

HERMENÊUTICA, CRÍTICA DA IDEOLOGIA E RECONSTRUÇÃO: SOBRE AS CRÍTICAS DE HABERMAS A GADAMER

*HERMENEUTICS, CRITIQUE OF IDEOLOGY AND RECONSTRUCTION: ON
HABERMAS' CRITIQUES AGAINST GADAMER*

Felipe Ribeiro¹

Resumo: O artigo busca reconstruir e avaliar as críticas endereçadas por Habermas contra Gadamer, quando da controvérsia entre ambos, no fim dos anos 60. As críticas de Habermas são duplas. Por um lado, veremos que ele aponta a presença de um momento falseável no conceito hermenêutico de consciência histórica, já que expõe que a tradição não é, como quer Gadamer, resultado do livre consenso, mas uma forma distorcida de comunicação, fato este só diagnosticável por uma “sociologia da atualidade”. Por outro, teremos um momento normativo da crítica, que busca mostrar que uma vez que o critério normativo do consenso possível não é mais a tradição, ele terá antes seu lugar nas regras formais pressupostas intuitivamente por todo falante competente, o que será material das assim chamadas “reconstruções racionais”. Em ambos casos, Habermas busca empreender uma crítica imanente à hermenêutica de Gadamer, isto é, busca elaborar suas virtudes críticas para além de seus quadros referenciais. Veremos, no entanto, que não deixa de haver certa tensão entre ambos momentos, pois enquanto a “sociologia da atualidade” proposta por Habermas ainda se encontra muito próxima do programa de conhecimento e interesse, que busca reconstruir um contexto objetivo a partir do nexó entre linguagem, dominação e trabalho, o segundo texto, que antecipa a ideia de “reconstrução racional”, se afasta desse modelo, propondo uma abordagem teórica da linguagem que retoma pretensões teóricas fortes e não ligadas imediatamente à práxis, o que pode ser visto como uma certa recaída *aquém* de um paradigma hermenêutico.

Palavras-chave: Habermas. Gadamer. Hermenêutica. Crítica da ideologia. Reconstrução.

Abstract: This article aims to reconstruct and evaluate Habermas' critiques against Gadamer from a double perspective. On the one hand, Habermas points to a falseable moment in Gadamer's concept of tradition, namely that tradition is not, as Gadamer thought, the result of free consensus, but a product of distorted forms of communication, a fact that only a sociology of the present times could expose. On the other hand, Habermas advances a normative critique that shows that the criterium for the recognition of distorted forms of communication is rather to be found in the formal rules presupposed by every competent speaker and not on his dependency on tradition contexts. In Habermas' later theoretical developments, this criterium will be the subject matter of the so called “rational reconstructions”. In both cases, Habermas advances an immanent critique against Gadamer, that is, a critique that seeks to work hermeneutics' critical virtues out of its framework. However, we will see that there is an internal tension between both moments, for Habermas' sociology of present times remains connected to *Knowledge and human interests'* program of reconstructing an objective context by means of categories such as language, labour and domination, while the idea of a “rational reconstruction” steps away from such program, favouring a more theoretical approach to language that advances strong claims non context dependent that could be seen as a fall back *behind* a hermeneutical paradigm.

Keywords: Habermas. Gadamer. Hermeneutics. Critique of ideology. Reconstruction.

¹ Mestre em Filosofia pela Universidade Federal do ABC – UFABC. E-mail: feliperibeiro1848@gmail.com. ORCID: <https://orcid.org/0000-0003-2755-4284>

Introdução

Entre os elogios que Habermas reservou à hermenêutica quando de sua controvérsia com Gadamer, entre 1966-71, está a saudação da demonstração do interesse prático que anima toda compreensão de sentido: “Para mim, o grande mérito de Gadamer consiste em ter demonstrado que a compreensão hermenêutica está referida, de forma transcendentalmente necessária, à articulação de uma autocompreensão orientadora da ação” (HABERMAS, 2009a, p. 250). É assim que, para Habermas, devemos ler a tese de Gadamer segundo a qual toda interpretação envolve aplicação do interpretado ao ponto de partida hermenêutico do intérprete. O que implica que toda interpretação parte de um consenso intersubjetivo estabelecido comunicativamente, cujas falhas impulsionam a compreensão da tradição como forma de rearticular o material histórico legado para reestabelecer o equilíbrio comunicativo. Isso é central na leitura de Habermas de Gadamer não só porque, doravante, o interesse prático funciona como “condição transcendental do conhecimento possível” (HABERMAS, 2009a, p. 250), mas porque esse interesse implica que os padrões herdados historicamente da tradição podem ser tanto aceitos *quanto recusados* pela interpretação, a depender do quanto elas são prejudiciais ou auxiliam na manutenção do equilíbrio intersubjetivo presente: “O que permite haver algo como tradição inclui um momento de não compromisso: o recebido tem também que poder ser revisado, pois do contrário o não idêntico seria aniquilado na identidade grupal sustentada” (HABERMAS, 2009a, p. 254).

Esse ponto é central, pois significa que a interpretação hermenêutica, na medida em que busca garantir a continuidade da comunicação intersubjetiva posta em risco por mal-entendidos, *depende da possibilidade de, a partir da reinterpretação da tradição, banir as formas distorcidas de comunicação*. Como diz Habermas:

A compreensão hermenêutica tem por sua estrutura aclarar, a partir de tradições, uma possível autocompreensão orientadora da ação dos grupos sociais. Possibilita uma forma de consenso, de que depende a ação comunicativa. Ela bane os perigos de ruptura da comunicação em duas direções: na vertical da própria tradição e na horizontal da mediação entre tradições de diversas culturas e grupos. Se essas correntes de comunicação se cortam e a intersubjetividade se anquilosa ou desmorona, fica destruída uma condição elementar de sobrevivência: a possibilidade de um entendimento sem coações e de

um reconhecimento isento de violência. (HABERMAS, 2009a, p. 253-4)

Digamos então que, com isso, a hermenêutica tende a pôr um pé no interesse pela emancipação, isto é, em banir as formas de comunicação violenta em nome de um consenso livre e horizontal. Ora, o que há de estratégico nesse elogio é que é nesse ponto que Habermas poderá introduzir suas críticas a Gadamer. Para Habermas, a ênfase hermenêutica na historicidade da experiência, isto é, na dependência a contextos de *toda* compreensão, impede: a) identificar os casos onde são as próprias categorias herdadas historicamente pela tradição que são produtoras de distorções da comunicação; b) reconstruir critérios normativos para o estabelecimento de possíveis consensos futuros livres de coerção, sem imediatamente reconduzir tais critérios a um contexto da tradição. Correspondentemente, contra Gadamer, Habermas encaminhará suas críticas, no primeiro caso, à passagem da hermenêutica a uma *teoria da gênese da comunicação distorcida* (HABERMAS, 2013, p. 40), capaz de *diagnosticar* o contexto da tradição enquanto contexto de coerção, e, no segundo caso, a uma *reconstrução da competência comunicativa normal (não distorcida)*, entendida como o manejo intuitivo de uma situação ideal de fala contrafactual, que serve assim de critério para a crítica das formas de comunicação distorcida.

