

---

## TRADIÇÃO E AUTORIDADE NA HERMENÊUTICA DE HANS-GEORG GADAMER

Gabriela Miranda Zabeu

### **Resumo:**

Esse artigo visa apresentar dois conceitos fundamentais para a compreensão da hermenêutica filosófica de Hans-Georg Gadamer, a saber, os conceitos de tradição e autoridade. Estes serão desenvolvidos no horizonte gadameriano de investigação e, a seguir, confrontados com as críticas de Jürgen Habermas, filósofo que possui um histórico significativo de debates com Gadamer. Deste modo, o intuito do texto é elucidar e enfatizar a posição gadameriana frente às críticas de Habermas.

**Palavras-chave:** Hermenêutica; tradição; autoridade; Gadamer; Habermas

### **Abstract:**

*This article presents two fundamental concepts for understanding the philosophical hermeneutics of Hans-Georg Gadamer, the concepts of tradition and authority. These will be developed on the gadamerian inquire horizon and then confronted with the critics of Jürgen Habermas, a philosopher who has a significant history of debates with Gadamer. The purpose of the text is to clarify the position of Gadamer face of the habarmesian critics.*

**Keywords:** *Hermeneutics; tradition; authority; Gadamer; Habermas*

## 1. Apontamentos Preliminares

Hans-Georg Gadamer, em *Verdade e Método*, mostra que compreender é sempre um processo que se dá no entremeio entre passado e presente, projetando o existente humano; um processo que abarca num único horizonte a tradição e a situação na qual se encontra aquele que compreende, na tensão que se dá entre sua pertença a essa tradição e o que foi dito (a fala da tradição na objetividade de sua distância). É nesse sentido em que se fala de *ser histórico*, quer dizer, o existente humano que é sempre seu passado e o passado que se conserva enquanto tradição, e que é também projeto, o se fazer, fazendo história. Mas 'passado' aqui não se compreende como algo dado, estagnado; ao contrário, as experiências passadas e a tradição são atuantes no existente humano em cada situação em que ele se encontra na vida, mantendo, assim, uma relação significativa com seu projeto, seu futuro.

Ao reconhecer a importância fundamental da tradição na compreensão humana, Gadamer não a concebe enquanto uma continuidade histórica natural, no sentido de um progresso histórico (como concebida pela concepção historicista<sup>1</sup>), mas nota que em cada época são adotadas concepções distintas, muitas vezes excludentes entre si, não compondo necessariamente um todo harmônico, mas que somente pode ser vista enquanto unidade pela *consciência histórica* (*geschichtliches Bewußtsein*): uma consciência atenta que percebe a atuação constante da história sobre si e que, por conseguinte, visa pôr em evidência os efeitos históricos que agem sobre sua compreensão (PALMER, 1999). A consciência histórica percebe, assim, que sua relação com o passado é algo dinâmico, de modo que ela se encontra enquanto pertencente e participante da tradição, projetando-se, a cada vez, a partir de seus efeitos, preconceitos oriundos dela e conservados por ela, assumido-os ou combatendo-os.

---

<sup>1</sup> Vale observar que o tempo concebido pela concepção historicista, como uma sucessão de fatos concatenados, faz parte da tradição, mas que a relação do existente humano com a história é dinâmica, dá-se na temporalidade. Ao se conceber o tempo deste modo, é importante ter em vista o rompimento com a ideia de *progresso* (como é concebida no atual mundo dominado pela consciência técnico-científica). As concepções mais recentes não podem ser consideradas meramente 'melhores' que as do passado, pois cada concepção diz respeito à sua época, às questões próprias de uma *situação histórica*. Assim, nenhuma perspectiva pode ser considerada privilegiada quando se trata da interação de diferentes perspectivas. Por isso, no âmbito de uma hermenêutica filosófica não se fala em termos como 'melhor' ou 'pior' (como no sentido de um progresso ou evolução histórica), mas de outros, como *estreiteza e ampliação de horizontes* de compreensão, na historicidade.

Segundo Gadamer, a tradição é permeada por *preconceitos* (*Vorurteile*), os quais são a condição de cada movimento compreensivo, constituindo, no modo de ser do existente humano, sua abertura e projeção ao mundo<sup>2</sup>. Nesse sentido, aquele que reconhece sua historicidade, reconhece os limites de toda compreensão e o fato de haver preconceitos permeando tudo quanto concebe – o que o direciona à uma relação especulativa com o passado e com os outros a partir de suas opiniões já consolidadas, dando abertura a possibilidade de provocar grandes rupturas e mesmo de conservar suas opiniões vigorosamente.

Assim, “o que satisfaz a consciência histórica é sempre uma pluralidade de vozes nas quais ressoa o passado. O passado só aparece na diversidade dessas vozes” (GADAMER, 1999, p. 353, trad. minha) com as quais é preciso travar um *diálogo*, por onde o existente humano busca reconhecer a tradição em sua própria historicidade, participando dela por sua compreensão. Pois, ao nos voltarmos para a tradição em seu caráter histórico não a compreendemos meramente enquanto um objeto de investigação que seja possível conhecer completamente e do qual temos de extrair 'a verdade'; mas por ela “realizamos nossas experiências históricas, na medida em que permite que ouçamos cada vez uma nova voz que ressoa o passado”, que a cada vez nos mostra seu sentido, ressignificado por nossa compreensão<sup>3</sup> (GADAMER, 1999, p. 353, trad. minha).

## **2.Tradição e autoridade no horizonte da hermenêutica**

Gadamer, em *Verdade e Método*, explora uma fonte de preconceitos provinda do pensamento próprio que se consagrou no Iluminismo, a saber, o que diz respeito as

---

<sup>2</sup> Nesse sentido, a tradição e seus preconceitos não são algo que uma pessoa possa meramente aceitar ou recusar por determinado uso adequado de sua racionalidade, pois apesar de poder se posicionar frente ao que do passado lhe chega compreensivelmente, sempre haverá preconceitos agindo sobre ela em suas relações no mundo, muitos deles ocultos. Os preconceitos ultrapassam qualquer pretensão de domínio racional sobre eles; sempre atuantes na compreensão humana, só podem ser vislumbrados a partir da própria historicidade, das experiências de vida que o existente humano tem ao se relacionar com os outros, que destacam por vezes um ou outro preconceito.

