

Considerações acerca da hermenêutica filosófica

Considerations about the philosophical hermeneutics

ROGÉRIO GESTA LEAL

Desembargador do Tribunal de Justiça do Estado do Rio Grande do Sul, Doutor em Direito, Professor Titular da Universidade de Santa Cruz do Sul, Professor Colaborador da Universidade Estácio de Sá. Professor Visitante da Università Tullio Ascarelli – Roma Trè, Universidad de La Coruña – Espanha e Universidad de Buenos Aires.

RESUMO

O artigo, após enfrentar o desenvolvimento histórico da hermenêutica filosófica, a partir de seus precursores, como Dilthey, ao estabelecer a diferença entre o método de conhecimento fundado na explicação, aplicável às ciências da natureza, e o método da compreensão, e Emilio Betti, que pretendeu distinguir os diferentes modos de interpretação das disciplinas, mas não logrou superar o processo de imobilismo entre sujeito x objeto, deságua no estudo da hermenêutica fenomenológica de Gadamer e da hermenêutica crítica de Habermas. Contrapondo essas duas correntes, enquanto o primeiro influencia os fundamentos de uma nova concepção de razão, conectada com a produção da linguagem, base em sua existência em termos concretos, históricos, constantemente dependentes das circunstâncias dadas em que opera; o segundo propõe, superando, pois, o critério em aberto quanto ao falso e verdadeiro não claramente estabelecido em Gadamer, um modelo comunicativo de ação – a pragmática universal – a exigir um consenso sobre o que é dito, ajustando-se os planos de ação e as atividades teleológicas dos participantes, de forma interativa, com destaque para a natureza política da compreensão e da produção do conhecimento.

Palavras-chave: hermenêutica filosófica, hermenêutica crítica, filosofia hermenêutica.

ABSTRACT

The paper describes the history of philosophical hermeneutics based in the main philosophers, like Dilthey, Emilio Betti, Gadamer e Habermas. Dilthey fixed the difference between knowledge method and the comprehension method, Emilio Betti show the difference between ways of interpretations of areas of knowledge, Gadamer describe the phenomenologic hermeneutics and Habermas created the critic hermeneutics. The paper confronts the thought of Gadamer and Habermas. The first influenced the new concept of reason connected whit language and the second proposed a communicative model of action (the universal pragmatic), whit the main attention to political comprehension and production of knowledge.

Key words: philosophical hermeneutics, critic hermeneutics, interpretation, history of hermeneutics.

1 NOTAS INTRODUTÓRIAS

O tema da hermenêutica filosófica tem se apresentado como imprescindível à análise da Teoria do Direito contemporânea, principalmente a partir do final deste século, em que os paradigmas clássicos envolvendo o Estado, a Democracia e o Direito estão passando por profundas revisões.

Para chegarmos a uma discussão sobre as condições e possibilidades da hermenêutica jurídica, impõe-se resgatarmos as contribuições dadas pela filosofia no campo da hermenêutica, principalmente a partir de alguns de seus mais notórios quadros, Schleiermacher, Dilthey, Betti, Gadamer e Habermas.

Na busca dos contributos teóricos lançados por estes pensadores, estamos cientes de que figuras como Heidegger e Ricoeur também se apresentam como indispensáveis neste trajetória, mas, em razão da hiper-complexidade de suas abordagens, entendemos por bem não enfrentá-los neste ensaio.

Nossa preocupação, aqui, é tão-somente a de avaliar como o pensamento filosófico contribui para as investigações hermenêuticas, pois é a partir dele que vão se constituir as variantes neopositivistas e críticas da hermenêutica jurídica.

2 QUESTÕES HISTÓRICAS E PRECURSORES

Tornou-se lugar comum no âmbito da teoria do conhecimento afirmar-se que a hermenêutica pode ser definida, em linhas gerais, como teoria ou filosofia da interpretação do sentido. Significa dizer que há um reconhecimento de que as expressões humanas contêm componentes significativos, que tem de ser conhecidos como tais pelos sujeitos sociais e transportados para os seus próprios sistemas de valores e significados. Como lembra Bleicher, trata-se de saber como é possível e de que forma se constitui este processo de percepção, bem como se tornam objetivas as descrições de sentido subjetivamente intencionais, eis que passam sempre pela subjetividade dos intérpretes.¹

As raízes da palavra hermenêutica estão no verbo grego *hermeneuein*, usualmente traduzido por interpretar. Tal expressão, em diversas formas, aparecem numerosas vezes em textos da antigüidade.² A palavra grega *Hermeios* referia-se ao sacerdote do oráculo de Delfos. Esta palavra, o verbo *hermeneuein* e o substantivo *hermeneia*, remetem para o deus-mensageiro-alado Hermes, de cujo nome as palavras aparentemente derivaram.

*As várias formas da palavra sugerem o processo de trazer uma situação ou uma coisa, da inteligibilidade à compreensão. Os Gregos atribuíam a Hermes a descoberta da linguagem e da escrita – as ferramentas que a compreensão humana utiliza para o transmitir aos outros.*³

Ao longo de sua história, a hermenêutica foi surgindo gradativamente como uma teoria da interpretação, no mínimo, em três níveis estruturais: (1) para auxiliar as discussões sobre as linguagens dos textos, cada vez que surgia necessidade de traduzir literatura especializada que não possuía tradução direta, quer em virtude da distância no espaço e no tempo,

¹ BLEICHER, Josef. *Hermenêutica Contemporânea*. Lisboa: Edições 70, 1990.

² Aristóteles, no *Organon*, considerou que o tema da hermenêutica merecia tratamento diferenciado. Da mesma forma em escritores tão importantes quanto Aristóteles, como Xenofante, Plutarco, Eurípedes, Epicuro, etc., conforme CASSIRER, Ernst. *Filosofia da las formas simbólicas*. México: Fondo de Cultura Económica, 1989.

³ PALMER, Richard. *Hermenêutica*. Lisboa: Edições 70, 1989, p.24. Ainda adverte o autor que há três vertentes básicas do significado de hermenêutica: (1) exprimir em voz alta, ou seja, dizer; (2) explicar, como quando se explica uma situação; e (3) traduzir, como na tradução de uma língua estrangeira.

quer de diferenças em nível de linguagem; (2) para facilitar a exegese da literatura bíblica, eis que praticamente todas as religiões que assentam seus pressupostos num texto sagrado desenvolveram sistemas de normas interpretativas, atingindo sua principal formulação durante e posteriormente à reforma; (3) para guiar a jurisdição, cuja contribuição de Betti é fundamental.

Por uma questão de demarcação de tempo e espaço, entendemos que a filosofia antiga e clássica não nos interessaria tanto quanto a moderna no que tange à hermenêutica, eis que as preocupações mais intensas sobre a relação do homem com sua história em termos de participação ativa e não tanto como espectador vai demandar uma postura mais crítica no ato compreender/apreender o mundo e suas nuances.

A necessidade da Idade Moderna romper definitivamente com as estruturas do medievo faz com que as especulações teóricas do Iluminismo busquem purgar o pensamento humano da incerteza dos elementos históricos e culturais particulares, tema que está expresso no surgimento das ciências sociais que buscam encontrar uma natureza humana comum.

De outro lado, se impunha ao novo tempo uma metodologia de investigação, compreensão e apreensão do mundo que possibilitasse maior segurança, estabilidade e rentabilidade aos setores produtivos de então.⁴ Tal fato outorgou às ciências sociais uma metodologia muito especial: fundada nas verdades eternas da natureza humana, purgada dos preconceitos históricos e culturais, e seguindo o método nomológico-dedutivo das ciências naturais com vista a formular leis científicas sobre os seres humanos.

Ora, como o homem, a partir principalmente de Kant, não conhece mais as coisas, mas tão-somente o conhecimento das coisas, há que se buscar um conhecimento válido e puro de tal que, sempre e em todas as partes, esteja provido de lógica necessária e validade universal. Tanto racionalismo como empirismo vão buscar de forma incessante os mecanismos de constituição e apreensão do real, cada um à sua forma e maneira.

⁴ É importante verificar que o Iluminismo foi palco de triunfos espetaculares no campo das ciências exatas, conquistando significativamente o mundo natural. As ciências sociais nascem sob o influxo deste movimento e comportamento do pensamento científico. Em outras palavras, se o método das ciências naturais fossem estritamente seguidos, então os sucessos espetaculares dessas ciências poderiam finalmente alcançar-se nas ciências sociais.

Todavia, a mediação kantiana entre empirismo e racionalismo vai proporcionar, de um lado, a necessidade de contarmos com um instrumental de categorias que proporcionem uma unidade e logicidade ao discurso e à comunicação, formas indispensáveis do homem apoderar-se da natureza em proveito próprio; de outro lado, vai demonstrar como a experiência social é indispensável para que o processo de intervenção do homem junto a esta natureza não se dê de forma abstrata e individualista, desservindo ao homem socializado.