No que se segue, vamos reconstruir e analisar essa dupla objeção. Para isto, iniciaremos mostrando como Habermas critica a ênfase hermenêutica na historicidade da compreensão, isto é, na dependência a contextos de toda reflexão possível, para, em seguida, expor os momentos a) e b) mencionados. Em seguida, mostraremos que tais soluções habermasianas não estão, porém, isentas de dificuldades, uma vez que comportam tensões *internas* entre si, referentes às modificações que passam a se operar na teoria crítica habermasiana entre 1960-70, descritas pela passagem de uma teoria crítica fundada numa antropologia dos interesses do conhecimento humano para uma outra fundada numa teoria do discurso. Ora, enquanto o primeiro texto de Habermas (2009a) contra Gadamer, datado de 1966 e publica n’*A lógica das ciências sociais*, está muito mais próximo do programa de *Conhecimento e interesse*, o segundo texto, “A pretensão de universalidade da hermenêutica” (2009b), de 1970, já aponta para o programa daquelas reconstruções racionais que ao mesmo tempo marcam um distanciamento com relação ao programa teórico anterior. Doravante, a *reconstrução* passa a ter um estatuto *separado* da autorreflexão, duas ideias que em *Conhecimento e*

interesse estariam confundidas. Contudo, essa dissociação da reconstrução parece insinuar um retorno a um programa teórico em sentido tradicional, com pretensões universais e contextualmente neutras, que assim perderia seu caráter hermenêuticamente situado, um problema que, como veremos, foi indicado por vários outros autores. Em outras palavras, no curso do debate com Gadamer, Habermas passa a introduzir elementos teóricos que acabam afastando-o cada vez mais do pensamento hermenêutico, no sentido de formular teorias da linguagem relativamente independentes de contexto, o que não deixa de ser problemático no terreno de uma teoria crítica da sociedade. Depois de reconstruir as críticas e soluções de Habermas, nosso trabalho se encaminhará na direção dessa problematização.

Os limites da historicidade

Começamos retomando o argumento geral que anima as críticas de Habermas a Gadamer. Segundo Habermas, o problema geral da tese da historicidade aventada por Gadamer está em que, tanto na compreensão do outro quanto na decisão prática que ela envolve, o intérprete sempre depende da tradição que media a compreensão. Assim, por um lado, a compreensão do outro sempre depende da “vinculação à tradição linguística” (HABERMAS, 2009b, p. 299), de forma que os sujeitos “só podem assegurar-se explicitamente de um nexos de sentido na medida em que também permanecem dependentes de um contexto dogmaticamente recebido em seu conjunto e implicitamente sempre já dado” (HABERMAS, 2009b, p. 299). Por isso, eles nunca conseguem acessar nada sem aqueles preconceitos cujos esquemas só podem por sua vez ser problematizados hermenêuticamente por outra compreensão que, contudo, já se articula “em uma nova pré-compreensão que por sua vez nos serve de guia no seguinte passo hermenêutico” (HABERMAS, 2009b, p. 299), prolongando ao infinito a reflexão sobre dependências.

Por outro lado, o interesse prático que mencionamos de saída vê-se limitado pela “impotência” produzida pelo fato de que quem quiser criticar esquemas recebidos da tradição “tem que começar participando neles. E isso apenas se logra, por sua vez, pela internalização das regras que definem os jogos de linguagem” (HABERMAS, 2009b, p. 301), que assim já se transformam em parte da “estrutura da personalidade” de quem fala. Aqui, portanto, a liberdade de crítica é em parte prejudicada pelo fato de que ela só se exerce pela internalização daquilo que deve criticar.

Sendo assim, no que diz respeito à intenção hermenêutica mencionada de banir as falhas da comunicação para garantir o equilíbrio intersubjetivo, notaremos que “a clarificação hermenêutica de manifestações vitais ininteligíveis ou mal-entendidas deve sempre retornar a um consenso confiavelmente estabelecido de antemão por tradições convergentes” (HABERMAS, 2009b, p. 328). A tese da historicidade é aplicada à solução dos problemas do consenso perturbado, de maneira que toda solução deve se inserir num contexto de tradição constituído enquanto história dos efeitos: “por isto, só podemos criticar as tradições respectivamente particulares na medida em que nós mesmos pertencemos ao contexto tradicional abrangente de uma língua” (HABERMAS, 2009b, p. 329). Há uma identificação, na hermenêutica, entre participação na tradição e condição de possibilidade do consenso livremente reestabelecido. A historicidade seria, portanto, condição suficiente para novos consensos na medida em que a reflexão histórica consegue resgatar consensos passados e os transformar, via aplicação, para problemas práticos atuais.

Habermas não nega o *fato* de que toda tentativa de reestabelecer o consenso precisa partir de um contexto histórico determinado por esquemas tradicionalmente herdados: “É verdade que o conhecimento está enraizado na tradição fática; permanece ligado a condições contingentes” (HABERMAS, 2009a, p. 255), assim como “a crítica também permanece ligada ao contexto tradicional que ela reflete” (HABERMAS, 2009b, p. 335), de forma que “a hermenêutica tem razão quando diz que uma compreensão, por controlada que seja, não pode simplesmente saltar os contextos de tradição a que pertence o intérprete” (HABERMAS, 2009a, p. 253). No entanto, a diferença entre ele e Gadamer está na maneira “como se deve entender esse consenso prévio” (HABERMAS, 2009b, p. 328). É essa diferença que nos interessa descrever para compreender as críticas de Habermas.

Para Habermas, Gadamer entende o *fato* da dependência a um acordo histórico previamente cristalizado como um dado ontológico inevitável:

Gadamer transforma a dependência da compreensão a contexto, que a hermenêutica traz à consciência e que nos obriga a partir em cada caso de uma autocompreensão apoiada na tradição e a desenrolar novas pré-compreensões na medida em que somos instruídos pela experiência, no primado ontologicamente inevitável da tradição linguística. (HABERMAS, 2009b, p. 327-8)

É esse “primado ontológico de que goza a tradição linguística sobre toda crítica” que implica então a ideia de que “só podemos criticar esta ou aquela tradição pertencendo nós mesmos ao contexto global de tradição de uma linguagem”, com o que porém “nos submetemos de novo à coação hermenêutica de aceitar como acordo sustentador o consenso explicativo ao qual pode conduzir o diálogo retomado” (HABERMAS, 2009b, p. 328-9). Assim, embora tenha razão em reconhecer o fato da dependência hermenêutica, Gadamer a absolutiza e transforma em critério suficiente da compreensão: boa é a compreensão que retoma e confirma o acordo de que partiu. Ora, é para isso que conduz a tese do caráter essencialmente *preconceituoso* da interpretação. A inevitabilidade do preconceito, que Gadamer toma como produtiva, se converte na tese de que existem bons preconceitos, isto é, que têm origem na tradição em questão e permitem reestabelecer o entendimento como uma nova etapa dela. É justamente essa passagem da inevitabilidade do *fato* à sua legitimação enquanto *norma* que Habermas interroga: “Mas, da inevitabilidade da antecipação hermenêutica segue-se *eo ipso* que haja preconceitos legítimos?” (HABERMAS, 2009a, 254). Como sugere Oraa (1998, p. 202), essa dúvida aponta que, em Gadamer, haveria um salto de uma *questão de fato* a uma *questão de direito*. Nos termos de Habermas: “Gadamer transforma a descoberta da estrutura de preconceitos do compreender em uma reabilitação dos preconceitos enquanto tais” (HABERMAS, 2009a, 254). De maneira que a reflexão que *constata* a dependência ao mesmo tempo aceita sua *validade*.

Segundo a sugestão de Christina Lafont, o que está em jogo aqui é que Gadamer teria assumido uma posição unilateral na dialética existente “entre uma intersubjetividade sempre já produzida (garantida por uma abertura de mundo partilhada) e uma intersubjetividade em constante produção” (LAFONT, 1999, p. 80), de maneira que, para ele, toda intersubjetividade a ser produzida “só pode ser alcançada *no interior* de uma constituição de sentido partilhada, sempre já dada” (LAFONT, 1999, p. 80). Dessa maneira, a insuperabilidade do acordo dado não é mais apenas *factual*, “mas também *normativa*” (LAFONT, 1999, p. 81). Nosso enraizamento histórico se torna uma questão de *verdade*. Gadamer torna pálida a diferença entre constatar o fato e assumi-lo como valor, não restando lugar para a possibilidade de entender algo sem concordar. Tudo se passa aí como se toda leitura equivalesse a uma adesão imediata, ao bom e velho *tout comprendre, c’est tout pardonner*. Nessa linha, o acordo prévio é condição e critério do bom consenso, de maneira que só é legítima aquela compreensão

que reestabeleça e dê andamento ao acordo prévio estabelecido pela tradição. Toda compreensão *possível* reduz-se assim à compreensão historicamente *dada* na tradição.