<sup>3</sup> *A consciência histórica encontra-se no acontecer da tradição (Überlieferungsgeschehen)* e, nesse sentido, não há, por exemplo, um leitor que leia um texto e o tome simplesmente no que ele diz (de modo neutro); aquele que lê encontra-se dentro do sentido que percebe, ele próprio pertence ao texto que compreende – o que é claro, por exemplo, para um historiador que sabe que ao se voltar para determinado momento histórico e buscar compreendê-lo a partir de sua situação (permeada pelos efeitos da própria história), está projetando sua própria interpretação que, ao mesmo tempo, se incorpora na tradição pelo seu legado (GADAMER, 1999).

concepções de *tradição* (*Tradition, Überlieferung*) e de *autoridade* (*Autorität*) instauradas a partir de Descartes. De acordo com Gadamer, na época, tradição e autoridade são combatidas enquanto falsas e prévias aceitações, devendo ser recusadas “como fonte dos erros no uso da razão” (GADAMER, 1999, p. 346, trad. minha). A posição tomada pelo pensamento iluminista encontra seu fundamento na denúncia de um uso inadequado da razão, ou seja, na acusação de a autoridade e a tradição tomarem lugar do juízo próprio, enquanto preconceito que, uma vez consolidado, vigora inconscientemente impedindo o conhecimento.

Mas isso, como aponta Gadamer, não exclui o fato de a autoridade e a própria tradição poderem também ser fontes de verdade, o que parece ter sido ignorado pelo Iluminismo. Nesta época, os próprios conceitos foram deturpados em vista do ideal de razão subjetiva. A autoridade provinda da tradição fora considerada em direta oposição à liberdade e à racionalidade, no sentido de impor uma espécie de obediência cega a preconceitos subsumidos a despeito de qualquer apropriação legítima, como o conhecimento deliberado do que incita tal autoridade – tal abordagem é bem conhecida na crítica às ditaduras modernas no campo ético-político<sup>4</sup> (GADAMER, 1999).

Porém, a essência da autoridade não é isso. [...] a autoridade das pessoas não tem seu fundamento último num ato de submissão e de abdicação da razão, mas num ato de reconhecimento e de conhecimento: reconhece-se que o outro está acima de nós em juízo e perspectiva e que, por consequência, seu juízo precede ou tem primazia em relação ao nosso próprio juízo. A autoridade não se outorga, mas deve ser adquirida, e se alguém quer apelar a ela, esta tem que ser alcançada. Ela repousa sobre o reconhecimento e, portanto, sobre uma ação da própria razão que, tornando-se consciente de seus próprios limites, atribui ao outro uma visão mais acertada (GADAMER, 1999, p. 347, trad. minha).

O preconceito próprio da *autoridade*, portanto, é legitimado no reconhecimento da opinião do outro e no reconhecimento dos próprios preconceitos que permeiam toda compreensão, o que ocorre quando realmente se respeita a autoridade daquele ao falar sobre determinado tema (e não quando meramente alguém se submete à coerção, por exemplo, provinda de um autoritarismo). Aquele que coage, que impõe autoridade, não

---

<sup>4</sup> Habermas tem muitas considerações e críticas a este respeito, além de em outras publicações, em *Dialética e Hermenêutica* (1987). No entanto, suas críticas diretas a Gadamer, as quais são desenvolvimentos próprios de interesses habermasianos, provém de uma interpretação inapropriada dos conceitos de *Verdade e Método*, uma vez que são tomados fora do âmbito ontológico e transpostos pro âmbito ético-político sem uma compreensão plena das implicações de tal tradução. Piercey faz considerações relevantes em *Ricoeur's account of tradition and the Gadamer-Habermas debate* (2004), Mootz também em *Gadamer's rhetorical conception of hermeneutics as the key to developing a critical hermeneutics* (2008) e Roberto Wu em *O abismo sob a ponte: os limites da controvérsia entre Gadamer e Habermas* (2012).

tem autoridade (não é respeitado, mas temido). “A autoridade certamente não é uma coação externa”, mas o que se legitima a si mesma por permear profundamente “os costumes comuns, práticas comuns, legislações, revoluções, e assim por diante”, sendo “capaz de resistir à força destrutiva da crítica de tal modo que, finalmente, seja aceita pelos membros da sociedade” (GADAMER & DOTTORI, 2006, p. 85, trad. minha).

Nesse sentido, o que Gadamer compreende por autoridade não se coloca à frente de toda opinião ou crítica, mas se encontra aberta a novas compreensões no movimento próprio da existência humana (como as leis e visões de mundo nas diferentes épocas). O existente humano pode pensar diferente do que lhe chega pela tradição, assim como pode se posicionar frente à autoridade (seja de um superior ou de uma corrente de pensamento que se estabelece com autoridade historicamente); o que o existente humano não pode é não levá-las em consideração, o que seria ignorar aspectos fundamentais de sua compreensão de mundo, a qual se encontra situada no horizonte da tradição e dos outros com quem pode estabelecer um diálogo, uma vez que reconhecidos em seu horizonte, isto é, no saber que o pode ampliar. A tarefa hermenêutica, nesse sentido, implica saber projetar sobre certos preconceitos e autoridades a luz adequada, reconhecendo quais são e quais não são apropriados à situação em que o intérprete se encontra (WEINSHEIMER, 1985).

Assim, as implicações de conceder autoridade a alguém em determinado assunto não provém de uma arbitrariedade irracional, mas de algo que de princípio pode e deve ser compreendido. Seu fundamento é “um ato da liberdade e da razão, que concede autoridade ao superior” (seja um educador, um chefe de estado, um crítico de arte, etc.), “basicamente porque este tem uma visão mais ampla” da questão em jogo (GADAMER, 1999, p. 348, trad. minha). No entanto, é claro que, por exemplo, o educador inculca preconceitos legitimados por sua pessoa, e que a validade destes requer uma disposição para com ele e com o que ele diz. Mas é justamente por isso que se convertem em preconceitos objetivos, quer dizer, os preconceitos operam pela disposição para com o que é dito sobre o tema em questão (a interpretação deste que é apresentada pelo educador) – o que poderia se dar também “por outros caminhos”, outras fontes, “por exemplo, por bons motivos apresentados pela razão” (GADAMER, 1999, p. 348, trad. minha).