Assim, a forma do pensamento procede do pensamento e a matéria vem da experiência, entendendo-se esta como as sensações, sem regras e desordenadas. O pensamento é que lhes dá ordem, relacionando entre si os conteúdos das sensações, nas formas da intuição (espaço e tempo) e nas formas do pensamento mesmo.⁵

Esta tendência universalizante e totalizante do pensamento, em busca de uma apreensão cada vez maior do mundo em que opera, faz com que as perspectivas localizadas ou regionais dêem lugar a uma percepção integradora e unitária. Daqui advém a mudança radical de fase da hermenêutica, até agora preocupada com a filologia de textos clássicos, principalmente os da antigüidade greco-latina e com a exegese dos textos sagrados, Antigo e Novo Testamentos.

Por óbvio, as preocupações interpretativas que assolam este período estão conectadas com as demandas de uma cultura burguesa ascendente que necessita de instrumentos e mecanismos de estabilização e perfectibilização de sua leitura do mundo.

Algumas referências históricas e filosóficas se impõem na era moderna pós-kantiana e, principalmente, no âmbito da teoria do conhecimento, algumas figuras se notabilizam, dentre as quais, Schleiermacher, Dilthey, Betti, Heidegger, Gadamer, Habermas, Ricoeur, etc.

Friedrich Ernst Daniel Schleiermacher (1768/1834) é filósofo e teólogo do romantismo alemão, nascido em Breslau. Como sacerdote, viveu em diversas cidades até instalar-se definitivamente em Berlim, oportunidade em que desenvolveu um trabalho extremamente árduo de tradução das obras de Platão, tendo ainda oportunidade de lecionar teologia em Halle,

⁵ Neste sentido FALCÃO, Raimundo Bezerra. *Hermenêutica*. São Paulo: Malheiros, 1998, p.92.

de 1804 a 1806. Considerado como um dos grandes representantes do romantismo, sua produção teórica esteve influenciada diretamente por Fichte, Spinoza, Kant e Schelling.

Entende o filósofo que a interpretação ou hermenêutica é mais do que um conjunto de regras de compreensão das coisas do mundo, ela é uma ciência, articulada lógica e sistematicamente coerente, descrevendo as condições da compreensão, a partir da análise dos discursos e da comunicação. Ela oportuniza a constituição de um instrumento interpretativo universal/geral, cujos princípios servem de base para todos os tipos de interpretação existentes.

Sobre ele, assim se manifesta Ricoeur:

O programa hermenêutico de um Schleiermacher traz a dupla marca romântica e crítica: romântica, pelo seu apelo a uma relação viva com o processo de criação; crítica, pela sua vontade de elaborar regras da compreensão universalmente válidas.⁶

Para sustentar tal posição, Schleiermacher precisa abandonar suas pretensões teológicas de apreender o mundo, sustentando a religião como puro sentimentalismo. Assim,

rechaza todo dogma religioso, y recalca la absoluta historicidad del hombre, así como toda formulación dogmática o teológica, que deben ser entendidas e interpretadas (hermenéutica) en su radical y absoluta historicidad. Su concepción ética se fundamenta también en esta concepción de la absoluta historicidad. No es una ética de imperativos, sino que se basa en las realizaciones concretas de los hombres y de sus conquistas por unificar la razón y la naturaleza. De esta manera su ética aparece como una especie de filosofía de la cultura que tuvo gran influencia sobre Dilthey. Pero el aspecto más influyente de la filosofía de este teólogo es, sin duda, su contribución a la formulación de la teoría hermenéutica⁷.

⁶ RICOEUR, Paul. *Do texto à acção*. Lisboa: Rés, 1990, p.87.

⁷ MORATÓ, Jordi Cortés. *Diccionario de Filosofía*. Barcelona: Herder S/A, 1998, p.361.

De uma certa forma, a partir destes paradigmas hermenêuticos, vai se constituir uma perspectiva mais ligada a circunstâncias históricas e políticas determinadas e determinantes na instituição das formas de compreensão dos discursos e das justificativas do poder político.

Já com Dilthey, inauguram-se outras possibilidades de decodificação do fenômeno social a partir do descobrimento/criação dos seus significados.

Wilhelm Dilthey (1833-1911) historiador e filósofo alemão, desenvolveu suas atividades acadêmicas principais em Berlim, trabalhando principalmente o tema da filosofia da vida, influenciado diretamente pelo romantismo alemão e por pensadores da estirpe de Nietzsche e Bergson.

Debatendo também com o empirismo positivista e a especulação do idealismo de sua época, Dilthey procura, dentre outras coisas, estabelecer as diferenças entre as ciências da natureza e as ciências do espírito – aqui entendidas todas as formas do conhecimento humano que implicam uma relação histórica. As primeiras buscam o conhecimento dos fenômenos naturais e as segundas o dos fenômenos que podem ser chamados de humanos.

O autor alemão insiste na necessidade de se separar tais ciências no que tange ao seu objeto de conhecimento, eis que as ciências da natureza, possuem um método de conhecimento fundado na explicação, enquanto que as ciências do espírito, recorrem ao método da compreensão. Para estas ciências, Dilthey busca uma fundamentação similar à que Kant deu às ciências exatas, entendendo que a interpretação das expressões essenciais da vida humana⁸ implica um ato de compreensão histórica, uma operação fundamentalmente diferente da quantificação, do domínio científico do mundo natural.⁹

Esta compreensão toma como pressuposto fundamental que o texto/ realidade a interpretar é a própria realidade e o seu encadeamento no mundo dos homens, pois, antes da coerência de um texto vem a da histó-

⁸ Sejam elas do domínio das leis, da literatura ou das Escrituras Sagradas, conforme BIANCO, Franco. *Il dibattito sullo storicismo*. Bolonha: Mollino, 1978, p.197.

⁹ Veja-se que Dilthey procura fazer apologia ao conhecimento experimental e outorgar ao conhecimento dito histórico um *status* científico, exatamente para estabelecer um contraponto ao positivismo científico de seu tempo e demonstrar que as ciências do espírito também possuem uma metodologia e de uma epistemologia tão respeitáveis como as da ciência da natureza. Neste sentido o texto de NEGRI, Antonio. *Saggio sullo storicismo tedesco – Dilthey e Meinecke*. Milão: Ravina, 1979, pp.187/239.

ria, considerada pelo autor como um grande referencial identificador do indivíduo temporalizado e espacializado. Este homem, assim, não é um estranho para o seu semelhante, pois dá sinais de sua própria existência, perceptíveis e mesmo constituídos por seus pares,¹⁰ criando provas físicas e inteligíveis ao longo do seu processo de desenvolvimento: sistemas culturais, a filosofia, a arte e a religião, o Direito.

A chave da crítica do conhecimento histórico, que tanta falta fez ao Kantismo, tem que se procurar do lado do fenômeno fundamental da conexão interna, ou do encadeamento, pela qual a vida de outrem, no seu brotar, se deixa discernir e identificar. É porque a vida produz formas, se exterioriza em configurações estáveis, que o conhecimento de outrem é possível; sentimento, avaliação, regras de vontade tendem a depositar-se num adquirido estruturado, oferecido à decifração de outrem.¹¹

É aqui que a hermenêutica de Dilthey se explicita como objetivando reproduzir um encadeamento, um conjunto estruturado de significações, apoiando-se num determinado cenário de signos/categorias, os que foram, inicialmente, fixados pela escrita ou por qualquer outro processo de inscrição equivalente à escrita. É preciso, pois, interpretar os signos objetivados nestas estruturas sociais significadas/significantes.

De outro lado, o reconhecimento de que são nestas estruturas históricas e concretas do convívio social que vão se estruturando as redes de significados e significações possíveis de serem apreendidos/compreendidos pelos homens, implica reconhecer que este homem revela-se a si próprio e aos outros no exato momento da exteriorização da sua vida e pelos efeitos que ela produz nos outros. Em outras palavras, ele só aprende a conhecer-se pelos meandros da compreensão que é, desde sempre, uma interpretação.¹²

¹⁰ Para o autor, a compreensão do que o indivíduo é para si mesmo só pode ser atingida através das objetivações da sua própria vida; o conhecimento de si mesmo é já uma interpretação que não é mais fácil que a dos outros, por que o indivíduo só se compreende a partir dos sinais que ele dá de sua vida e que lhe são remetidos pelos outros.

¹¹ RICOEUR, Paul. *Do texto à ação*. Op. cit., p.92.

¹² RICOEUR, Paul. *Do texto à ação*. Op. cit., p.189.