Ora, a única condição que tornaria possível essa tese é se o consenso previamente estabelecido tivesse sido construído na base da *liberdade*: só assim a dependência à tradição pode ser o critério para estabelecer o consenso *livre* de coerção. Nos termos de Habermas:

Só teríamos direito a equiparar o acordo sustentador, que, segundo Gadamer, antecede em cada caso a nossos fracassos em nos entendermos, ao estar de acordo a que se chega *faticamente* em cada caso, se estivéssemos certos de que o consenso em que nos fazemos no meio da linguagem se produz sem coações e sem distorções. (HABERMAS, 2009b, p. 329-30)

Isto é, “se estivesse assegurada na tradição a ausência de coerção e o caráter irrestrito do entendimento” (HABERMAS, 2009b, p. 333). É apenas sob condição desse pressuposto que a consciência histórica pode ser condição suficiente para uma crítica que reestabelece uma intersubjetividade livre da violência, como interessa à aplicação hermenêutica.

É a partir daqui que Habermas pode opor suas críticas a Gadamer. Gostaríamos de sugerir que isso é feito em dois momentos. O primeiro, que chamaremos de *momento falseável*, recorre à psicanálise e à crítica da ideologia para mostrar que aquele acordo prévio ao qual a consciência histórica quer sempre retornar não era acordo algum, mas resultado da violência. Isso significará *eo ipso* que a tradição não pode ser critério para o reestabelecimento do consenso livre de violência, ao mesmo que significa que a hermenêutica é carente de meios para *diagnosticar* a tradição como contexto de coerção, o que caberia a uma sociologia da atualidade, tal como defendida por Habermas nos anos 60. Isso abre o segundo momento (que também está pressuposto no primeiro), que chamaremos de *momento normativo*. Dado que o contexto histórico fático, por ter sido falseado como contexto de ausência de liberdade, não pode desempenhar a força normativa que Gadamer lhe atribuí, o critério normativo fica livre para ser fundamentado a partir de outro princípio. Aqui, Habermas anuncia um programa que desenvolverá ao longo dos anos 70, referente à reconstrução das condições *a priori* da competência comunicativa, entendida como a pressuposição de uma situação ideal de fala inerente a todo ato de fala. Esse ideal é entendido como contrafactual, isto é, como algo irrealizável num contexto hermenêutico fático, mas que, no entanto, os indivíduos

devem sempre já pressupor em suas interações comunicativas. Sendo contrafactual, ele eliminará então a dificuldade em que se vê aquele que estabelece um contexto *fático* como norma. Em ambos casos, veremos que a intenção de Habermas é conduzir os ganhos críticos da hermenêutica para além de seu quadro categorial. Vamos analisar ambos momentos para em seguida discutir as tensões *internas* entre essas duas propostas.

O momento falseável

O *momento falseável* da tese de Gadamer se refere à ideia de que o acordo prévio estabelecido pela tradição foi produzido *sem coerção*, o que tornaria coerente a defesa de que a dependência à tradição é critério suficiente para a renovação do consenso. Contra essa tese, Habermas escreve:

A experiência da hermenêutica profunda [i.e., da psicanálise, F.R.] nos ensina que na dogmática do contexto de tradição não apenas se impõe a objetividade da linguagem em geral, mas também a representatividade das relações de poder que deformam a intersubjetividade do entendimento como tal e distorcem sistematicamente a compreensão linguística cotidiana. Daí que todo consenso no qual a compreensão termina fique em princípio sob a suspeita de ter sido imposto pseudo-comunicativamente. (HABERMAS, 2009b, p. 330)

Em uma palavra, a psicanálise é um exemplo de uma ciência bem-sucedida que simplesmente falseia a hipótese hermenêutica de que a comunicação previamente estabelecida na tradição seja um acordo livre, pois mostra que os indivíduos só aceitavam as regras do acordo estabelecidas pela autoridade tradicional às custas de uma repressão que produz um quadro de comunicação sistematicamente distorcida. A experiência da psicanálise mostra que, ao lado daquelas interpretações aceitas socialmente pelas normas estabelecidas pela tradição, “há necessidades interpretadas, cuja satisfação não é socialmente assegurada: as interpretações dessas necessidades são reprimidas” (HABERMAS, 2009a, p. 285). De forma que “[a]s interpretações reprimidas e as necessidades paralisadas não aparecem mais no plano da tradição cultural reconhecida e das normas vigentes, mas se fixam por assim dizer pelas costas dos sujeitos das ações – como motivos inconscientes” (HABERMAS, 2009a, p. 285).

Se for assim, o exemplo da psicanálise mostra que aquele suposto acordo fático prévio, ao qual Gadamer quer remeter a possibilidade de todo novo consenso, *não era, de fato, um acordo.*

O argumento de Gadamer pressupõe que o reconhecimento legitimador e a concordância que fundamenta a autoridade se estabeleceram sem violência. A experiência de uma comunicação sistematicamente distorcida, contudo, contradiz essa pressuposição. (HABERMAS, 2009b, p. 333)

A *crítica da ideologia*, por sua vez, generaliza essa constatação para o nível da experiência coletiva:

temos motivos para supor que o consenso de fundo que acompanha as tradições e jogos de linguagem rotinizados, não apenas no caso patológico particular de sistemas familiares perturbados como também no caso de sistemas sociais globais *pode ser* uma consciência integrada à força, o resultado de uma pseudo-comunicação. (HABERMAS, 2009b, p. 334)

A crítica da ideologia reconstrói a história progressiva do presente “a partir dos vestígios históricos de diálogos reprimidos” (HABERMAS, 2013, p. 47) que indicam *eo ipso* que o passado não estava apoiado num consenso isento de coerção. Se for assim, então “[a] liberdade de consciência de uma compreensão hermenêutica ampliada e transformada em crítica não pode ser, por isto, ligada ao campo do jogo tradicional de convicções convergentes” (HABERMAS, 2009b, p. 334-5). Em uma palavra, a consciência histórica gadameriana, por ser sempre querer retornar a um consenso previamente estabelecido na tradição, não consegue se ligar àquela liberdade crítica que a hermenêutica mesma parecia suscitar. Isso é o quanto basta, para Habermas, para simplesmente desassociar o *fato* da dependência a contextos da *norma* do livre consenso.

Contudo, o argumento vai além e mostra que o quadro da consciência histórica gadameriana sequer seria capaz de produzir um diagnóstico possível dos tipos de distorções aqui em jogo. Isto é, não consegue produzir uma consciência histórica das distorções sistemáticas enquanto tais. É que a consciência histórica hermenêutica só trata das distorções causadas por *influências externas* (HABERMAS, 2014a, p. 326), referentes “à magnitude da distância cultural, temporal ou social” (HABERMAS, 2009b, p. 310). As distorções de que tratam a psicanálise e a crítica das ideologias, por outro lado, “têm um valor posicional sistemático” (HABERMAS, 2014a, 326), sendo

causadas por *influências internas*². Aqui, a ininteligibilidade “resulta de uma organização deficiente da própria fala” (HABERMAS, 2009b, p. 287), isto é, é uma comunicação *sistematicamente* distorcida. Nesse caso, aquela petição hermenêutica que exige que toda reflexão sobre um contexto, por mais distorcido que ele seja, só pode iniciar se inserindo nele, implica que ela internalize em seus esquemas a deturpação que interessa identificar. Como diz Nuyen, a autorreflexão ficaria “condicionada pelas próprias experiências que dão lugar à distorção em primeiro lugar” (NUYEN, 1995, p. 420) – ela não fica apta a *diagnosticar* a distorção sistemática. Esse diagnóstico exige, antes, uma “autorrestrição do enfoque hermenêutico” que dê lugar a um “sistema de referência que transcenda como tal o complexo da tradição” (HABERMAS, 2009a, p. 256) e o reconstrua objetivamente como contexto de dominação e poder.