Ademais, a crítica de Gadamer ao Iluminismo trata da noção de que há certas coisas consagradas pela tradição e seus preconceitos, e que estas determinam o pensamento e o comportamento do existente humano sem que este precise reconhecer explicitamente a autoridade da opinião de uma pessoa. Pois no modo próprio da tradição a autoridade é *anônima*. A autoridade toma força e acontece na tradição da qual todos são participantes, de modo que o existente humano, ser histórico e finito, pode se autodeterminar livremente perante a mesma, mas não no sentido de criar e estabelecer, através de um discernimento estritamente racional, por exemplo, seus costumes e crenças (GADAMER, 1999). Na verdade, a tradição se funda espontaneamente sendo *cultivada* na liberdade com que a história se vai formando, no modo como os existentes humanos se relacionam entre si, através de cada movimento compreensivo realizado em suas vidas, em suas experiências próprias, projetadas historicamente (o que sempre ultrapassa um domínio estritamente racional de tal ocorrência). Como salienta Gadamer, toda educação repousa nesta base, por onde “nos educamos a nós mesmos” e “o chamado educador participa somente, por exemplo, como maestro”, “com uma modesta contribuição”, embora relevante pela transmissão ser evocada por sua voz, como um regimento que faz movimentar o pensamento sobre o que é abordado, mostrando o tema sob aspectos que se revelam a partir de cada interpretação (GADAMER, 2000, p.15, trad. minha).

Deste modo, consideramos *tradição* tudo o que chega ao existente humano pela e na linguagem; o que foi cultivado e atravessou gerações, os preconceitos (legítimos e ilegítimos, descobertos e ocultos), a história e seus efeitos. Assim, tradição é essencialmente *conservação* e está sempre atuante nas mudanças históricas e em todo compreender, projetando o existente humano na medida em que se dá como acontecimento em uma situação concreta – quando há compreensão, há relação vital no trato com a tradição<sup>5</sup>. Portanto, conservação é também um ato da razão, embora não compreendida no sentido tradicional (como capacidade de uma subjetividade), mas enquanto *consciência participante de uma tradição vinculante*.

---

<sup>5</sup> O acontecer da tradição na situação concreta em que o existente humano se encontra dá-se enquanto um evento que irrompe e se mostra em sua verdade. Nesse sentido, compreender a tradição já é participar dela, pois na dinamicidade do ser histórico, a tradição se apresenta a cada vez em que este se relaciona com ela, a cada atualização de sua compreensão.

No entanto, a tradição se caracteriza por não atrair atenção sobre o que lhe é essencial: a conservação. Aquilo que se conserva mediante os movimentos históricos não se evidencia como, por exemplo, as grandes inovações tecnológicas, descobertas científicas e momentos de grandes rupturas políticas ressaltadas ao longo da história. Por essa razão não lhe damos a devida atenção, ignorando o elo fundamental, propriamente ontológico, que nos constitui seres históricos. Pois, “inclusive quando a vida sofre suas transformações mais tumultuadas, como ocorre em tempos revolucionários, em meio à suposta mudança de todas as coisas, do antigo se conserva muito mais do que se poderia crer, integrando-se com o novo numa nova forma de validade” (GADAMER, 1999, p. 350, trad. minha).

Nesse sentido, pode-se dizer que a conservação da tradição se apresenta enquanto um momento de liberdade da própria história tanto quanto os momentos de destruição ou de inovação. Pois o que é conservado pela tradição resiste. Por um lado, resiste a toda dúvida ou crítica e, por outro, a qualquer inércia ao longo da história. Sendo cultivada e assumida nas práticas cotidianas, a tradição segue determinando amplamente as instituições e comportamentos, atuando inclusive sobre os interesses do saber humano em geral. A hermenêutica de Gadamer, deste modo, mostra que somente nos confrontando com a tradição mantemos o que é digno de ser preservado, ao passo que também a transformamos; pois “encontramo-nos sempre em tradições” não por uma 'inserção' objetiva, já que não se trata de “um comportamento objetivador” mas sempre de “algo próprio” (GADAMER, 1999, p. 350, trad. minha). Somente conscientes de nossa própria historicidade compreendemos que desde sempre nos encontramos na tradição enquanto participantes.

Com isso, vemos que a concepção iluminista que levou a tradição ao descrédito fica muito “aquém de seu verdadeiro ser histórico”, ignorando os fundamentos de toda compreensão humana (GADAMER, 1999, p. 350, trad. minha). Como indica Weinsheimer, o preconceito, oriundo do Iluminismo, prejudicial à compreensão é o preconceito que obscurece nossos próprios preconceitos, atuantes em todo pensar, em todo agir, em toda orientação ao saber (WEINSHEIMER, 1985). Pois, aquele que julga se encontra implicado no sentido que compreende, já sempre tendo preconceitos provindos de uma tradição e de certa autoridade agindo sobre ele. Por conseguinte, um

suposto sujeito 'neutro' como fora concebido pelo pensamento moderno, com um olhar objetivo sobre as coisas, é algo ilusório.

Devemos, portanto, reexaminar a relação que temos com nosso passado, com a história que é nossa herança: “a tradição fornece um fluxo de concepções no interior do qual nos situamos e devemos estar preparados para distinguir entre pressupostos que dão fruto e outros que nos aprisionam e nos impedem de pensar e de ver” (PALMER, 1999, p. 187). É nesse sentido que se torna uma exigência hermenêutica “voltar o olhar uma vez mais ao passado. Pois todo olhar que retorna à profundidade histórica de nosso presente aprofunda a consciência de nosso horizonte conceitual hoje já sedimentado em nós” (GADAMER, 2010, p. 15).

### **3. A posição de Gadamer frente ao debate com Habermas**

Em *Verdade e Método* vemos que a linguagem e o diálogo ocupam o núcleo da hermenêutica filosófica de Gadamer. Deste modo, entende-se que a compreensão se realiza na linguagem por uma experiência dialógica, pelo encontro com o outro em uma relação temporal de sentido, na realização da fusão de horizontes. Ao mesmo tempo, na explicitação da estrutura da compreensão feita por Gadamer, nota-se que aquilo que se oculta e se revela na linguagem se apresenta para a reflexão com dificuldade: “é como refletir sobre o jogo quando se está jogando” (ROHDEN, 2005, p. 224). Pois a linguisticidade, o caráter de linguagem da compreensão, está tão vinculado ao nosso pensar que em sua realização nos é pouco objetiva: a linguisticidade se oculta, encobre em si mesma o seu verdadeiro ser. Todavia, nos é tão natural buscar proximidade à obscuridade da linguagem como nos é natural pensar (GADAMER, 1999).