Na contribuição de Dilthey, por fim, se percebe que a compreensão de um determinado texto/realidade se institui a partir da compreensão de um outrem que aí se exprime, momento em que se percebe o deslocamento do objeto da hermenêutica do sentido e da referência do texto para o plano de existência conjuntural e histórica que nele se encontra.¹³

A crítica que alguns autores fazem a Dilthey, como Bleicher,¹⁴ é a de que, considerando os aspectos empíricos das análises e conclusões do autor, ele não conseguiu superar o binômio sujeito/objeto na relação de produção de conhecimento, tudo em nome de conseguir um grau significativo de objetividade no estudo das expressões de outra mente, deixando de considerar o desafio que um objeto histórico pode lançar às concepções e valores do intérprete, e a fechar os olhos à necessidade de auto-reflexão.

Após Dilthey, as preocupações hermenêuticas vão aprofundar o debate sobre as condições e possibilidades de desenvolvimento de uma metodologia de abordagem e interpretação da realidade social de forma a competir ou fazer frente à metodologia utilizada pelas ciências da natureza, ou seja, uma hermenêutica que se coloque como epistemologia.

Neste caminho, vários filósofos trouxeram contribuições importantes ao longo da Idade Moderna, mas em especial, nos interessa avaliar, periféricamente, as manifestações de Emílio Betti, no âmbito da Teoria Hermenêutica, e Martin Heidegger e Hans Gadamer no que tange à Filosofia Hermenêutica.

¹³ O autor está preocupado em superar o dualismo existente entre lógica e vida, reivindicando à investigação rigorosa aquela área que foi banida como metafísica, e trazendo a comunhão de que fora artificialmente separado: ciência e vida, teoria e praxis. Através de sua *Crítica da Razão Histórica*, Dilthey pretendeu trazer à esfera da ciência a área da vida, fornecendo as bases para a possibilidade de padrões de ação moral genericamente válidos, o que alarga o próprio conceito de ciência – dotando-o de uma nova base epistemológica – para que o conhecimento genericamente válido possa derivar tanto dos fenômenos como da experiência anterior (conceitualizado como esfera da vida).

¹⁴ BLEICHER, Josef. *Hermenêutica Contemporânea*. Op. cit., p.40.

3 TEORIA HERMENÊUTICA E FILOSOFIA HERMENÊUTICA.

3.1 A contribuição de Emílio Betti

Emílio Betti¹⁵ é jurista italiano formado na tradição romântico-idealista que caracteriza o século XIX e o próprio século XX, que pretende, ao longo de suas investigações filosóficas, superar o psicologismo de Dilthey, aproximando-se do pensamento de Husserl e de Hartmann, principalmente para perseguir a constituição de argumentos em favor da idéia de compreensão da realidade como método de interpretação e apreensão do mundo (*verstehen*).

Tal como Kant, Betti parte do pressuposto de que o conhecimento não é um espelho da realidade, eis que seus objetos são determinados pela maneira como os compreendemos – o que retoma a problemática entre a mente e o objeto que ela apreende. O âmbito dos valores éticos e estéticos vigentes em determinado tempo pertencem a uma dimensão da objetividade que não é nem fenomenal, nem diferente da subjetividade da consciência de outras categorias puramente lógicas, mas representam uma objetividade ideal que segue sua própria existência. Com tal reflexão, o autor confere aos valores um certo caráter de autonomia e seu desafio se apresenta no sentido de como o conhecimento pode identificar/conhecer/descobrir tais valores.

De forma extremamente idealista, Betti conclui que, para se conseguir alcançar esta identidade valorativa dos homens e de suas relações, há que se pressupor um sujeito cognoscente com abertura de espírito e receptividade capaz de alçar-se à altura destes elementos axiológicos.¹⁶

¹⁵ Como principais obras do autor, poderíamos citar: *Teoria Generale della Interpretazione*. 02 volumes, Milão: Giuffrè, 1955; *Teoria Geral do Negócio Jurídico*. 03 volumes, Lisboa: Almedina, 1974; *Interpretazione della legge e degli atti giuridici*. Milão: Giuffrè, 1979; *Lermeneutica storica e la storicità dell'intendere*. In: *Annali della Facoltà di Giuriprudenza dell'Univerisità di Bari XVI*. Bari: Pádova, 1972, pp.3-22. *Posizioni dello Spirito rispetto all'Oggettività*. Milão: Giuffrè, 1979.

¹⁶ Registre-se, aqui, que o conceito de **valor** para Betti é algo de absoluto que tem em si, como sua essência, uma existência ideal; algo que contém a base da sua própria validade; uma entidade que se mantém afastada de qualquer mudança e de qualquer redução através da arbitrariedade subjetiva – e que, não obstante, subsiste como entidade alcançável pelo conhecimento com o auxílio de uma estrutura mental que transcende o eu empírico e o integra num cosmos superior, que é partilhado por aqueles que conquistaram a necessária maturidade espiritual. BETTI, Emílio. *Teoria Generale della Interpretazione*. 01. Volume, Milão: Giuffrè, 1955, p.23.

De outro lado, o autor reconhece que o homem de seu tempo, por ser um sujeito histórico, encontra-se envolvido num processo permanente de aprendizagem e auto-reconhecimento, estando sua capacidade de compreensão e o seu juízo axiológico, sujeitos a mudanças contingenciais. Tais instabilidades históricas devem, por sua vez, ser consideradas a partir de parâmetros de interpretação necessariamente lingüísticos:

*A natureza humana possui uma noção de cosmos ideal de valores que ultrapassa a linguagem, e mesmo qualquer forma significativa, e que, no entanto, se encontra limitada pela linguagem, ou melhor, por esta forma específica; simultaneamente, a linguagem e as formas significativas são os únicos meios de que dispomos para investigar este mundo ideal.*¹⁷

A partir daqui, o autor vai construindo sua epistemologia da compreensão, asseverando que tal processo se inicia toda vez que se apresentam formas perceptíveis,¹⁸ através das quais uma outra mente, que se objetivou nelas, se dirige à compreensão do sujeito cognoscente. O objetivo da hermenêutica, neste particular, é compreender o significado dessas formas, revelando a mensagem que elas querem transmitir.

Assim, discurso e compreensão só são possíveis num contexto de comunicação em que dois sujeitos participam em igualdade de termos, para que o significado pretendido e percebido possa ser quase coincidente, isto é, não existe sentido à margem de uma comunidade falante.¹⁹ Significa dizer que a compreensão é canalizada para uma totalidade significativa que está sempre presente como condição prévia, e da qual o sujeito já faz parte.

Tal estrutura de pensamento – levando a crer que a existência de uma entidade supra-individual constitui a condição prévia da viabilização do processo de interpretação – leva Betti a crer na premissa fundamental de

¹⁷ BETTI, Emílio. *Teoria Generale della Interpretazione*. Op. cit., p.40.

¹⁸ Estas manifestações da mente podem ter várias formas, desde textos até a expressão facial e unir os momentos físico e mental. Enquanto dados, as formas significativas constituem uma condição prévia à comunicação intersubjetiva e para a objetividade dos resultados da interpretação.

¹⁹ É de se ver, desde já, que esta perspectiva de Betti não consegue escapar a um círculo vicioso, já que tem de explicar o processo de comunicação recorrendo a categorias que pressupõem à partida a sua existência e eficácia. A comunidade falante representa uma entidade supra-individual com caráter transcendental.

que o processo de interpretação efetivo tem que partir das intenções do(s) autor(es)-falante(s).

Metodologicamente, pois, ao rejeitar o subjetivismo e o relativismo introduzidos na hermenêutica pelos filósofos existencialistas, Betti insiste na possibilidade de uma relatividade objetiva nos resultados da interpretação, isto é, a objetividade é possível devido à autonomia, à existência em si mesma, de objetivações da mente. Todavia, sua objetividade jamais pode ser absoluta, em virtude da distância entre o discurso escrito e falado e o seu destinatário.

De tal sorte, para o autor italiano, na atividade hermenêutica, temos de estar atentos ao seu momento axiológico, ou seja, o intérprete tem de participar nos valores que encontra em seu objeto, que são, em síntese, o reconhecimento do valor intelectual, uma apropriação e uma adaptação. Por outro lado, este processo é assimétrico, eis que o intérprete antecipa o significado do objeto, cuja interpretação é caracterizada pela intersubjetividade semântica; a espontaneidade do sujeito é funcional neste contexto, em que põe em relevo as suas experiências concretas no processo de interpretação – sem violar, necessariamente, a autonomia das formas significativas que estão sendo consideradas. Decorrencia imediata deste posicionamento é a de que, em virtude de variações nas circunstâncias individuais e sociais, a interpretação nunca poder ser completa e final.²⁰

A doutrina especializada em Betti tem insistido no fato de que a estrutura cognitiva-hermenêutica do autor pode ser dividida em quatro grandes momentos, assim alinhados:

- (1) O momento filológico, presente no esforço geral de compreensão de símbolos permanentemente fixos (texto, partitura, etc.), buscando a reconstrução da coerência gramatical e lógica do discurso falado ou escrito;
- (2) O momento crítico, invocado nos casos que requerem uma atitude inquiridora, como o aparecimento de incongruências, afirmações ilógicas, ou lacunas, no decurso de um argumento, permitindo ao intérprete distinguir os elementos originais, autênticos, e aqueles que foram acrescentados numa fase posterior;

²⁰ Neste sentido há uma excelente reflexão de LAPOINTE, Raymond. *Les trois dimensions de l'Herméneutique*. Paris: Plon, 1983. Além dele, o próprio Betti o afirma no texto *A Hermenêutica como metodologia geral das Geisteswissenschaften*. Lisboa: Edições 70, 1990, p.99.