No contexto da crítica da ideologia, que interessa mais a Habermas, essas referências ampliadas devem servir a um tratamento histórico-sistemático das tradições culturais na forma de uma sociologia da atualidade capaz de reconstruir o nexo objetivo entre tradição linguística, instituições de dominação e o sistema de trabalho social. Como diz Habermas:

A infraestrutura linguística da sociedade é momento de um contexto que, ainda que seja mediado por símbolos, vem também constituído pelas coações da realidade: pela coação da natureza externa, que penetra nos procedimentos com que a submetemos ao controle, e pela coação da natureza interna, que se reflete nas repressões que exercem as relações de poder social. Ambas categorias de coação não são apenas objetos de interpretações; elas operam também pelas costas da linguagem sobre as regras gramáticas conforme as quais interpretamos o mundo. *O único nexo objetivo a partir do qual as relações sociais podem ser concebidas é constituído, sobretudo, por linguagem, trabalho e dominação.* (HABERMAS, 2009a, p. 259, grifo do autor)

Nestas linhas finais, podemos reconhecer uma das teses centrais de *Conhecimento e interesse*, já esboçada na aula inaugural homônima, em 1965, e que diz

² Como comenta Bento Prado Jr. a respeito dessa diferença: “Para Dilthey, com efeito, a linguagem a ser interpretada só exige interpretação por deformações *externas* e o texto a ser restituído jamais foi animado por uma vontade interna de deformação. A ‘compreensão’ diltheyana procura reestabelecer, através dos sistemas simbólicos, uma intenção desde sempre consciente. A consciência de si, a memória, a biografia como paradigma da história, excluem qualquer não-saber que não seja esquecimento: não há lugar para o inconsciente. A interpretação freudiana busca, ao contrário, nos textos que defronta (sonhos, sintomas, discursos truncados) a deformação *como lei interna da construção do sistema simbólico*. Noutros termos, o sentido buscado coincide com a necessidade do truncamento do sentido. A interpretação difere, portanto, da filologia, à medida que a análise da linguagem é inseparável das conexões causais que determinam a deformação do sentido que a linguagem veicula” (PRADO JR., 2000, p. 16-7).

que cada ponto de vista segundo o qual a realidade é apreendida “corresponde a um contexto de interesses específicos, os quais, por sua vez, encontram-se de saída ligados a meio de socialização particulares: trabalho, linguagem e dominação” (HABERMAS, 2014b, p. 194). Trata-se, então, de aprofundar a reflexão sobre os contextos objetivos de interesse, o que então permitiria diagnosticar de que modo a linguagem está operando “*também* [como] um meio no qual se reproduz a dominação e o poder social. Ela serve à legitimação de relações de poder organizado” (HABERMAS, 2009a, p. 257). De forma que a tradição será apenas um nível social entre outros de um contexto objetivo mais amplo, perdendo seu caráter absoluto ou normativo, como seria o caso em Gadamer. Nesse sentido, podemos pensar que é a própria definição de contexto histórico que está sendo ampliada por Habermas. O modelo de reflexão histórica de Gadamer limita-se a trazer à reflexão os preconceitos linguísticos historicamente herdados, como se estes fossem os dados últimos que determinam transformações históricas substanciais. Em vez disso, a sociologia da atualidade busca, indo além do enfoque hermenêutico, ampliar objetivamente o propósito mesmo de fornecer uma consciência histórica da atualidade, num movimento que podemos reconhecer como *ampliação da noção de situação hermenêutica*. Como comenta Mendelsson: “A consciência da história dos efeitos teria que se tornar uma teoria da sociedade que integraria a história da tradição à das outras estruturas nas quais está entrelaçada” (MENDELSSON, 1979, p. 64-5). Essa ampliação funcional, em que a história dos efeitos é mais que códigos de interpretação herdados, permite então tirar a tradição de posição absoluta e mostrar sua relação com contextos sociais mais amplos nos quais pode assumir funções ideológicas. Em uma palavra, o próprio conceito de presente histórico é ampliado, de maneira que a consciência dele deve envolver a historicização das formas de dominação que nele atuam.

A tradição cultural perde aqui a aparência absolutista que uma hermenêutica autonomizada reivindica de maneira falsa. Pode-se atribuir à tradição o seu valor conjuntural *na totalidade*, ela pode ser concebida em sua relação com o sistema do trabalho social e do domínio político. Assim, torna-se possível apreender funções que são assumidas pela tradição cultural no sistema conjunto, sem que essas funções sejam expressas *nela e enquanto tais* – isto é, é possível concebê-las como contextos ideológicos. O funcionalismo permite, em uma palavra, a análise de contextos de ação sob o ponto de vista duplo do sentido subjetivamente determinado e do sentido objetivo. (HABERMAS, 2009a, p. 287)

Desse ângulo, a consciência história gadameriana seria pouco *objetiva*, ela não dá conta do que um contexto *de fato* é: “A objetividade do acontecer de uma tradição que se compõe de um sentido objetivado simbolicamente não é suficientemente objetiva. A hermenêutica se choca, por assim dizer, com as paredes do contexto de tradições” (HABERMAS, 2009a, p. 257).

E é isso que permite a passagem à crítica da ideologia: “A experiência hermenêutica que se choca com tal dependência do complexo simbólico com relação às circunstâncias fáticas passa para a crítica da ideologia [*geht in Ideologiekritik über*]” (HABERMAS, 2009a, p. 257-8). Uma passagem *imanente* se quisermos: a crítica da ideologia radicaliza o propósito de tomada de consciência do presente na forma de uma teoria social. Como diz Wellmer, a crítica da ideologia busca ser uma “*extensão* do pensamento hermenêutico”:

não apenas quando a distorção do contexto histórico da comunicação humana é levada em conta, instância por instância, como um fato, mas quando a questão do significado e da lógica coercitiva de tais distorções é trazida ao centro de tal discussão. (WELLMER, 1974, p. 50)

Tomando o argumento em conjunto, o que nos importa aqui é ver como a tese Gadameriana se vê falseada por uma sociologia da atualidade que, buscando categorias para além do enfoque hermenêutico – como trabalho, dominação, forças produtivas etc. – consegue expor *o fato* de que a tradição é antes um lugar de dominação do que o critério normativo para o reestabelecimento de consensos livres de coerção. Como dizer Wellmer, a teoria crítica mostra que “o ‘diálogo que ‘somos’ (de acordo com Gadamer) é *também* uma relação de coerção e, por essa mesma razão, diálogo *nenhum*” (WELLMER, 1974, p. 46-7). Habermas deixa isso explícito na Introdução à edição de 1971 de *Teoria e práxis: a sociologia crítica*, diz ele,

questiona, da perspectiva da crítica da ideologia, o consenso alcançado de modo factual que sustenta as tradições válidas a cada momento tendo em vista as relações de poder incorporadas subrepticamente nas estruturas simbólicas dos sistemas de linguagem e de ação” (HABERMAS, 2013, p. 40).

Em todo caso, a autohistoricização hermenêutica não consegue dar conta desse *fato*: ela blinda-se a componentes teóricos-metodológicos, assim como, para refletir sobre a dominação, ela precisa já assumir para si a linguagem distorcida, produzindo um

círculo. A teoria crítica habermasiana assume a tarefa hermenêutica de produzir uma consciência histórica do presente, mas não enquanto diálogo livre realizado, e sim como contexto de dominação.

Agora, dado que a crítica da ideologia falseia a tese do que a tradição *realmente* é, o lado normativo, antes vinculado por Gadamer à tradição, fica livre para ser buscado em outro lugar, como deverá mostrar nosso segundo passo. A sociologia ampliada não se liga apenas a um arcabouço metodológico ampliado para fazer um diagnóstico mais objetivo da situação hermenêutica presente, mas também a um critério normativo que visa denunciar as relações de poder presentes visando uma possível situação melhor. Quer dizer, se a sociologia crítica quer identificar um contexto como de comunicação distorcida, é porque ela pressupõe a norma do que seria uma comunicação não distorcida para a produção de seus diagnósticos. Num certo sentido, o interesse prático da hermenêutica partilha disso, mas anula a possibilidade de melhoria ao reduzi-la à tradição constituída. Dado que Habermas não atribui valor normativo à tradição histórica, o momento normativo deve encontrar uma legitimidade teórica *própria*.