A dificuldade se encontra em penetrar tão profundamente a estrutura do ser linguístico como fez Gadamer, apropriando-se das palavras com tamanha desenvoltura para a explicitação do modo como se constitui o sentido de tudo o que é. Por tomar para a si tão difícil tarefa, Gadamer é mal compreendido por seus leitores, pois o desdobramento que faz da estrutura da compreensão se apresenta de modo um tanto obscuro para quem parte de concepções metafísicas tão consolidadas pela tradição filosófica.



Um dos notáveis leitores de Gadamer que se destaca por tão próxima relação com ele é Jürgen Habermas. Habermas reconhece Gadamer enquanto aquele filósofo caracterizado por lançar pontes e superar distâncias (*überbrücken*): "a distância entre disciplinas" como as da ciências do espírito com relação a filosofia, "a distância temporal que separa gerações posteriores dos textos da tradição", "a distância entre as diferentes línguas" e, ainda, afirma reconhecer "a distância que a violência (*Gewaltsamkeit*) de um pensamento radical engendra" (HABERMAS, 1987, p. 74, grifo meu). Entretanto, grande é a controvérsia de suas críticas à hermenêutica filosófica, o que nos faz questionar se de fato Habermas alcançou o pensamento radical de uma ontologia hermenêutica da compreensão, o que é posto em questão a partir de sua leitura de alguns conceitos que Gadamer desenvolveu.

Como veremos, o discurso habermesiano parte de pressupostos de uma metafísica da subjetividade e suas concepções pertencem essencialmente ao âmbito ético-político e não compreendem, em si, o âmbito mais amplo de uma ontologia como desenvolvida por Gadamer. Assim, por uma interpretação inapropriada dos conceitos de *Verdade e Método* tomados fora do âmbito ontológico e transpostos pro âmbito de sua própria investigação sem uma compreensão plena das implicações de tal tradução, Habermas acusa "a hermenêutica filosófica de ser incapaz de oferecer uma ruptura com as forças coercitivas que se perpetuam ideologicamente" (WU, 2012, p. 226). De acordo com ele, a hermenêutica de Gadamer ignora determinadas forças que dominam as pessoas através de uma comunicação sistematicamente distorcida.

Com esse argumento, Habermas entende que a pretensão de universalidade da hermenêutica não se sustenta, buscando, assim, traçar seu limite a partir dos problemas que ela supostamente não resolveria, como as distorções das sociedades contemporâneas, a saber, o que os diversos mecanismos de manipulação considera desvio. A tese de Habermas, nesse sentido, funda-se em uma crítica da ideologia imposta por esses mecanismos repressores; uma crítica que visa libertar as pessoas reprimidas das forças que as coagem sem que elas estejam conscientes disso. Habermas afirma que este ponto teria escapado a Gadamer, uma vez que a hermenêutica filosófica busca reabilitar os preconceitos e a autoridade da tradição, o que, segundo ele, é uma submissão aos mesmos mecanismos repressores que ele visa combater, já que as ideologias são perpetuadas também, e com grande força, via tradição.

Entretanto, para Gadamer a criticidade proposta por Habermas já se encontra no diálogo (WU, 2012). Pois, o diálogo exige, enquanto condição constitutiva para que se realize a fusão de horizontes, um senso crítico dos envolvidos nele. A abertura ao outro, o ouvir, é tão fundamental quanto um se posicionar e se apropriar do que é dito pelo outro – apropriação que é interpretação, o que envolve a reflexão crítica e não uma mera passividade a respeito do que o outro diz; só assim os envolvidos no diálogo podem compartilhar o sentido que se apresenta, na interação dos horizontes compreensivos.

Seguindo o horizonte aqui traçado, para que se compreenda o debate que se instaurou entre estes dois grandes filósofos, será preciso a retomada de alguns conceitos gadamerianos desenvolvidos em *Verdade e Método*. A seguir, serão apresentados alguns dos pressupostos fundamentais da ontologia de Gadamer e a compreensão habermesiana dos mesmos; ademais, serão apontadas algumas críticas de Habermas à hermenêutica filosófica a fim de que se mostre o horizonte de compreensão no qual elas se encontram situadas – o que será indicado com o auxílio de alguns comentadores deste debate.

Para Gadamer, a estrutura da compreensão é como um círculo hermenêutico que se movimenta entre o que o existente humano já tem dado enquanto uma compreensão prévia que se formou ao longo tempo (os preconceitos oriundos da tradição na qual ele se encontra) e o se lançar a novas compreensões, pelas investigações e experiências que proporcionam os "insights" à compreensão e que a lança além dos próprios preconceitos – o que se dá através do diálogo. Nesse sentido, tanto o que se tem enquanto preconceito quanto o que se abre a compreensão humana (na abertura possibilitada pelo existente humano que questiona e quer ampliar seu entendimento sobre as coisas), são dimensões que se modificam mutuamente numa relação de co-dependência. Sem os preconceitos não poderia se dar compreensão; sem a abertura a horizontes compreensivos, o que se tem enquanto compreensão prévia não poderia ter se formado. Com isso, "estar situado em uma tradição não é um obstáculo para a investigação" daquilo que se procura compreender, "mas a condição de sua possibilidade" (PIERCEY, 2004, p.261, trad. minha).

Ademais, isso que nos constitui e que chamamos de tradição possui uma autoridade que permite com que os próprios preconceitos se estabeleçam nas compreensões de mundo, pelo menos inicialmente; caso contrário, qualquer investigação acerca das coisas seria impossível; pois, se as próprias coisas constituem-

se já enquanto algo para nós, pelos preconceitos que temos a respeito delas, como seria possível uma investigação a respeito de algo sem os preconceitos, ou seja, sem já pré-conceber a existência das coisas a partir de uma perspectiva, de uma compreensão prévia? Toda compreensão envolve, assim, um sentido prévio dado pela tradição e a modificação dele. E "isso não é dizer que nós não podemos criticar a tradição. Mas que a crítica à tradição tem de ser entendida enquanto uma interpretação dela e, de certo modo, um outro jeito de pertecer a ela"; nesse sentido, "a crítica não é um obstáculo à tradição, mas depende dela" assim como nossa participação nela depende da crítica (PIERCEY, 2004, p. 261, trad. minha).