- (3) O momento psicológico, quando se busca ir ao encontro do que o autor quis dizer e reconhecemos e recriamos sua posição pessoal e intelectual;
- (4) O momento técnico-morfológico, em que se procura compreender o conteúdo do significado do mundo objetivo-mental em relação à sua lógica específica e princípio formador.

De parte destes momentos, Betti vai se lançar a uma investigação que identifica uma série de tipos de interpretação possíveis à capacidade humana,²¹ todos preocupados em resolver o grande problema da compreensão, que acontece, para o autor, através da linguagem: o discurso de um outro sujeito representa um apelo, um convite à compreensão, que seguimos reconstituindo o seu sentido com o auxílio das nossas categorias de pensamento e encaixando as várias peças encontradas, a fim de reconstituirmos o sentido pretendido pelo autor.²²

É assim que o filósofo italiano pretendeu distinguir os diferentes modos de interpretação das disciplinas humanas e tentar formular um corpo básico de princípios com os quais se interpretasse as ações humanas e os seus objetos (verdadeira objetivação do espírito humano – Geist –), a partir, todavia, de uma perspectiva que leve em consideração os significados objetivamente verificáveis nestes elementos, o que não significa, contudo, desconsiderar e mesmo omitir da interpretação o seu momento subjetivo, ou negar sua necessidade no âmbito da própria hermenêutica.

Esta preocupação de compreensão das ações humanas e de seus significados, centrada fundamentalmente nos seus aspectos objetivos, tem uma explicação em Betti, qual seja, a de que a interpretação (*Auslegung*) é, inevitavelmente, uma reconstrução do significado que o seu autor foi capaz de incorporar. Em razão disto, o observador/intérprete precisa ser introduzido em uma subjetividade que lhe é estranha e, por meio da inversão do processo criativo, tem que voltar à idéia que é incorporada no objeto. Assim, objetividade e subjetividade estão imbricadas neste processo, porém, a subjetividade do intérprete deve penetrar na estranheza e na alteridade do objeto, caso contrário, este intérprete apenas consegue projetar a sua própria subjetividade no objeto interpretado.

²¹ Tais como: filológico, histórico, técnico-morfológico, reprodutivo e normativo.

²² O objetivo principal da investigação hermenêutica aqui é a explicação do sentido desses fenômenos, que leva a uma melhor compreensão.

Da mesma forma, o autor valora significativamente o denominado contexto do sentido, isto é, a totalidade no interior da qual as partes individuais são interpretadas, pois há uma relação íntima de coerência entre as partes individuais de um discurso devido e uma totalidade sobreposta, construída com as partes individuais, o que significa reconhecer o caráter tópico do significado, ou seja, a relação com a própria posição e com os atuais interesses do intérprete que toda a compreensão envolve.²³

A partir desta posição mais realista de Betti sobre o processo de interpretação das ações humanas, principalmente aquelas evidenciadas pela linguagem, que, todavia, encontra-se ainda muito centrada no imobilismo da relação não tão orgânica sujeito x objeto do conhecimento, temos uma outra contribuição significativa à hermenêutica filosófica, esta de cunho mais fenomenológico, de matriz heideggeriana, sustentada por Hans-Georg Gadamer.

3.2 A hermenêutica fenomenológica de Hans-Georg Gadamer

Hans-Georg Gadamer foi um dos filósofos mais respeitados no campo da hermenêutica filosófica, tendo nascido em Marburgo em 1900, e desenvolvido atividades acadêmicas em Leipzig (1939), Frankfurt (1947) e Heidelberg (desde 1949). A partir de 1953 passou a dirigir a *Philosophische Rundschau*. Sua formação inicial se situou no horizonte da influência neokantiana e da fenomenologia, mais especialmente com estudos do pensamento grego.

Além deste perfil mais pessoal, Gadamer teve a oportunidade de estudar filosofia em Breslau e Marburgo com figuras clássicas da filosofia de seu tempo, como Natorp e Nicolas Hartmann. Posteriormente, foi discípulo de Husserl e de Heidegger em Friburgo, tendo estudado filologia clássica com Paul Friedländer. Sua tese de habilitação acadêmica titu-

²³ “O sentido do todo tem de provir dos seus elementos individuais e um elemento individual tem de ser entendido em referência ao todo completo e penetrante do qual faz parte. Tal como o significado, a intensidade e as pequenas diferenças de uma palavra só podem ser compreendidas reportando-se ao contexto de sentido em que foi proferida, também o significado e o sentido de uma frase, e das frases com ela relacionadas, só podem ser compreendidos em relação à coerência recíproca do contexto de sentido, da composição orgânica e do caráter conclusivo do discurso”. In: BETTI, Emilio. *A Hermenêutica como metodologia geral das Geisteswissenschaften*. Lisboa: Edições 70, 1990, p.88.

lar, dirigida por Heidegger, versou sobre a filosofia grega, mas sua atividade filosófica se situou na corrente de pensadores como Nietzsche, Dilthey, Husserl e, especialmente, Heidegger, desembocando, finalmente, na formação da filosofia hermenêutica.

As investigações de Gadamer se dirigem ao estudo das condições de possibilidades da interpretação e da compreensão, em especial no âmbito das ciências humanas, estabelecendo as características e pressupostos fundantes de uma teoria geral da compreensão, de matriz nitidamente heideggeriana, efetuando o que se pode denominar de um giro ontológico em direção ao que vem a ser o objeto da compreensão: a linguagem.²⁴

Ultrapassando o critério de objetividade utilizado pelas ciências da natureza, a hermenêutica para Gadamer supera os limites abstracionistas desta concepção, para partir de um estudo que leve em conta as estruturas prévias da própria compreensão, o que lhe permite avaliar os fundamentos das diversas formas de experiência humana (religiosa, ética, histórica, estética, etc.), não só a científica.²⁵

A hermenêutica de que fala Gadamer é realizada por um sujeito histórico, que parte de condições espaciais e temporalmente dadas, contando também com estruturas prévias de pré-compreensão, ou seja, em todo o processo de compreensão se parte de pressupostos ou pré-juízos – no sentido etimológico de juízos prévios – que viabilizam e constituem uma certa memória cultural presente em teorias, mitos, tradições, etc.

Significa dizer que o sujeito que compreende não parte do zero, mas, ao contrário, conta com toda uma história que lhe caracteriza e mesmo o define como sujeito. Assim,

Gadamer denuncia el prejuicio de todo antiprejuicio. Los prejuicios o presupuestos son constitutivos de la realidad histórica del ser humano, son condiciones a priori de la comprensión, y la pretensión historicista y cientifista de

²⁴ Neste sentido, ver GADAMER, Hans-Georg. *El giro hermenéutico*. Madrid: Catedra, 1997; *Verdade e Método*. Rio de Janeiro: Vozes, 1997; *El problema da la conciencia histórica*. Madrid: Tecnos, 1995.

²⁵ Neste sentido o texto de GUERRERA, Francisco. *El pensamiento alemán contemporáneo*. Salamanca: Esteban, 1995, p.187: Para Gadamer, el análisis de la experiencia estética juega un papel central en su obra fundamental: Verdad y método, ya que la experiencia de la verdad que se da en el arte aparece como modelo para toda experiencia histórica.

*eliminar todo prejuicio es, a su vez, un prejuicio, pero en el sentido de un falso prejuicio. Este afán por desembarazarse de todo prejuicio (que ya se halla en Descartes, que quería evitar toda precipitación y prevención, y que se desarrolla durante la Ilustración) pretendía una comprensión libre de presupuestos. Pero tal pretensión no es posible, y revela una concepción psicologista que pretende la posibilidad de una comprensión basada en una coexistencia atemporal entre el intérprete y lo interpretado. Ante este psicologismo, Gadamer defiende una concepción ontológica basada en la temporalidad del ser de ambos polos: autor e intérprete. Por ello postula la necesidad de una distancia temporal en el proceso de la comprensión. Dicha distancia temporal es productora de sentido y es la que permite desembarazarse de los falsos prejuicios para permitir destacar aquellos otros pre-juicios que ofrecen el camino de la comprensión.*²⁶

Aqui se apresentam algumas críticas que Betti faz a Gadamer, em especial aos aspectos de intersubjetividade existencial e de historicidade da compreensão, defendendo o primeiro que o autor alemão não conseguiu instituir métodos normativos que possibilitassem a distinção de uma interpretação certa de uma errada, e de que ele considera conjuntamente processos muito distintos de interpretação²⁷.