O momento normativo

O segundo momento da crítica de Habermas a Gadamer – o *normativo* – deriva, em parte, do primeiro momento, embora seja um pressuposto nele. Dado o reconhecimento do *fato* de que a tradição é na verdade um pseudo consenso – o que então a desautoriza a ser a norma para o *livre* diálogo –, a meta que visa retomar o acordo perturbado não pode mais, como seria o caso com Gadamer, encontrar suas condições de possibilidade no terreno fático da tradição. A partir disso, Habermas desassocia o fato da norma, para organizá-los segundo princípios próprios. No entanto, o momento normativo já deve estar pressuposto no momento falseável, uma vez que o diagnóstico de um consenso como sistematicamente distorcido pressupõe, ainda que ingenuamente, a reconstrução da ideia do que seria um consenso não distorcido (ou normal), o que é evidente no caso do psicanalista:

Se o psicanalista tem de possuir, conforme a interpretação proposta por mim, um conceito preliminar da estrutura da comunicação não distorcida em linguagem corrente, [...] então ele precisa de uma reconstrução das condições de possibilidade da *fala normal*. (HABERMAS, 2014a, p. 496)

O mesmo poderia ser dito do crítico da ideologia, já que para diagnosticar um contexto social como contexto de comunicação distorcida, ele depende de um critério de comunicação normal. Ora, mas onde encontrar então esse ideal normativo, se ele não pode ser derivado hermenêuticamente da história dos efeitos?

Um indício de resposta pode ser encontrado na aula “Conhecimento e interesse”, de 1965. Lá Habermas escreve:

É certo que somente em uma sociedade emancipada, a qual tivesse realizado a maioria de seus membros, a comunicação poderia se desenvolver plenamente como um diálogo isento de coerções entre todos, do qual sempre retiramos o padrão de constituição mútua da identidade do eu, assim como a ideia de um verdadeiro acordo. Desse modo, a verdade dos enunciados se funda na antecipação da vida bem-sucedida. (HABERMAS, 2014b, 196)

Quer dizer, o ideal do acordo verdadeiro está ligado à antecipação da emancipação, onde se funda a verdade dos enunciados. Tal conteúdo normativo é descrito por Habermas como um *a priori* da linguagem:

O interesse pela maioria [Mündigkeit] não é meramente vislumbrado, mas pode ser admitido *a priori*. [...] Com a estrutura da linguagem é posta *para nós* a maioria. Com a primeira proposição é exprimida de modo inequívoco a intenção de um consenso universal e isento de coerções. (HABERMAS, 2014b, 195)

Trata-se da ideia de que a própria linguagem precisa pressupor, como condição da possibilidade de seu uso comunicativo, o ideal de um entendimento livre de coerção como horizonte – “pois o *telos* do entendimento já é inerente a cada ato do falante” (HABERMAS, 2013, p. 48). Nesse sentido, todo ato de fala pressupõe um ideal de emancipação, quer dizer, uma situação de comunicação não distorcida. Ora, se notarmos bem, então o ponto de Habermas, contra a hermenêutica, está em descrever de maneira mais correta que Gadamer a origem daquela capacidade crítica e reflexiva de modificar e até mesmo rejeitar os esquemas herdados historicamente em favor de novos consensos livres de coerção. Também aqui deve se repetir uma passagem imanente de hermenêutica para além dela: a hermenêutica dá-se conta da possibilidade de revisar a tradição a que pertence para produzir um consenso horizontal, mas interpreta erroneamente essa possibilidade ao tributá-la exclusivamente à dependência do falante a contextos. Habermas pretende, portanto, apenas descrever as regras que todo falante

inserido em situações hermenêuticas concretas precisa pressupor em suas interações, e que permitem discernir ingenuamente um consenso coercitivo:

Falantes competentes sabem que todo consenso obtido factualmente pode ser enganoso; mas eles precisam pressupor um conceito de consenso racional na base de todo conceito de consenso enganoso (ou simplesmente coagido). O entendimento é um conceito normativo; todo aquele que fala uma linguagem natural o conhece de forma intuitiva e acredita ser capaz em princípio de distinguir um consenso verdadeiro de um falso. Na linguagem da cultura filosófica, denominamos esse saber um saber *a priori* ou 'inato'. Isso está apoiado em interpretações tradicionais. Independentemente dessas interpretações, também podemos tentar explicar as implicações normativas de entendimento possível que é ingenuamente confiado a todo falante (e ouvinte). (HABERMAS, 2013, p. 48)

De maneira que estaria já aí, inerente à linguagem, aquilo que permite não apenas aceitar as tradições, mas rejeitá-las, sem reduzir, portanto, todo critério de consensos possíveis ao historicamente dado. Doravante, o ponto de Habermas será mostrar que só a antecipação de uma *situação ideal de fala* regida pela coerção imposta pela verdade do argumento mais forte é que permite distinguir um pseudo acordo, estabelecido coercitivamente, de um acordo livre e racional. Identificado como um *a priori* da competência comunicativa, esse ideal aparece como contrafactual, jamais como algo efetivamente realizado em um contexto concreto, mas servindo como ideal *regulador* que devemos sempre já pressupor em nossos discursos. Vamos então desdobrar esse tema nas respostas de Habermas contra Gadamer.

Habermas introduz essa questão na análise do exemplo da psicanálise. Esta serve agora de índice de um critério normativo a ser reconstruído, isto é, como um *testemunho* da necessidade de uma teoria da competência comunicativa:

a compreensão explicativa no sentido de um deciframento em termos de hermenêutica profunda de manifestações vitais especificamente minguadas não apenas pressupõe, como a compreensão hermenêutica simples, uma *aplicação correta* da competência comunicativa naturalmente adquirida, mas também uma *teoria* da competência comunicativa. (HABERMAS, 2009b, p. 326)

A história de vida do paciente (assim como a história coletiva da sociedade) não pressupõe apenas categorias que permitem narrar a vida do indivíduo como um processo de distorção, mas depende também da concepção de um estado futuro de desenvolvimento ideal o indivíduo está livre da distorção. Isto é, a patologia é

reconstruída a partir de um ideal de emancipação que a torna criticável enquanto tal. É a isso que Habermas se refere quando a psicanálise pressupõe um “estado final de um processo de formação refletido”, onde todas as motivações do agente coincidem “com as normas de ação intersubjetivamente vigentes” (HABERMAS, 2009a, p. 285). Esse ideal seria descrito pela ideia de uma *comunicação* normal ou não distorcida que deve operar como pressuposto de toda identificação de uma comunicação distorcida.

É para tal objetivo que Habermas introduz a ideia de reconstrução racional, que, como se sabe, aponta para as pesquisas por ele desenvolvidas nos anos 70. Segundo Habermas, a teoria da comunicação normal “representaria uma reconstrução racional de um sistema de regras que definiria suficientemente a competência linguística universal” (HABERMAS, 2009b, p. 309), isto é, “que permite a produção de todos os elementos possíveis semanticamente dotados de sentido e gramaticalmente corretos de uma linguagem natural”, ao passo que “a hermenêutica reflete acerca das experiências fundamentais de um falante comunicativamente competente” (HABERMAS, 2009b, p. 303). Tal reconstrução “se limita à competência linguística em sentido estrito” – expressão criada por Chomsky para caracterizar “a capacidade de um falante ideal que domina o sistema de regras abstratas de uma linguagem natural” (HABERMAS, 2009b, p. 302). Em outras palavras, a reconstrução serve a uma “explicação da competência linguística. Ela explicita as regras que o falante nativo domina implicitamente; mas não traz propriamente à consciência do sujeito pressupostos inconscientes” (HABERMAS, 2009b, p. 303).