Habermas, entretanto, não reconhecera, num primeiro momento, o caráter crítico da hermenêutica, concebendo-a enquanto uma interpretação 'respeitosa' da tradição que não suspeita de seu poder ideológico. Nesse sentido, os preconceitos e a autoridade da tradição são concebidos enquanto engrenagens de mecanismos de poder que atuam sobre a compreensão das pessoas, o que, por conseguinte, faria com que toda investigação humana tivesse um cunho ideológico e fosse guiada por interesses impostos por esses mecanismos de manipulação. Assim, uma vez que o existente humano se relacione com a tradição como concebe Gadamer, ele não teria a possibilidade de tomar consciência de que está sendo manipulado, pois os preconceitos e a autoridade são concebidos por Habermas enquanto o que se impõe impossibilitando a reflexão crítica.

A aposta de Habermas é a de que, uma vez que nossos interesses já se encontram direcionados ao que fora imposto, inclusive, pela tradição, sejamos emancipados por uma crítica que visa romper com as forças coercitivas que se perpetuam ideologicamente. Com a *crítica da ideologia*, concebida por uma disciplina que Habermas nomeia de uma 'ciência social crítica', ele quer revelar a comunicação distorcida, responsável pela perpetuação das ideologias nas massas. Com isso, ele visa "trazer à luz as ideologias que governam os supostos pontos de vista desinteressados das investigações teóricas" com o objetivo de liberar as humanidades (as ciências do espírito) das bases ideológicas perpetuadas via tradição, emancipando o interesse que guiará suas investigações futuras (PIERCEY, 2004, p. 262, trad. minha). Essa posição, como se pode notar, pretende tirar da hermenêutica sua universalidade e negar a própria ontologia da compreensão como a concebe Gadamer.

A ciência social crítica não somente toma o que o passado legou a ela. Seu objetivo é expor o elemento ideológico atuante na tradição, criticar e remediar a violenta comunicação distorcida que o passado transmitiu. Resumidamente, a tarefa desta esfera é realizar a *crítica da ideologia*. E a crítica da ideologia, Habermas argumenta, é incompatível com a insistência de Gadamer na universalidade da hermenêutica (PIERCEY, 2004, p. 262, trad. minha).

Deste modo, a argumentação habermesiana põe os preconceitos fundantes da consciência histórica contra o poder da reflexão, a qual, segundo Habermas, tem de rejeitar o que lhe chega pela voz da tradição a fim de quebrar forças dogmáticas, emancipando-se. Nesse sentido, contrariando as afirmações de Gadamer, Habermas compreende tradição e conhecimento enquanto coisas distintas e não solidárias – já sabemos da resposta de Gadamer a este respeito, no tópico anterior vimos que tradição e autoridade se fundam num ato da razão (de reconhecimento e conhecimento), embora não compreendido no sentido tradicional.

O horizonte de compreensão de Habermas, nesse sentido, limita-se à negação da tradição e ao não reconhecimento de que ela carrega preconceitos legítimos e produtivos para a compreensão humana, o que Gadamer salienta enquanto condição mesma de toda reflexão e de todo conhecimento, uma vez que o existente humano se abra ao diálogo com os outros. Pois, no diálogo com as diferentes vozes da tradição (seja por textos ou obras do passado) ou com os outros existentes humanos (onde a tradição também atua), o existente humano tem a possibilidade de repensar questões fundamentais que constituem seu ser no mundo, como os preconceitos inculcados pelos mecanismos de dominação – e isso inclui um caráter crítico. Assim,

Habermas está errado ao equiparar tradição com uma simples, irrefletida apropriação do passado. Hermenêutica e crítica não são opostas. Ao contrário, a hermenêutica da tradição pode (e de fato *deve*) conter um momento crítico. Participar da tradição não é aceitar o passado passivamente, mas se apropriar dele criticamente. Assim como a crítica da ideologia precisa de hermenêutica, a hermenêutica precisa de crítica (PIERCEY, 2004, p. 265, trad. minha).

Mas, para Habermas, a tarefa emancipatória que ele concebe enquanto objetivo das ciências sociais e políticas, a saber, a superação das forças que coagem a sociedade pela reflexão crítica, não é atendida pela hermenêutica. Em parte por conta da reabilitação da autoridade da tradição. No entanto, como foi visto,

[...] para Gadamer, a autoridade não está relacionada ao poder coercitivo, mas tão somente ao conhecimento e ao reconhecimento. [...] O argumento gadameriano consiste em que, de qualquer modo, é preciso levar a autoridade em consideração, pois há um saber nela que

outro não possui [...], visto que a sua situação inicial de compreensão era naquele momento muito limitada para poder enxergar alguns pontos (WU, 2012, p. 233)

Nesse sentido, a hermenêutica de Gadamer deve ser entendida enquanto uma práxis compreensiva que consista "em ganhar um horizonte mais amplo na conversação [no diálogo] com os outros, especialmente aqueles que podem ser reconhecidos em seu saber" (WU, 2012, p. 233-234, grifo meu). Com isso, o que Gadamer apresenta enquanto uma análise de conceitos que revela a dimensão ontológica e factual da tradição em seu vir à palavra, em sua atualização experiencial realizada pelo diálogo que o existente humano estabelece com o que lhe chega do passado, Habermas tomou enquanto um posicionamento ôntico a favor ou contra algo (WU, 2012). Entretanto, pelo modo como Gadamer apresenta a tradição, vê-se que a existência da autoridade não pressupõe que alguém seja a favor ou contra ela; em seu discurso ele pretende realmente mostrar o modo como a tradição acontece na compreensão humana, o que é anterior a qualquer julgamento de aceitação ou oposição a ela. A tradição é apresentada na hermenêutica de Gadamer relacionada com a maneira "*como* nós compreendemos, o *modo* pelo qual pensamos" (PIERCEY, 2004, p. 268, trad. minha). A tradição, portanto, não é um instrumento pelo qual determinados conteúdos são transmitidos a nós em contextos particulares, em termos de *o que* é transmitido, em sentido de um comunicar significados objetivos preexistentes.