Betti, na verdade, defende – como vimos – que o historiador não está muito preocupado com uma relação prática com o presente, eis que se encontra submerso contemplativamente no texto que está analisando; de outro lado, o advogado, em relação ao texto com que trabalha, tem em mente sua aplicação prática ao presente²⁸.

²⁶ RIU, Antoni Martínez. *Diccionario de Filosofía*. Madrid: Herder, 1997, p.298.

²⁷ Por exemplo, nesta passagem: “A dificuldade óbvia do método hermenêutico proposto por Gadamer parece situar-se, em meu entender, no facto de permitir um acordo substantivo entre o texto e o leitor – i.e., entre o que aparentemente é o significado bastante acessível de um texto e a concepção subjectiva do leitor – que se estabelece sem que, no entanto, se garanta a compreensão correcta; para tal, seria necessário que a compreensão correspondesse totalmente ao significado subjacente ao texto, considerado como objetivação da mente”. In: BETTI, Emilio. *A Hermenêutica como metodologia geral das Geisteswissenschaften*. Lisboa: Edições 70, 1990, p.114.

²⁸ A conclusão que se tira aqui é a de que tanto o processo de interpretação adotado por Betti como o de Gadamer estão corretos, porque poderíamos sustentar que a posição de Gadamer se sustenta no âmbito de uma interpretação legal, mas não para uma interpretação histórica.

A problemática de Gadamer, de uma certa forma, encontra-se estruturada no clássico trabalho nominado de Verdade e Método – op.cit. – oportunidade em que manifesta sua primeira aproximação à hermenêutica como a exploração filosófica do caráter e das condições fundamentais de toda a compreensão e rejeita a posição de que a tarefa da hermenêutica consiste em investigar metodologias no domínio das ciências sociais ou de qualquer outra disciplina, como queria Betti²⁹.

Na introdução e no prefácio de Verdade e Método, o autor alemão define os contornos do propósito de sua obra:

*A hermenêutica aqui desenvolvida não é, por conseguinte, uma metodologia das ciências humanas, mas uma tentativa de compreender o que as ciências humanas são na verdade, para além da sua auto-consciência metodológica, e o que as liga à totalidade da nossa experiência do mundo*³⁰.

Já no prefácio à segunda edição assim se expressa:

*Por conseguinte, não pretendi remotamente negar a necessidade de uma obra metodológica no seio das ciências humanas (Geisteswissenschaften). Nem me propus reavivar a velha disputa sobre o método entre as ciências naturais e humanas..... A questão que levantei procura descobrir e trazer à consciência algo que a disputa metodológica apenas leva a ocultar e negligenciar, algo que não tanto confina ou limita a ciência moderna quanto a precede e a torna possível*³¹.

Tais passagens nos trazem elementos de convicção sobre as pretensões do autor, no sentido de descobrir o que as ciências humanas são verdadeiramente; que tipo de discernimento e que tipo de verdade se podem encontrar nelas. Estas pretensões, desenvolvidas ao longo do livro, podem ser

²⁹ Numa carta a Betti, Gadamer é explícito em relação a isto, afirmando que *procuro pensar os acontecimentos para além do conceito de método da ciência moderna, de um modo explicitamente universal*. Inseto no texto de CORETH. Eduardo. *Cuestiones fundamentales de Hermenéutica*. Barcelona: Herder, 1992, p.67.

³⁰ Introdução do livro *Verdade e Método*, op. cit., p.34.

³¹ Prefácio do livro *Verdade e Método*, op. cit., p.14.

demarcadas em dois grandes temas: (1) o de investigar a evolução das ciências humanas e a influência da ciência moderna no seu desenvolvimento e do fato delas terem retido alguns elementos do humanismo; (2) o de apresentar uma análise da experiência da arte que, no seu convencimento, está mais próxima da experiência da verdade, como se encontra nas ciências humanas, do que da que é característica das ciências naturais.

É sem dúvidas o segundo tema que leva Gadamer ao enfrentamento do problema da compreensão, compreendendo-a como hermenêutica e, assim, uma análise da natureza da compreensão coincide com uma análise da natureza da hermenêutica universal. Para Gadamer, preliminarmente, a hermenêutica é definida como básico estar-em-movimento do Ser-aí que constitui a sua finitude e a sua historicidade e, por isso, inclui o conjunto da sua experiência no mundo³², configurando o estudo da hermenêutica como o estudo do Ser e, por fim, o estudo da linguagem, eis que o Ser que pode ser compreendido é linguagem³³.

A resposta à questão que o autor põe no início da Verdade e Método, é pois que toda a compreensão é lingüística e que a compreensão nas ciências humanas se deve analisar por meio da linguagem (como a linguagem revela o ser, por exemplo).

Todavia, o conceito de linguagem utilizado pelo autor não é o centrado na idéia de signo, o que realça as funções meramente instrumentais da linguagem, mas crê na dimensão orgânica desta linguagem, contando com a participação do sujeito histórico em sua constituição e uso.

Alerta o autor³⁴ que a transformação da palavra em signo está na base da tradição científica moderna, com seu ideal de designações exatas e precisas, forjando e utilizando conceitos inequívocos. A partir deste referencial axiomatizado, a relação essencial da fala e da própria comunicação transfor-

³² Introdução do livro *Verdade e Método*, op. cit., p.15. Neste sentido, Gadamer vai de encontro à tradição mitológica de um conhecimento puramente conceitual e verificável, realizando uma leitura histórica e dialética da experiência. Este conhecer, não é simplesmente um fluxo de percepções mas um acontecimento, um evento, um encontro; refere-se a uma acumulação de compreensão não objetificada que podemos chamar de sabedoria.

³³ Prefácio do Livro *Verdade e Método*, p.23. Neste sentido, são interessantes as reflexões de VATTIMO, Gianni. *La fine della modernità*. Milano: Garzanti Editore, 1995.

³⁴ Na terceira parte do livro *Verdade e Método*, que trata exatamente da questão que envolve o tema da virada ontológica da hermenêutica, via linguagem, pp.559/709. Em especial, a partir da pg.590 (410 no original), Gadamer vai fazer uma análise detalhada desde a cultura Grega sobre o tema da linguagem e suas imbricações filosóficas.

ma-se numa relação instrumental, não se percebendo qualquer relação orgânica entre a palavra e aquilo que ela designa – o pensamento parece separar-se das palavras, usando-as para indicar coisas. Conseqüência disto é que a linguagem corre o risco de ser tida como também um instrumento de subjetividade totalmente separada do ser da coisa que é pensada.

Mas Gadamer adverte:

O pressuposto da linguagem é sempre o caráter comum de um mundo, ainda que seja somente um brinquete..... A linguagem não está aí como um simples instrumento de que lançamos mão, ou que construímos para nós, com o fim de comunicar e fazer distinções com ele³⁵.

Dito de outro modo, para o filósofo alemão, as palavras não são algo que pertencem ao homem, mas sim à situação; elas não são meramente signos de que possamos nos apropriar; também não são algo existente que possamos modelar ou ao qual atribuamos significado, fazendo com o que o signo torne visível uma outra coisa, mas são tão-somente é a idealidade dos significados que residem nas palavras. As palavras são sempre já significativas³⁶.

Desta forma, a própria experiência humana – assim como o pensamento e a reflexão – se apresenta como um dado lingüístico, pois, ao formularmos uma assertiva apenas usamos palavras que já pertencem a uma dada situação. Tal reflexão nos autoriza a dizer com Palmer³⁷ que a invenção das palavras para descrever uma experiência não é um ato gratuito, antes se forma e se conforma às exigências da experiência histórica localizada no tempo e no espaço.

Assim, a linguagem, tal como a compreensão, é um fenômeno englobante, não podendo ser captada tão-somente como um fato ou totalmente objetivada; tal como a compreensão, a linguagem engloba tudo quanto possa tornar-se objeto para nós. Gadamer percebe bem isto, ao afirmar que a linguagem que vive no discurso, que engloba toda a com-

³⁵ *Verdade e Método*, op. cit., p.591/592 (410 do original).

³⁶ *Verdade e Método*, op. cit., p.606 (421 do original).

³⁷ PALMER, Richard E. *Hermenêutica*. Op.cit., p.206. Significa reconhecer que o fato central e decisivo é o poder que as palavras têm de dizer e não as suas formas, eis que estas não podem ser separadas do conteúdo, o que ocorre quando pensamos na linguagem em termos instrumentais.

preensão e os intérpretes de textos, está de tal modo fundida com o processo de pensamento (e conseqüentemente com a interpretação) que pouco nos fica quando abandonamos o que as linguagens nos dão em matéria de conteúdo e pretendemos pensar a linguagem como forma³⁸.