Se Habermas se apoia no exemplo de Chomsky para descrever o programa de uma reconstrução racional das competências de um sujeito idealizado, é preciso notar o quanto dele também se distancia. Pois enquanto Chomsky, em sua linguística da sintaxe, analisa as regras formais e *a priori* que regem a competência linguística do sujeito solitário, i.e. monológico, a proposta habermasiana de uma teoria da competência comunicativa parte da constatação de que

para participar em discurso normal, o falante deve dispor, além de sua competência linguística, qualificações básicas de discurso e interação simbólica (comportamento relativo a papéis [*role-behavior*]), que podemos chamar de competência *comunicativa*. Portanto, a competência comunicativa significa o domínio de uma situação ideal de fala [*ideal speech situation*]. (HABERMAS, 1970, p. 367)

Isso significa que, para Habermas, o conteúdo pragmático que rege o significado *comunicativo* das expressões, embora esteja conectado a *situações de fala*, não está porém ligado a “situações de fala contingentes” e sim a “atributos idealizados de situações de fala em geral, que o falante deve dominar se sua competência quiser ser adequada para participar de todo em situações de fala potencial” (HABERMAS, 1970, p. 367). Em suma, todo sujeito só é capaz de se comunicar porque pressupõe o sistema de regras que regeriam uma situação ideal de fala que serve como norma para toda situação de fala *possível*. O ideal deve ser pressuposto não importa quais restrições estejam presentes na situação de fala real: “A competência comunicativa é definida pelo domínio dos universais constitutivos do diálogo por parte do falante ideal, independentemente das restrições reais sob condições empíricas” (HABERMAS, 1970, p. 369). Assim,

Não importa quanto a intersubjetividade da compreensão recíproca possa estar deformada, o *design* de uma situação ideal de fala [*ideal speech situation*] está necessariamente implicada na estrutura do discurso [*speech*] potencial, uma vez que todo discurso, mesmo de decepção intencional, está orientado em direção à ideia de verdade. Essa ideia só pode ser analisada com respeito a um consenso alcançado no discurso irrestrito e universal. Na medida em que dominamos os meios para a construção de uma situação ideal de fala, nós podemos conceber as ideias de verdade, liberdade e justiça, que se interpretam umas às outras – embora, é claro, apenas como ideias. Pela força da competência comunicativa apenas, contudo, e independentemente das estruturas empíricas do sistema social ao qual pertencemos, nós somos incapazes de realizar a situação ideal de fala; nós podemos apenas antecipá-la. (HABERMAS, 1970, p. 372)

Ora, isso já dá alguma pista para entender melhor a oposição a Gadamer: pois os indivíduos inseridos num contexto histórico específico entendido como história dos efeitos não pressupõem apenas os esquemas de interpretação herdados na forma de preconceito, mas também um sistema de regras idealizado e formal como condição de possibilidade de seus atos de fala. Por isso, ao proferirem discursos visando reestabelecer um consenso danificado, eles não se apoiam apenas em categorias da tradição, mas também em um ideal de comunicação que permite também rejeitar o consenso fático como falso em nome de um consenso melhor, isto é, mais próximo daquele ideal que eles devem já sempre pressupor. Um ideal de discurso racional, idealizado e, portanto, não histórico (em sentido hermenêutico), deve assim sobressair sobre a tentativa de historicizar toda possibilidade ou sucesso comunicativos, assim

como toda tentativa de rejeitar como falso um consenso herdado. Desse modo, toda crítica precisa “recorrer à reserva fundamental e elementar de um entendimento universal e livre de dominação para distinguir em princípio entre o reconhecimento dogmático e o verdadeiro consenso” (HABERMAS, 2009b, p. 333). Gadamer atribui erroneamente à participação na tradição o critério de comunicação livre que na verdade é um pressuposto *a priori* de todo ato de fala – ele compreende mal o que o processo intersubjetivo de interação realmente pressupõe.

Podemos ver então que a teoria da competência comunicativa teria tanto uma função descritiva e, como explicita Lafont, uma função normativa: ela

deveria poder diferenciar o consenso factual enraizado no ‘pertencimento’ inevitável a uma tradição cultural (em virtude de ser socializado em uma linguagem natural dada) das condições normativas (ou consenso contrafactual) subjacente à competência comunicativa. (LAFONT, 1999, p. 134)

Em suma, fornecer

uma *análise formal* das condições ideais que regulam qualquer conversação orientada pela compreensão. Com essa análise, ele quer contrastar o acordo sustentador fático pressuposto pela hermenêutica com um ‘acordo contrafactual’ subjacente ao princípio do discurso [*speech*] racional. Isso contém *em germe* o projeto de uma teoria da ação comunicativa que, de um ponto de vista formal, deve reconstruir as condições contrafactuais que garantem a intersubjetividade da conversação. (LAFONT, 1999, p. 138)

Contudo, cabe notar que, embora seja possível ver aí o *germe* da teoria da ação comunicativa, que Habermas desenvolverá nos anos subsequentes, a maneira como Habermas apresenta a necessidade de uma reconstrução da competência linguística ainda é apresentada de maneira muito próxima aos termos da aula inaugural de 1965: a hermenêutica profunda, “comprometida com o princípio regulativo da fala racional”, “tem ainda que rastrear e pode encontrar os rastros que a comunicação perturbada foi deixando no caminho de sua história quase natural” (HABERMAS, 2009b, p. 335), para colocar então sua pretensão de esclarecimento (que a hermenêutica quer restringir) como justificada. Ora, nesses termos, o ideal da comunicação distorcido é descrito negativamente: a experiência dos vestígios da comunicação perturbada é primeira em relação à necessidade da teoria da comunicação não perturbada, uma relação que a *Teoria da ação comunicativa* irá inverter, como mostra Repa (2008, p. 94-5), de forma

que é a pesquisa da noção de comunicação normal que guiará a pesquisa das formas distorcidas de comunicação historicamente dadas.

Para generalizar esse argumento contra a hermenêutica, a necessidade de uma teoria da competência comunicativa, mas precisa ser estendido à experiência histórica coletiva, que é objeto da hermenêutica. É isso que permite mostrar que o ideal comunicativo é imanente à própria intenção crítica da hermenêutica: se ela conjura as falhas da comunicação e busca reestabelecer a intersubjetividade contínua, adotando posição crítica diante da tradição em que nascemos, é porque ela também já pressupõe, mesmo sem sabê-lo, um critério normativo que permite esse discernimento quase espontâneo. Contudo, se a consciência história gadameriana entende que o critério desse discernimento precisa ser sempre ele um efeito da história da tradição, então ele *interpreta erroneamente* a própria dimensão crítica e reflexiva da hermenêutica. Na medida em que Gadamer quer reduzir toda condição de possibilidade da reflexão hermenêutica ao contexto fático da tradição previamente cristalizado, ele como que contradiz as próprias condições de possibilidade da tarefa hermenêutica, já que ela, embora dependa no plano da *ação* de um contexto fático, retira suas normas *discursivas* dos pressupostos da linguagem, entre os quais está a antecipação de uma situação ideal de fala. A leitura conservadora da hermenêutica seria autocontraditória, portanto, já que mina aquilo que possibilita suas pretensões de validade. Por isso, também aqui veremos Habermas defender, contra hermenêutica, aquilo que ela mesma de alguma maneira já pressupõe.

Para isso, Habermas segue a ideia de Apel segundo a qual a compreensão hermenêutica só ganha eficácia crítica se ela “supõe o princípio regulativo crítico de chegar a uma compreensão universal em uma comunidade ilimitada de interpretação” (HABERMAS, 2009b, p. 330). Só sobre o pano de fundo desse pressuposto é que a crítica hermenêutica não interrompe prematuramente seus esforços antes da certeza de ter desmascarado as coações que impedem o diálogo livre. De outro modo, como saber se ainda restam vestígios de violência no diálogo dado, se não a partir do ideal oposto que os torna visíveis?

Esse pressuposto é estabelecido sob um duplo aspecto. Por um lado, o uso comunicativo da linguagem pressupõe condições formais de verdade, no qual o diálogo livra-se do peso das coerções, ou mais precisamente, liga-se a uma única forma especial de coerção: aquela imposta pela verdade do melhor argumento. Ao mesmo tempo, por outro lado, esse pressuposto ganha uma ênfase política na medida em que essa situação

ideal de fala aparece também como antecipação de uma forma de vida. De forma que ele será ambas coisas: antecipação da verdade possível e da forma de vida correta.