Deste modo, nota-se que Habermas concebe o legado da tradição em termos de um 'depositório' de conteúdos que, em determinadas situações, podem ser meramente impostos, algo que ressoa como uma voz que coage via autoritarismo – concepção esta completamente outra da apresentada pela hermenêutica filosófica. Quando Gadamer mostra a incorporação da tradição em nosso ser, ele não está falando a respeito de uma submissão ao tradicional, mas que é preciso que se busque, constantemente, uma consciência histórica capaz de perceber sua atuação em nós, para que participemos dela – o que certamente traz mudanças (GADAMER, 2004). Paul Ricoeur (1991) faz considerações precisas sobre esse embate, mostrando a incoerência dos argumentos habermesianos, pois que a crítica da ideologia não pode ser destacada dos pressupostos da hermenêutica filosófica que Habermas busca tanto sabotar.

De acordo com Robert Piercey, Ricoeur argumenta que "a crítica da ideologia é inteligível somente sobre uma base que se incorpore na tradição", pois "a crítica tenta

expor distorções na comunicação e liberar a humanidade delas"; mas Habermas persegue uma "comunicação que é livre de distorções como um ideal regulativo a ser perseguido, contudo esse ideal nunca é encontrado na experiência" (PIERCEY, 2004, p. 264, trad. minha). Tal ideal não só não é encontrado na experiência como nunca será. A hermenêutica filosófica ensina que não existe neutralidade possível na apreensão daquilo que vem à fala pela e na linguagem – quem fala e quem escuta, o escritor e o leitor, o comunicante e o comunicado, encontram-se sempre implicados no sentido do que vem à fala na situação em que se encontram – e, com isso, mal-entendidos sempre ocorrerão (daí o esfoço hermenêutico para se chegar ao entendimento). O próprio surgimento da hermenêutica se deve ao reconhecimento dos mal-entendidos, na busca por, a cada vez, fazer o dito compreensível. Deste modo, uma crítica que revele a ideologia em que se assenta determinadas compreensões e seus preconceitos deve se dar a partir da própria práxis da vida incorporada na tradição, pela relações comunicativas entre existentes humanos.

Ademais, sobre a questão da dominação é preciso fazer mais alguns apontamentos ao que se refere à própria linguagem. De acordo com Habermas, "linguagem *também é médium* de dominação e de poder social. Ela serve à legitimação de relações de violência", de modo que "a linguagem *também é ideológica*" (HABERMAS, 1987, p. 21). Com isso, Habermas, uma vez mais, parece privilegiar um aspecto improdutivo da linguagem enquanto *médium* de legitimação da violência e ignorar o seu poder produtivo, crítico e, em sua possibilidade de projetar novos horizontes, revolucionário. Nesse sentido, ele opõe linguagem e práxis. Mas, como salienta Roberto Wu, "não é possível outra forma de realizar a crítica da ideologia senão a partir da própria linguagem. [...] não existe nenhum agir que não seja a partir de um horizonte de sentido – a partir de uma interpretação; essa contraposição é artificial, portanto" (WU, 2012, p. 234).

A crítica de Gadamer à concepção de linguagem instrumental<sup>6</sup> vai contra a concepção habermesiana de que a linguagem "apenas comunicaria ou partilharia

---

<sup>6</sup> Com isso, é importante salientar o que Gadamer quer dizer com *médium*, uma vez que a linguagem é usualmente concebida enquanto mero *meio* instrumental, mero *signo* que tem sua função em representar os objetos do mundo (Gadamer, em *Verdade e Método* mostra que a moderna instrumentalização da linguagem provém, especificamente, da concepção apresentada no "Crátilo" de Platão em: "2.1 Linguagem e logos" (1999, p. 487)). Essa noção se funda no pressuposto subjetivista que com tanta força se estabeleceu na modernidade, tal qual vê nas palavras a representação de uma

significados preexistentes. Apenas uma concepção estreita da linguagem nesse estilo poderia ser responsabilizada por ser um *médium* de dominação e poder social" (WU, 2012, p. 235). Como foi visto, o sentido do que vem à fala na linguagem implica que o intérprete responda a algo, que ele se posicione de algum modo frente ao que é dito. Assim, mesmo o que é perpetuado pela linguagem dos mecanismos de poder, as comunicações sistematicamente distorcidas de Habermas, "implicam sempre que um posicionamento crítico é possível" (WU, 2012, p. 235).

Outra questão ainda relevante ao posicionamento de Habermas é assumir que sempre haverá discursos objetificantes que pretendem dominar o outro e que, pressupondo esse fato, o existente humano deve se direcionar à tarefa hermenêutica, a cada vez. Nos tempos antigos ou na moderna civilização técnica, sempre lidamos com mecanismos de poder que nos impõem "fins fixados pela política e pela razão política"; "a 'natureza' dos homens não muda. O abuso de poder é o problema originário da convivência humana e a total eliminação deste abuso só é possível na utopia" (GADAMER, 1989, p. 93).

Além do mais, a linguagem e a comunicabilidade que a sustenta se dão, como é sabido pelos leitores de Gadamer, por uma tensão entre encobrimento e revelação na medida em que o existente humano busca apreender o mundo e falar sobre ele. Nesse sentido, pode-se afirmar que sempre ocorrerão mal-entendidos na linguagem e, por conseguinte, na comunicação entre as diferentes pessoas, épocas, culturas, etc.. Daí a requerida postura de abertura e de crítica a tudo o que se apresenta na linguagem. Uma

---

realidade separada delas. A linguagem, nesse sentido, é mero artifício do pensamento que visa designar coisas. Mas a linguagem não é um mero meio, uma mediação através da qual ideias são expressas e o mundo é representado. Antes, linguagem é *médium* a partir do qual o pensamento e mundo se realizam, aparecem e se dão enquanto tais. Nesse sentido, não há antes o mundo ou o pensamento aos quais uma subjetividade se dirige e busca representar pelo artifício da linguagem, mas mundo e pensamento já acontecem junto a linguagem. Deste modo, toda concepção que apresenta o pensamento ou o mundo empírico enquanto algo ontologicamente anterior à linguagem, pressupõe uma metafísica que abstrai e impõe uma separação entre linguagem, pensamento e mundo, fundada na separação entre sujeito e objeto, que, na verdade, não existe efetivamente. Com a compreensão aberta pela hermenêutica, entende-se que ser no mundo na coexistência pressupõe que todo pensamento já é linguístico; do mesmo modo, o mundo só é mundo na linguagem, na medida em que há compreensão dele e se fala nele. Conceber as palavras enquanto meros signos é privá-las do poder essencial que têm; torná-las meros instrumentos é afastar o existente humano da linguagem, de seu poder revelador e ocultador, constituidor do mundo. "A palavra linguística não é um 'signo' de que nos apropriamos; também não é algo existente que possamos modelar ou ao qual atribuímos significado, fazendo com que o signo torne visível uma outra coisa. Ambas as possibilidades são falsas" (GADAMER apud PALMER, 1999, p. 206). Antes, é na própria palavra em que se encontra o significado, a palavra desde sempre já é habitada por ele, de modo que ao utilizarmos a linguagem, apenas estamos nos apropriando do que pode dizer o dizer. Assim, a palavra vem à fala a partir das coisas mesmas, do mundo, abrindo-lhes o sentido.