A par destas reflexões de Gadamer, ainda nos falta, nesta aproximação preliminar de sua obra, avaliar com maior detalhamento qual a função, ou funções exponenciais da linguagem no âmbito da compreensão/conhecimento do mundo que nos cerca.

De uma forma mais precisa e pontual, Gadamer, quando enfrenta a problemática da linguagem como horizonte de uma ontologia hermenêutica, e o faz a partir das contribuições de Herder e Von Humboldt, explicita que a linguagem revela o nosso mundo – que não é o mesmo que ambiente natural, mas o racional, emotivo, afetivo, normativo, etc., o que afasta de tal concepção, por exemplo, os animais irracionais.

Todavia, este mundo não pode ser concebido como elaborado por uma determinada e única subjetividade, mas ele se apresenta, necessariamente, como trans-pessoal, estando a linguagem constituída consoante este mundo, mais do que conforme algumas subjetividades (hegemônicas). A conclusão permitida aqui é a de que a experiência do mundo (ou dos mundos) é algo que já reside na linguagem, e todo o objeto de conhecimento/compreensão é englobado no horizonte desta linguagem³⁹.

Agora já podemos afirmar que esta concepção de Gadamer amplia significativamente a perspectiva que se tinha até então da experiência hermenêutica, pois o que se compreende pela linguagem não é só uma experiência particular, mas o próprio mundo no qual ela se revela. Enquanto lingüisticamente estruturado, cada mundo está aberto, a partir de si a toda a acepção possível e, portanto, a todo o gênero de ampliações; pela mesma razão, acessível a outros⁴⁰.

Novamente Palmer nos traz uma imagem extremamente rica em significados sobre o tema quando diz:

É tão grande o poder de dizer da linguagem, que ele cria o

³⁸ *Verdade e Método*, op. cit., p.589 (409 do original).

³⁹ *Verdade e Método*, op. cit., p.646 (449 do original).

⁴⁰ *Verdade e Método*, op. cit., p.649 (451 do original).

mundo no interior do qual tudo pode ser revelado; o seu alcance é tão grande que podemos compreender mais diversos mundos que se exprimiram na linguagem; tão grande é o seu poder de revelação que mesmo um texto relativamente curto pode abrir um mundo diferente do nosso, um mundo que no entanto conseguimos compreender⁴¹.

É assim que com este autor podemos concordar sobre o fato de que a linguagem é o meio em que a tradição se esconde e é transmitida, revelando que a experiência não é tanto algo que surge antes da linguagem, mas ela ocorre na e pela linguagem. Destarte, pertencemos à linguagem e à história, participando nelas; o poder que a linguagem de determinada discursividade tem de ordenar e moldar o nosso pensamento não é uma questão de rigidez ou de incapacidade, mas funda-se na situação ou no caso que ela comunica.

Em razão disto Gadamer insiste no aspecto da historicidade da consciência e da própria compreensão – consciência historicamente operativa – o que faz do sujeito conhecedor um ser que acontece (se constitui) na linguagem, pois estas palavras nos alcançam de verdade, e o faz como se falasse a nós e se referisse a nós mesmos.⁴²

Gadamer nos faz entender que a atitude hermenêutica do intérprete é aquela que o coloca numa situação de abertura e expectativa frente à tradição⁴³, oportunizando a interlocução com ela. Significa dizer que um dos princípios regedores desta hermenêutica é a própria concepção de conhecer/compreender, isto é, não somos conhecedores à procura de um objeto para tomar posse dele, identificando como ele era realmente, mas, ao contrário, a nossa relação com este objeto é a de experimentação, de libertação de nossos preconceitos sígnicos para, com uma mente aberta, não chegarmos conceptualmente a ele – numa perspectiva de restrição

⁴¹ Op.cit., p.209.

⁴² *Verdade e Método*, op. cit., p.668 (465 do original).

⁴³ Sempre lembrando que, o conceito de **tradição** utilizado pelo autor é o seguinte: “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 nossa dívida para com o romantismo é justamente essa correção do **Aufklärung** (Iluminismo), no sentido de reconhecer que, à margem dos fundamentos da razão, a tradição conserva algum direito e determina amplamente as nossas instituições e comportamentos”. In: *Verdade e Método*, op. cit., p.421 (285 do original).

de seus conteúdos e significados, porém, para nos permitir vislumbrar o novo que aparece, que se constrói nesta experiência dialética, evidenciando algo que ainda não existia.

A objetividade do processo de conhecimento/compreensão (Sachlichkeit) sugerida por Gadamer funda-se no fato de que aquilo que se revela não constitui uma simples projeção de nossa subjetividade, mas diz respeito a algo que atua sobre a nossa compreensão quando se apresenta⁴⁴. Em razão disto, a linguagem, instituidora deste conhecimento/compreensão, é absolutamente finita e histórica, radicalizando-se como um repositório e condutor da experiência do ser.

A compreensão somente alcança sua verdadeira possibilidade, quando as opiniões prévias, com as quais ela inicia, não são arbitrárias. Por isso faz sentido que o intérprete não se dirija aos textos diretamente, a partir da opinião prévia que lhe subjaz, mas que examine tais opiniões quanto à sua legitimação, isto é, quanto à sua origem e validade⁴⁵.

Em outras palavras, o trabalho de Gadamer vai influenciar e mesmo se fundar numa nova concepção de razão, conectada com a produção da linguagem, qual seja, a de que ela tem sua existência em termos concretos, históricos, ou seja, não é senhora de si mesma, mas permanece constantemente dependente das circunstâncias dadas em que opera.

Todavia, se aquelas opiniões não são arbitrárias, devem existir critérios que permitam distinguir o verdadeiro do falso, o correto do incorreto. Neste particular, conforme doutrina especializada⁴⁶, Gadamer não é muito explícito.

⁴⁴ Significa dizer que a experiência não se restringe a uma atividade do sujeito, mas se apresenta como uma atuação da própria situação sobre este sujeito, envolvendo-o sem muitas possibilidades de controle absoluto envolvendo seus resultados. Em face desta postura, Gadamer tem sido criticado como relativista, historicista e subjetivista.

⁴⁵ *Verdade e Método*, op. cit., p.403 (272 do original).

⁴⁶ Neste sentido, ver a excelente reflexão de HEKMAN, Susan J. *Hermenêutica e sociologia do conhecimento*. Lisboa: Edições 70, 1992, p.167 e seguintes. Para esta autora, Gadamer ensaia uma resposta a tal questão quando demonstra que os verdadeiros preconceitos utilizados na demarcação significativa destas opiniões podem distinguir-se dos falsos recorrendo aos sentidos partilhados em comum, que constituem a comunidade lingüística humana; eles são sempre auto-reflexivos, ou seja, revelam-se a nós mesmos.

Como contraponto das teorias desenvolvidas pelo autor alemão, entendemos que seria interessante, agora, avaliarmos que propostas a modernidade traz à hermenêutica e mesmo que concepção de hermenêutica alimenta o debate contemporâneo.

Por uma questão de necessidade circunstancial no âmbito deste ensaio, pretendemos recortar espacial e temporalmente a tarefa que nos propomos utilizando a crítica que Jürgen Habermas apresenta à proposta de Gadamer.

3.3 A hermenêutica crítica de Jürgen Habermas

Após o debate que se estabeleceu entre Gadamer e Betti no âmbito da hermenêutica, girando em torno da interpretação objetiva, um outro grande momento da filosofia alemã é a de Habermas e Gadamer.

Filósofo e sociólogo alemão, Habermas nasceu em Düsseldorf, em 1929, tendo trabalhado como professor de filosofia e de sociologia na Universidade de Heidelberg e na de Frankfurt, desde 1982, considerado por muitos teóricos contemporâneos como a grande figura da tradição filosófica que se inspira em Karl Marx e Hegel (tendo ganhado da cidade de Stuttgart, em 1973, o prêmio Hegel de filosofia) para uma interpretação sócio-histórica do mundo atual.

Mantendo a tradição da Escola de Frankfurt no sentido de se apresentar como um ferrenho crítico do cientificismo positivista, Habermas vai mais adiante do que Adorno e Horkheimer, sustentando que as mudanças necessárias à sociedade capitalista passam necessariamente por uma reflexão crítica sobre o mundo, donde funda sua doutrina da situação ideal de diálogo.