Se a compreensão do sentido não deve permanecer a fortiori indiferente frente a ideia de verdade, junto com essa ideia de uma verdade que se mede por um acordo idealizado alcançado em uma comunicação ilimitada e isenta de dominação, temos que antecipar, por sua vez, uma estrutura de convivência em que nos comuniquemos de forma alheia a toda coação. Pois a verdade consiste na peculiar coação que nos força a um reconhecimento universal e sem coações; e este reconhecimento está ligado a uma situação ideal de fala, o que quer dizer: a uma forma de vida em que seja possível um entendimento universal e sem coações. Neste sentido a compreensão crítica deve atribuir-se a antecipação formal de uma forma de vida correta. [...] A ideia de verdade que se mede pelo consenso verdadeiro implica a ideia de uma vida verdadeira. Podemos também dizer: inclui a ideia de maioria. Apenas a antecipação formal do diálogo idealizado como uma forma de vida realizada no futuro garante o acordo sustentador contrafactual último que nos une de antemão e em função do qual é possível criticar como falsa consciência todo acordo fático que seja um falso acordo. (HABERMAS, 2009b, p. 331)

Neste caso, o pressuposto ganha uma ênfase política: não significa apenas a idealização de uma situação ideal de fala independente de uma forma de vida prática, mas carrega consigo a antecipação de uma vida emancipada *futura* organizada em seu conjunto pelo pressuposto da comunicação livre de coerção. O interessante aqui é que isso indica uma mudança no ponto ocupado no *tempo* pelo ideal normativo: enquanto que em Gadamer temos um ideal retrospectivo, que vê nas tradições cristalizadas no passado o ideal de formas de vida que devem reger nossa orientação a um futuro possível, em Habermas temos um olhar que reconstrói o passado, em direção ao presente, mas com vistas em formas de vida *futuras* ainda não realizadas, mas que ao mesmo tempo antecipamos toda vez que buscamos estabelecer um consenso. De maneira que é possível entender a diferença entre Habermas e Gadamer a partir da diferença de ênfase na filiação de cada um à *Fenomenologia do Espírito*, de Hegel. Pois enquanto Gadamer descrevia a experiência histórica hermenêutica como aquela que refaz retrospectivamente o caminho da *Fenomenologia* de trás para frente, Habermas enfatiza o lado prospectivo ausente em Gadamer: a reconstrução do passado e a reflexão sobre o presente também pode rejeitar como falso o consenso estabelecido até aqui com vistas à produção de um novo consenso futuro mais livre e verdadeiro. Ricoeur comenta bem essa diferença quando diz que, enquanto a crítica da ideologia primeira pensa um ideal na forma de uma *antecipação*, a hermenêutica o pensa como tradição *assumida*.

“Dito de outra forma, a crítica das ideologias implica que seja colocado como ideia reguladora, diante de nós, aquilo que a hermenêutica das tradições concebe como existindo na origem da compreensão” (RICOEUR, 1986, p. 361). A crítica tem sua referência no futuro, a hermenêutica no passado; uma é prospectiva e antecipadora, a outra retrospectiva e rememorativa. O aceito kantiano de Habermas, segue Ricoeur, é evidente: “a ideia reguladora é mais dever-ser do que ser, mais antecipação que reminiscência” (RICOEUR, 1986, p. 361)³.

Retomemos. A ideia de Habermas com uma reconstrução do *a priori* do uso comunicativo da linguagem é mostrar que, indivíduos socializados numa situação histórica determinada não carregam consigo em suas pré-compreensões apenas aqueles preconceitos herdados da tradição, mas também faz parte de sua estrutura prévia a posse ingênua de um ideal de comunicação que aliás é o que as permite identificar espontaneamente um consenso como falso. Contudo, Gadamer rejeitou o potencial desse ideal ao reduzir toda a consciência histórica ao modelo exemplar das tradições passadas: o consenso faticamente adquirido torna-se o exemplar da reposição de novos consensos. O resgate operado pela consciência história se esgotaria nessa direção. Ao contrário, o ideal proposto por Habermas permite reconhecer os consensos dados até aqui como falsos *com vista a um possível consenso, antecipado para o futuro, que supere as formas de coerção historicamente dadas*. Nesse sentido, uma consciência histórica ampliada em crítica da ideologia quer reconstruir o presente no passado, mas apontando para aquilo que justamente escapa à história *até então*, o historicamente novo, enquanto a consciência histórica hermenêutica ficaria presa a formas revisadas do que *já foi*. Com isso, Habermas quer mostrar que um ideal emancipatório já deve estar presente na reflexão hermenêutica, mas a historicização gadameriana não dá conta desse ideal.

Com isso, é possível notar que a crítica da ideologia de Habermas amplia o potencial crítico da hermenêutica em 3 direções: 1) ela não concebe apenas o nexos de história dos efeitos e assim reduz a tradição a fator histórico último, mas amplia a noção de situação hermenêutica para uma sociologia da atualidade que permite compreender a tradição *como* ideologia; 2) por isso, ela consegue entender que faz parte de uma

3 . A origem desse argumento está, na verdade, num artigo de Bubner, datado de 1970: “Para a teoria crítica, a *Fenomenologia* tem um significado virtualmente paradigmático na medida em que, no curso do desenvolvimento fenomenológico da consciência de estágio em estágio, é possível ver a todo momento o ato emancipatório que é o objetivo da própria crítica. [...] O perfil de uma história da ilusão ganha, assim, seu sentido apenas em uma direção progressiva [...] Por contraste, a hermenêutica de Gadamer é explicada em termos do mesmo modelo, mas com a direção reversa” (BUBNER, 1988, p. 52).

situação hermenêutica de partida não apenas aquelas interpretações vencedoras, não importa quão esquecidas elas estejam, mas que a constituição histórica foi até aqui também possível apenas pelas interpretações reprimidas que, por isso, também se encontram na situação de partida do intérprete, mas de forma mascarada; 3) finalmente, a reconstrução da competência comunicativa mostra que uma situação hermenêutica não só contém a ideologia e também interpretações reprimidas, mas um ideal do que seria uma comunicação isenta de coerção.

Portanto, vemos que Habermas amplia, para além da hermenêutica, o diagnóstico de situações hermenêuticas historicamente construídas para uma crítica delas: elas agora são compostas por linguagem, trabalho e dominação, pelas interpretações reprimidas e também por um ideal de maioria. O sentido geral de uma passagem *imanente* da hermenêutica à teoria crítica, tal como Habermas ainda concebia no fim dos anos 60, estaria aí.

Apreciação crítica: autorreflexão e reconstrução

Até aqui, apresentamos a relação complementar entre os dois momentos da crítica que Habermas endereça a Gadamer: se uma hermenêutica ampliada sociologicamente quer diagnosticar um contexto de tradição como contexto de comunicação distorcida, um critério de comunicação *não* distorcida precisa ser de algum modo reconstruído como a norma que consegue iluminar o caso que a ela não corresponde. No entanto, ambos momentos não deixam de ter tensões entre si, em especial no que diz respeito à proximidade ou não de Habermas com a hermenêutica, e que são tensões ligadas às próprias transformações pelas quais passa a teoria habermasiana a partir dos anos 70, que deixa de buscar seu fundamento numa teoria dos interesses do conhecimento para se fundamentar numa teoria das regras abstratas que regem o discurso. Honneth, por exemplo, descreve essa mudança da seguinte maneira: “Os fundamentos da teoria não são mais alcançados através de uma autorreflexão hermenêutica sobre os pressupostos inconscientes de conquistas atualizadas da ação humana; eles são agora alcançados através da reconstrução racional das condições universais da comunicação humana” (HONNETH, 1991, p. 281). Em outras palavras, enquanto que em *Conhecimento e interesse* a teoria crítica buscava radicalizar a autorreflexão sobre os interesses constitutivos de um momento histórico determinado, do qual aliás o próprio crítico faz parte, o que sugere um aprofundamento da reflexão