postura especulativa e dialógica que visa esclarecer, a cada vez, aquilo que vem à fala (pela voz de outro existente humano, pela voz da tradição, pela voz de uma obra de arte, etc.) – essa é a tarefa hermenêutica proposta por Gadamer. Ora, de que outro modo seria possível a crítica senão pelo diálogo? Pois "o diálogo genuíno que pode expor preconceitos improdutivos é possível somente quando nossa própria compreensão prévia é confrontada com a do outro" numa relação situacional, na realização de uma experiência fáctica (MOOTZ, 2008, p. 91, trad. minha). Nesse sentido, só será possível a emancipação de ideologias que se apresentem à experiência humana, a partir da qual seja possível realizar a tarefa hermenêutica e dialógica: a interpretação compreensiva projetiva.

Frente a isso, o que Habermas chama de tradição se apresenta enquanto algo abstrato e a emancipação dos interesses humanos, o objetivo de sua crítica, apresenta-se enquanto algo vazio se, de algum modo, não é fundado em um interesse prático, em algo que se eleve e se coloque em questão pela práxis vital, que é a própria forma da vida humana incorporada na tradição e em sua lida com os outros no mundo. Portanto, "criticar a autoridade para emancipar a humanidade não é algo que alguém possa fazer a partir do nada. Essa é uma atividade com uma história longa e bastante específica, e nós podemos fazer disso algo sem sentido a não ser que estejamos conectados a essa história" (PIERCEY, 2004, 264) – o que se dá pelo *médium* da linguagem, no diálogo com a tradição.

Faltou, ainda, explicitar uma questão central das críticas de Habermas a Gadamer, o que se refere a noção habermasiana do momento da aplicação. Em sua crítica à universalidade da hermenêutica, Habermas pressupõe que "a hermenêutica filosófica deveria ter alguma espécie de poder emancipatório, ou, em outras palavras, que pudesse ser aplicada em assuntos sociais" (WU, 2012, p. 230). Isso quer dizer que o que Habermas esperava da hermenêutica era uma aplicabilidade de princípios teóricos no âmbito das ciências sociais, como se ao compreendê-la, ele se dispusesse um método a ser aplicado nos diversos assuntos de seu ineteresse. Essa noção habermasiana provém de uma compreensão bastante equivocada de *Verdade e Método*, a qual contrapõe a experiência hermenêutica ao procedimento metódico e afirma que mesmo o solo das ciências hermenêuticas é o método (HABERMAS, 1987).



Sabemos, contudo, que a hermenêutica filosófica não se concebe desse modo. Ela não é desenvolvida enquanto uma teoria a ser meramente aplicada, como são concebidos os desenvolvimentos teóricos nas diferentes áreas do conhecimento; o que Gadamer faz é uma explicitação ontológica, uma análise do acontecimento da compreensão – algo anterior a qualquer desenvolvimento ôntico. Habermas também está errado em afirmar a contraposição entre método e experiência hermenêutica, já que Gadamer não rejeita o primeiro em sua totalidade (ele o aceita, por exemplo, como modo próprio de investigação para se alcançar o conhecimento científico). O que Gadamer faz é indicar os limites do método e afirmar que ele não oferece garantia de verdade, o que a hermenêutica filosófica pode alcançar – um amplo âmbito de verdade aberto às possibilidades que vão se formando historicamente pelo movimento constante da existência em nosso mundo compartilhado.

Provavelmente, tal posição habermasiana fora tomada a partir de uma má compreensão tanto das concepções de linguagem e verdade<sup>7</sup> (fundamentais para a

---

<sup>7</sup> A *verdade* no horizonte da hermenêutica filosófica não se dá pelo que pode justificar a pretensão de verdade de enunciados, a “verdade” enquanto *adaequatio intellectus ad rem* (a adequação ou referência do intelecto ou do discurso à realidade – por onde se consumou o subjetivismo moderno: encontramos esclarecimentos a esse respeito no parágrafo 44 de *Ser e Tempo*, no item b: “O fenômeno da verdade e o caráter derivado do conceito tradicional de verdade”). Nesse sentido a linguagem seria meramente um instrumento para o sujeito alcançar o conhecimento do verdadeiro e do falso com referência aos objetos dados no mundo. Como aponta Heidegger, mesmo Aristóteles (suposto fundador de uma concepção de linguagem nesses termos) não havia defendido tal tese, mas a de que a verdade se encontra em um acontecer *revelador* ou *ocultador* (HEIDEGGER, 1988). A verdade, nesse sentido, dá-se na descoberta do mundo na linguagem. Assim, a partir da interpretação heideggeriana se nota um giro na questão. A linguagem não mais é o que nos possibilita o acesso a verdade (enquanto referência à realidade), como instrumento de signos que usamos com referência às coisas que antes existem *per sí*; mas a palavra vem à fala do existente humano a partir das coisas mesmas, do mundo, abrindo-lhes o sentido. A noção de adequação da palavra só poderia ser julgada desde o conhecimento das coisas pela linguagem que aí já se encontra em seu caráter mais fundamental, propriamente ontológico, o que é anterior a todas outras concepções de linguagem que dela derivam, como é o caso da linguagem apofântica, proposicional; de modo que a proposição só é dada a partir de um modo de ser do existente humano no mundo, pela apropriação da descoberta de tudo aquilo (os entes) que o existente humano enuncia (HEIDEGGER, 1988). Todo enunciado se funda, assim, no *descobrir* mais fundamental, na *abertura* ao mundo e aos outros que lhe é própria. Deste modo, a verdade enquanto descobrimento e abertura se encontra numa dimensão mais originária da linguagem e é “a condição ontológica da possibilidade para que a proposição possa ser verdadeira ou falsa” (HEIDEGGER, 1988, p. 295). Seguindo Heidegger, Gadamer sustenta que “a linguagem em sua função constituidora do mundo nos abre à verdade, não a verdade no sentido tradicional [...], mas a verdade como fundadora de [...] sentido”, o que, enquanto uma pretensão secundária, “pode ser verdadeiro ou falso como correspondência, mas que a linguagem já é” (GADAMER, 1993, p. 11-12, trad. minha). Nesse sentido, a palavra, o discurso, o texto, só podem ser considerados *verdadeiros* enquanto *acontecimento*, pois desse modo faz-se *abertura* de mundo (*apresenta* o mundo e não meramente o *representa*). A verdade, assim, dá-se na descoberta do mundo na linguagem, na descoberta daquilo que vem a fala pela compreensão humana; dito de outro modo, a palavra vem à fala para o existente humano a partir das coisas mesmas que este visa compreender, abrindo-lhes o sentido, descobrindo-as em sua verdade.