Assim, toda a ciência possui uma relação com o interesse, eis que estes fazem parte constitutiva do conhecimento e da razão. Para o pensador se distinguem três formas de interesses e, em razão disto, três classes de ciências: (1) as ciências empíricas – da natureza –, que seguem o interesse técnico da razão regulado pela objetividade; (2) as ciências histórico-hermenêuticas – do espírito, correspondendo ao interesse prático que se regula pela intersubjetividade; (3) as ciências emancipativas, que se vinculam ao interesse dito emancipador, à reflexão crítica.

Introduzindo o pensamento hermenêutico na metodologia das ciências sociais com o fito de demonstrar as deficiências das atuais abordagens

interpretativas, Habermas denuncia deficiências, para os fins hermenêuticos, dos posicionamentos de análises lingüísticas do tipo Wittgensteiniano vigentes à época, não aceitando a demarcação do sentido dos atos humanos a partir da expectativa de seu provocador, bem como sustentando o entendimento de que há implicações implicitamente objetivistas que residem na incapacidade de considerar agente e intérprete como parceiros numa situação dialógico-dialética.

É no texto *La Lógica de las Ciencias Sociales*⁴⁷, cuja primeira edição data de 1967, que surgem os primeiros argumentos de Habermas em direção a Gadamer. Tais argumentos iniciam pela crítica ao fato de que Gadamer reluta em enfrentar a natureza metodológica da hermenêutica, identificando efetivamente que a preocupação do autor de *Verdade e Método* é com relação à investigação do que sucede conosco, superior à nossa vontade e aos nossos atos. De outro lado, Habermas contrapõe a idéia de Razão ao que considera ser a naturalização da tradição e, concomitantemente, a reafirmação da autoridade. Esta naturalização se dá num processo de produção de sentido forjado no centro das relações de trabalho e poder em uma determinada sociedade que, em conjugação com a linguagem, constituem o contexto objetivo a partir do qual tem de ser entendidas as ações sociais⁴⁸.

Em outras palavras, a hermenêutica, com Habermas, transforma-se numa ciência social, sob a forma de uma crítica da ideologia, quando o sentido tradicional é interpretado em referência a determinados níveis de atuação na sociedade, isto é, o desenvolvimento econômico e as formas de poder existentes.

Em resposta a Habermas, Gadamer sustenta que a compreensão e a comunicação são modos de coexistência social que, em termos de formalização, evidencia a existência de uma comunidade de diálogo. Nada está isento nesta comunidade; nem a especialização da ciência moderna, nem as instituições políticas do poder e da administração existem à margem do meio universal da razão prática⁴⁹, porém, tudo está compreendido

⁴⁷ HABERMAS, Jürgen. *La Lógica de las Ciencias Sociales*. Madrid: Tecnos, 1991.

⁴⁸ HABERMAS, Jürgen. *La Lógica de las Ciencias Sociales...*, p.289. É de se notar que, ao conferir aos processos hermenêuticos uma base ontológica – de conteúdo pretensamente universalizante (principalmente com a função metateórica da hermenêutica), Gadamer é levado a menosprezar os fatores políticos e econômicos que podem limitar drasticamente o horizonte de alguns ou de todos os participantes no processo de interpretação dos atos da vida, principalmente lingüísticos.

⁴⁹ GADAMER, Hans-Georg. *Retórica, Hermenêutica e Ideologia*. In: *Hermenêutica Contemporânea*. Lisboa: Edições 70, 1990, p.222.

na linguagem. Desta forma, fica latente a rejeição de Gadamer da antítese abstrata entre razão e autoridade, reflexão e tradição.

O que Habermas vai insistir é que se impõe distinguir os limites do conhecimento hermenêutico (diz o autor que a consciência hermenêutica permanece incompleta enquanto não incluir a reflexão sobre os limites da compreensão hermenêutica) e, em segundo lugar, tentar de delinear, de forma pragmática, uma estrutura teórica nos termos da qual uma crítica da ideologia se pode tornar um empreendimento viável e justificável.

A mais moderna doutrina sobre o tema tem asseverado que um dos grandes temas levados à crítica por Habermas em torno de Gadamer é o que diz respeito ao fato deste ter se precipitado em rejeitar a tradição do Iluminismo, ou, em outros termos, negar a tradição da modernidade que começou com o iluminismo, talvez sintetizada na crença de que a Razão possa emancipar os seres humanos tanto do preconceito como das forças de dominação.

É assim que Habermas introduz a hermenêutica na metodologia das ciências sociais a fim de combater o objetivismo das abordagens científicas do universo social, buscando reconhecer que: (1) o hiato entre o sentido subjetivamente visado e o objetivamente concretizado não pode ser transposto, nem pelas ciências hermenêuticas, tampouco pelas empírico-analíticas; (2) a sua aparente irreconciliabilidade subjaz à tentativa de uma articulação dialética, uma vez compreendido que ambas representam modos de investigação legítimos.

A partir daqui, as abordagens hermenêuticas têm de considerar o discurso como sendo compreensível, entretanto, há padrões de comunicação sistematicamente distorcidos, que se repetem no discurso normal da cotidianidade. No âmbito desta cotidianidade, há a ideologia, responsável pela descrição ilusória de uma forma de existência social que se caracteriza, na verdade, pelo domínio de um estrato sobre o outro. Como diz Bleicher:

Agindo sob a influência do conhecimento falso, os membros da classe subjugada podem subordinar os seus interesses à continuação de um sistema social injusto, que pode ocultar as suas contradições através do véu das explicações pseudo-científicas e apelos emotivos a uma entidade mítica ou ideal cultural⁵⁰.

⁵⁰ BLEICHER, Josef. *Hermenêutica Contemporânea*. Op. cit., p.226.

Assim, a compreensão hermenêutica não pode abordar um assunto sem qualquer preconceito; ela pertence, prévia e inevitavelmente, ao contexto em que o sujeito que compreende adquiriu inicialmente seus esquemas interpretativos.⁵¹

O autor apresenta a hermenêutica como um mecanismo de formação e alteração de comportamentos orientadores de ações políticas e sociais, mediados pela linguagem, principalmente em sua dimensão retórica (enquanto arte de criar um consenso em questões que não é possível resolver através de raciocínio convincente), forjadora daquilo que Habermas chamará de um discurso convincente. Significa dizer que, decisões/comportamentos que orientam determinadas ações devem possuir motivações racionais, somente possíveis com base num consenso que é originado por um discurso convincente.

A produção destes discursos convincentes se dá no processo de tensão social que caracteriza as relações sociais contemporâneas, marcadas que estão pelo conflito de interesses sociais antagônicos e marginalizantes. Todavia,

Um requisito prévio formal para que isso suceda é uma estrutura da linguagem que torne possível a criação e a compreensão de um número infinito de frases, seguindo as regras gerais e baseando-se num número finito de elementos. Contudo, esta produtividade é extensiva não só à criação imediata de frases em geral, mas também ao processo longo de formação de esquemas interpretativos, que são formulados na linguagem do dia a dia e que permitem e avaliam também, previamente, a realização de experiências⁵².

Mostra o autor que estas experiências retóricas só têm sentido e significado no âmbito da interligação da linguagem com a praxis, o que significa reconhecer que a linguagem e a ação dos sujeitos da linguagem se interpretam mutuamente, como que num jogo de linguagem. É preciso,

⁵¹ HABERMAS, Jürgen. *A pretensão da hermenêutica à universalidade*. Lisboa: Edições 70, 1980, p.258.

⁵² HABERMAS, Jürgen. *A pretensão da hermenêutica à universalidade*. Lisboa: Edições 70, 1980, p.259. De uma certa forma, vamos encontrar na jurisprudência um bom exemplo de esquema interpretativo que visa não só avaliar como determinar a realização das experiências permitidas.

contudo, ficarmos atentos para o fato de que, a gramática dos jogos de linguagem, no sentido de uma práxis da vida, rege não só a combinação de símbolos, mas também a interpretação destes símbolos através de ações e expressões instituídas.⁵³

A partir destes postulados, Habermas vai procurar estabelecer alguns motivos pelos quais a hermenêutica se apresenta relevante para nosso tempo, dentre os quais, o que nos interessa para este ensaio: uma consciência hermenêutica nos faz relevar a figura do intérprete como produtor de conhecimento localizado espacial e temporalmente, tomando, pois, como pressuposto, que a objetividade da compreensão não pode ser garantida abstraindo de idéias pré-concebidas, mas apenas refletindo sobre o contexto da história que articula os sujeitos do conhecimento com o seu objeto.

Esta história é instituída, num sentido marxista lato, como quer Ricoeur, por ocasião do trabalho humano que ocorre em meio a uma dominação de uma classe por outra, exprimida, principalmente, pela ideologia⁵⁴. Este fenômeno se explicita na esfera da ação comunicativa, momento em que a linguagem é distorcida nas suas condições de exercício ao nível da competência comunicativa⁵⁵.