compreensão da hermenêutica de Gadamer), quanto do que se explicita enquanto o momento prático da compreensão, a práxis vital vinculada ao projeto humano a cada vez em que este amplia seu horizonte compreensivo. Sobre a segunda questão, Wu faz algumas considerações relevantes a respeito do que encontramos em *Verdade e Método*:

De modo análogo ao fato de que toda compreensão é interpretação, pode-se desenvolver a tese de que a compreensão e a interpretação são, em si mesmas, aplicação. Obviamente, não se trata de uma aplicação como a transposição para o âmbito prático de um resultado previamente alcançado pela compreensão ou pela interpretação. Todo compreender é um projetar e nesse movimento em direção às possibilidades de ser, já se articulou o compreendido com o horizonte de sentido que compõe o mundo de quem compreende. [...] Não se trata, portanto, que a ação seja guiada por um recurso teórico-reflexivo, e sim a partir do próprio cerne do mundo da práxis. Com isso, a aplicação não significa um movimento subsequente à compreensão em direção ao mundo prático. A práxis diz respeito ao ser no mundo com os outros, ou seja, a práxis é essencialmente uma conversação num sentido eminentemente ontológico (WU, 2012, p. 231).

Aquilo que Habermas espera da hermenêutica filosófica, uma aplicabilidade (como o método científico moderno proporciona) não é a questão de Gadamer; transposições de uma revelação ontológica à questões ético-políticas tradicionais e, portanto, ônticas (teóricas-aplicáveis) são consideradas, ainda que importantes, questões secundárias para o nosso filósofo no âmbito de sua ontologia. Com *Verdade e Método*, Gadamer não quer oferecer ao seu leitor princípios racionais como a tradição filosófica os compreende, mas insistir

que a hermenêutica em si mesma é uma *praxis* em um sentido genuíno, que não se evade da situação concreta na busca de critérios teóricos em princípios racionais *a priori* e a-históricos. A hermenêutica é práxis desde que consista em uma conversação contínua em que o outro não é encontrado como objeto a que se pode aplicar alguma espécie de técnica ou método, mas o outro com quem se tem um horizonte compartilhado. Nesse sentido, a hermenêutica não significa um tratamento abstrato dos âmbitos humanos que evitam a complexidade e a particularidade de uma determinada situação concreta, mas uma *praxis* originária e dialógica (WU, 2012, p. 231)

Com isso, nota-se, uma vez mais, que a perspectiva habermasiana se funda em pressupostos outros que a hermenêutica de Gadamer, ignorando sua própria precedência ontológica. A própria noção do conceito de ética e de política de Habermas se encontra enraizada em uma metafísica da subjetividade e do teórico. A hermenêutica de Gadamer, ao contrário, só pode ser compreendida em sentido não metafísico, no sentido heideggeriano de um âmbito originário em que o existente humano apreende o mundo. Deste modo, vê-se que os conceitos de ética e política que se firmaram ao longo do tempo pela tradição metafísica e que se consituíram no âmbito filosófico pensam "o

mundo social de um modo teórico, excluindo o movimento vivo da existência concreta" (WU, 2012, p. 232), extipulando categorias a-históricas enquanto princípios da razão humana, os quais fornecem as normas para se conceber toda relação entre as pessoas no mundo.

## **Bibliografia**

- GADAMER, H-G. **Arte y Verdad de la Palabra**. Barcelona: Paidós, 1993.
- \_\_\_\_\_. **Herança e futuro da Europa**. Lisboa: Edições 70, 1989.
- \_\_\_\_\_. **Hermenêutica da Obra de Arte**. São Paulo: Martins Fontes, São Paulo, 2010.
- \_\_\_\_\_. **La educación es educarse**. Buenos Aires: Paidós, 2000.
- \_\_\_\_\_. **Verdad y método I**. Octava edición. Salamanca: Ediciones Sígueme, 1999.
- \_\_\_\_\_. **Verdade e método II: Complementos e índice**. Petrópolis: Vozes, 2004.
- GADAMER, H-G.; DOTTORI, R. **A Century of Philosophy: A conversation with Ricardo Dottori**. New York: The Continuum International Publishing Group Inc, 2006.
- HABERMAS, J. **Dialética e Hermenêutica: Para a crítica da hermenêutica de Gadamer**. Porto Alegre: L&PM, 1987.
- HEIDEGGER. **Ser e Tempo**. Parte I. Petrópolis: Vozes, 1988.
- MOOTZ III, F. J. **Gadamer's rhetorical conception of hermeneutics as the key to developing a critical hermeneutics**. Recuperado em 14/02/2008 de <http://ssrn.com/abstract=1316033>.
- PALMER, R. E. **Hermenêutica**. Lisboa: Edições 70, 1999.
- PIERCEY, R. **Ricoeur's account of tradition and the Gadamer-Habermas debate**. Human Studies 27, 2004 (p. 259-280).
- RICOEUR, P. **From text to action**. Evanston: Northwestern University Press, 1991.
- RODHEN, L. **Hermenêutica Filosófica: entre a linguagem da experiência e a experiência da linguagem**. 1 ed. São Leopoldo: Editora Unisinos, 2005.
- WEINSHEIMER, J. C. **Gadamer's Hermeneutics: A reading of Truth and Method**. New York: Yale University Press, 1985.
- WU, R. **O abismo sob a ponte: os limites da controvérsia entre Gadamer e Habermas**. In: Charles Feldhaus; Delamar José Volpato Dutra. (Org.). Habermas e interlocuções. 1ªed.São Paulo: DWW Editorial, 2012, v. , p. 223-243.