Veja-se que, estas distorções não provêm do uso como tal da linguagem, mas da sua relação com o trabalho e o poder, sendo desconhecidas dos membros da comunidade – ideologia. Para rompermos com esta dimensão ideológica da comunicação e da produção de conhecimento, mister é que percorramos processos explicativos e não apenas compreensivos, tarefa de uma hermenêutica crítica, fundada naquela idéia de ciência emancipativa referida anteriormente.

O caráter desta dimensão ideológica, para Habermas, é técnico-científico, o que significa reconhecer – para nosso estudo – que o Estado moderno já não está mais preocupado em representar os interesses de uma classe opressora, mas em eliminar as disfunções do sistema industrial; justificar a mais-valia, dissimulando os seus mecanismos. Importa reconhecer, também, que a ação mais impressionante a ser levada em consideração por esta

⁵³ Neste sentido ver HABERMAS Jürgen. *Conhecimento e Interesse*. Rio de Janeiro: Zahar Editores, 1980, p.221.

⁵⁴ RICOEUR, Paul. *Du texte à l'action: essais d'herméneutique*. Paris: du Seuil, 1990, p.352.

⁵⁵ Neste sentido, ver dois textos de HABERMAS, Jürgen. *Teoría y Praxis*. Madrid: Tecnos, 1992; e *Teoría de la acción comunicativa: complementos y estudios previos*. Madri: Catedra, 1997.

hermenêutica crítica é que o sistema de produção e de concentração de renda que anima o atual modelo de desenvolvimento econômico desenvolveu uma outra produtividade fundante, a da própria racionalidade, incorporada nas práticas cotidianas dos sujeitos de direito e das instituições, legitimando a manutenção e o crescimento deste modelo.

A hermenêutica habermasiana, pois, pressupõe uma realocização da razão humana, situando-a num contexto histórico, em que seja possível projetar uma situação ideal de existência e consenso. Para tanto, entende o autor alemão que é preciso redimir a razão, projetando-a numa relação com a factualidade da natureza exterior, com a subjetividade da natureza interior e com a materialidade da própria sociedade, deixando assim de se afigurar como um poder que destrói a capacidade crítica e que institucionaliza a dominação do homem sobre o homem.⁵⁶

O consenso pretendido por Habermas, como condição de existência democrática, se dá num plano objetivamente verificável, mas também subjetivamente definível. Significa dizer que o entendimento (hermenêutica) comunicativo requer uma base convencional que garanta as condições para o acordo intersubjetivo. Tal pacto semântico e pragmático imposto ao entendimento desejado deve incluir a possibilidade de suspender reflexivamente a adequação relativa aos padrões normais cotidianos e, mediante as condições do discurso ideal, chegar a um consenso lingüisticamente mediado.⁵⁷

O modelo comunicativo de ação em Habermas – a pragmática universal⁵⁸ – não se restringe às proposições da relação objetiva entre linguagem e mundo. Assim, as condições de validade dos proferimentos apontam para o possível e necessário consenso sobre o que é dito. Tal entendimento, portanto, é o mecanismo de coordenação da ação que ajusta os planos de ação e as atividades teleológicas dos participantes; através desse mecanismo, eles podem constituir uma interação, evitando a comunicação reduzida a simples conversação, isto é, não interativa.

⁵⁶ Neste sentido, ver duas obras excelentes: (1) ARAGÃO, Lucia Maria de Carvalho. *Razão comunicativa e teoria social crítica em Jürgen Habermas*. Rio de Janeiro: Tempo Brasileiro, 1992; (2) HERRERA, María. *Jürgen Habermas: moralidad, ética e política*. México: Alianza Editorial, 1995.

⁵⁷ PIZZI, Jovino. *Ética do Discurso: a racionalidade ético-comunicativa*. Porto Alegre: Edipucers, 1994, p.112.

⁵⁸ HABERMAS, Jürgen. *Teoría de la acción comunicativa: complementos y estudios previos*. Madri: Catedra, 1997, p.300.

Por fim, sem querer esgotar tal debate:

O âmbito da compreensão hermenêutica, que foi alargado em crítica não deve, conseqüentemente, estar ligado à esfera das convenções existentes numa tradição. Uma hermenêutica das profundezas, que adere ao princípio regulador do discurso racional, tem de procurar os vestígios históricos-naturais que ainda restam da comunicação distorcida e que estão ainda contidos nos acordos fundamentais e nas legitimações reconhecidas; e como também os pode lá encontrar, segue-se que qualquer privatização do seu esforço de esclarecimento e a limitação da crítica da ideologia à função de tratamento, tal como é institucionalizada na relação analista-paciente, seriam incompatíveis com o seu ponto de partida metódico.⁵⁹

A concepção de hermenêutica de Habermas sublinha ainda mais a natureza eminentemente política da compreensão e da produção do conhecimento, sempre associada ao contexto da tradição que ela se refere, bem como, assevera a impossibilidade de validação da interpretação da hermenêutica à margem de uma auto-reflexão de todos os participantes no seu processo constitutivo, ativa e passivamente.

REFERÊNCIAS

ARAGÃO, Lucia Maria de Carvalho. *Razão comunicativa e teoria social crítica em Jürgen Habermas*. Rio de Janeiro: Tempo Brasileiro, 1992.

BETTI, Emilio. *Teoria Generale della Interpretazione*. 02 volumes, Milão: Giuffrè, 1955.

_____. *A Hermenêutica como metodologia geral das Geisteswissenschaften*. Lisboa: Edições 70, 1990.

_____. *Lermeneutica storica e la storicità dell'intendere*. In: *Annali della Facoltà di Giuriprudenza dell'Università di Bari XVI*. Bari: Pádova, 1972.

_____. *Posizioni dello Spirito rispetto all'Oggettività*. Milão: Giuffrè, 1979.

⁵⁹HABERMAS, Jürgen. *A pretensão da hermenêutica à universalidade*. Lisboa: Edições 70, 1980, p.293.

- _____. *Teoria Geral do Negócio Jurídico*. 03 volumes, Lisboa: Almedina, 1974.
- BIANCO, Franco. *Il dibattito sullo storicismo*. Bolonha: Mollino, 1978.
- BLEICHER, Josef. *Hermenêutica Contemporânea*. Lisboa: Edições 70, 1990.
- CASSIRER, Ernst. *Filosofia da las formas simbólicas*. México: Fondo de Cultura Económica, 1989.
- CORETH, Eduardo. *Cuestiones fundamentales de Hermenêutica*. Barcelona: Herder, 1992.
- _____. *El problema da la conciencia histórica*. Madrid: Tecnos, 1995.
- FALCÃO, Raimundo Bezerra. *Hermenêutica*. São Paulo: Malheiros, 1998.
- GADAMER, Hans-Georg. *El giro hermenêutico*. Madrid: Catedra, 1997.
- _____. *Verdade e Método*. Rio de Janeiro: Vozes, 1997.
- _____. *Retórica, Hemenêutica e Ideologia*. In: *Hermenêutica Contemporânea*. Lisboa: Edições 70, 1990.
- GUERRERA, Francisco. *El pensamiento alemán contemporáneo*. Salamanca: Esteban, 1995.
- HABERMAS Jürgen. *Conhecimento e Interesse*. Rio de Janeiro: Zahar Editores, 1980.
- _____. *A pretensão da hermenêutica à universalidade*. Lisboa: Edições 70, 1980.
- _____. *La Lógica de las Ciencias Sociales*. Madrid: Tecnos, 1991.
- _____. *Teoría y Praxis*. Madrid: Tecnos, 1992.
- _____. *Teoría de la acción comunicativa: complementos y estudios previos*. Madrid: Catedra, 1997.
- HEKMAN, Susan J. *Hermenêutica e sociologia do conhecimento*. Lisboa: Edições 70, 1992.
- HERRERA, María. *Jürgen Habermas: moralidad, ética e política*. México: Alianza Editorial, 1995.
- _____. *Interpretazione della legge e degli atti giuridici*. Milão: Giuffrè, 1979.
- LAPOINTE, Raymond. *Les trois dimensions de l'Herméneutique*. Paris: Plon, 1983.
- MORATÓ, Jordi Cortés. *Diccionario de Filosofía*. Barcelona: Herder S/A, 1998.
- NEGRI, Antonio. *Saggio sullo sotricismo tedesco – Dilthey e Meinecke*. Milão: Ravina, 1979.

PALMER, Richard. *Hermenêutica*. Lisboa: Edições 70, 1989.

PIZZI, Jovino. *Ética do Discurso: a racionalidade ético-comunicativa*. Porto Alegre: Edipucrs, 1994.

RICOEUR, Paul. *Du texte à l'action: essais d'herméneutique*. Paris: du Seuil, 1990.

RIU, Antoni Martinez. *Diccionario de Filosofia*. Madrid: Herder, 1997.

VATTIMO, Gianni. *La fine della modernità*. Milano: Garzanti Editore, 1995.