sobre nossas dependências hermenêuticas no sentido que reconstruímos acima, a partir de 1970, com a virada reconstrutiva, Habermas passaria cada vez mais a adotar o programa de uma teoria dos pressupostos comunicativos universais e inevitáveis, não situados hermeneuticamente, o que então insinuaria uma certa recaída numa teoria que não mais enfatiza nossas dependências hermenêuticas. Ora, de um ponto de vista hermenêutico, essa passagem pode causar espanto: afinal, uma tal proposta teórica parece ignorar a situacionalidade dos próprios conceitos, critérios etc, correndo o perigo da ideologia. Como sugere McCarthy, Habermas quer “mitigar o caráter radicalmente situacional da compreensão com a introdução de elementos teóricos” (MCCARTHY, 1978, p. 230), o que o “empurrou [...] para uma direção mais enfaticamente teórica” (MCCARTHY, 1982, p. 57) do que a tentativa inicial de pensar uma teoria crítica próxima à reflexão hermenêutica. A pragmática universal, por ora ainda em forma de esboço, almeja uma abstração inaceitável ao hermeneuta consciente da dependência de contexto de *todas* suas ideias. Trata-se de uma dificuldade que foi identificada por uma série de comentadores, mesmo entre os favoráveis a Habermas, e que é uma crítica será feita pelo próprio Gadamer na altura no debate. Por isso, interessa-nos reconstruir rapidamente essa mudança e os problemas que ela apresenta em seu esboço, para darmos prosseguimento ao debate.

Podemos enfocar o núcleo da transformação por meio diferenciação entre *autorreflexão* e *reconstrução*, que é central nessa transformação da teoria crítica de Habermas. Uma dissociação que, na altura de *Conhecimento e interesse*, ainda não havia sido realizada, sendo indicada apenas em textos posteriores, como na introdução à nova edição de *Teoria e práxis*, de 1971, ou no célebre “Posfácio de 1973” de *Conhecimento e interesse*. Antes, ali em 1968, a noção inchada de *autorreflexão* confundia duas ideias diferentes: por um lado, a autorreflexão tinha a ver com a crítica de uma práxis falsa determinada, isto é, de uma forma de vida específica petrificada em formas de falsa consciência. A autorreflexão, neste sentido, traz à reflexão “os elementos que determinam ideologicamente uma práxis presente da ação e da interpretação de mundo” (TP, p. 56). Ela refere-se ao “particular”, isto é, ao curso de formação de “um sujeito individual” (TP, p. 56). Por isso, ela tem consequências práticas na vida. Nesse sentido, a reflexão está ligada ao processo pelo qual um sujeito individual ou coletivo corrige uma forma de vida ideológica e se emancipa em direção a um contexto prático mais justo. Esse sentido da autorreflexão remete a Freud e a Marx e os jovens hegelianos, por exemplo.

Por outro lado, porém, a autorreflexão também é tomada no sentido da *reconstrução* das condições universais de possibilidade da ação e do conhecimento humanos enquanto tais. A reconstrução se refere ao sistema de regras anônimas que podem ser seguidas por “quaisquer sujeitos” que possuam as competências regidas por tais regras (HABERMAS, 2013, p. 56). Aqui, a subjetividade particular fica suspensa. Embora a reconstrução bem-sucedida traz, de certo, algo inconsciente à reflexão, na medida em que teoriza um *know-how* que é usado ingenuamente, ela não tem, porém, “quaisquer consequências práticas” (HABERMAS, 2013, p. 57). A consciência de pressupostos lógicos ou linguísticos não altera a capacidade ou a práxis de falar e agir. Trata-se então de um saber que pretende o status de um saber “puro”, se assemelhando, portanto, à lógica e à matemática, à teoria do conhecimento e da linguagem, fazendo parte do “núcleo das disciplinas filosóficas” (HABERMAS, 2013, p. 59). Aqui, é o sentido kantiano de autorreflexão, pela qual se reconstrói as regras transcendentais inevitáveis que regem as competências do sujeito *em geral*, tomando a forma de uma “*fundamentação transcendental* do saber teórico possível” (HABERMAS, 2014a, p. 492), isto é, ela se refere às “condições subjetivas inevitáveis que tornam possível e restringem ao mesmo tempo a teoria: a fundamentação transcendental crítica ao mesmo tempo uma autocompreensão exaltada da teoria” (HABERMAS, 2014a, p. 492).

Evidentemente, ambos sentidos não coincidem, assim como sua confusão num super conceito de autorreflexão gera problemas. Ora, em *Conhecimento e interesse*, comenta Honneth, é justamente o que acontece de “uma maneira ambígua”:

No conceito de “autorreflexão”, os problemas de uma crítica da ideologia que ajuda na solução crítica e reflexiva da autocompreensão errônea de um sujeito individual ou coletivo foi confundido com os problemas de uma análise transcendental que visa a clarificação das pressuposições universais do conhecimento e da ação. (HONNETH, 1991, p. 280).

Essa fusão se inspira no idealismo alemão, em autores como Hegel e Fichte, que unem o momento de uma reflexão sobre um sujeito geral e o processo de formação de um sujeito particular. Relida materialisticamente, a união de ambos sentidos de autorreflexão se concretiza na forma de uma luta revolucionária pela transformação de condições socioeconômicas determinadas. Contudo, isso gera dificuldades, argumenta McCarthy: “Em um marco de referência idealista, a convergência entre razão e liberdade não implica necessariamente uma particularização da razão”, enquanto que na

leitura materialista a identificação entre razão e reflexão parece “implicar uma especificação da razão em termos de um conteúdo e metas particulares” (MCCARTHY, 2002, p. 120). Tudo se passa aí como se a luta anti-ideológica carregasse consigo a redenção do sujeito em geral, produzindo um inchaço idealista da noção de reflexão. Ainda seguindo McCarthy, foi Apel quem reconheceu esse problema. A reflexão contra enganos dogmáticos é uma reflexão teórica, e não se confunde com a reflexão crítica de Marx no sentido de transformação da realidade. “Identificar esses dois interesses é sucumbir a uma ‘ilusão idealista’”, resume McCarthy (2002, p. 121). Nesse sentido, Habermas estaria sugerindo algo como: ali onde se dá uma reflexão (teórica), centrada na reconstrução crítica da forma de um sujeito em geral e que assim quebra uma autocompreensão dogmática, ocorre imediatamente uma transformação (prática) que rompe uma forma de vida petrificada. Ora, como diferenciar isso do esquema idealista segundo o qual a reflexão intelectual imediatamente desbloqueia uma instância prática, desobstruindo a boa marcha das coisas⁴?

De fato, a dissociação entre autorreflexão e reconstrução como procedimentos separados, empreendida nos anos seguintes por Habermas, vem para remediar a dificuldade. De maneira que justamente a introdução da noção de *reconstrução racional* no segundo texto de debate com Gadamer, como reconstruímos, já aponta para uma série de revisões que Habermas passará a realizar nos anos 70 para se afastar das dificuldades geradas por seus primeiros programas teóricos, sendo, portanto, um momento desse divisor. Com o que concorda McCarthy, que reconhece que as respostas de Habermas a Gadamer apontam para “desenvolvimentos de seu próprio programa” posterior (MCCARTHY, 2002, 227). Essas revisões, segundo Honneth, “tomam a forma de uma gradual desrelativização do ponto de vista hermenêutico” e conduzem a “decisões construtivas” alternativas (HONNETH, 1991, p. 280). Ora, interessa-nos aqui de saída a indicação que *Conhecimento e interessa* estava de alguma maneira mais

⁴ Bubner retomará, com termos quase idênticos, essa crítica. A conclusão é a mesma: “A aparência de conhecimento que apenas parece ser conhecimento, mas não corresponde às condições de racionalidade apropriadas é diferente da aparência de uma sociedade que na superfície parece ser racional enquanto sua estrutura real esconde a irracionalidade e a contradição. A primeira aparência é destruída por uma crítica do conhecimento *à la* Kant; a segunda é meramente descoberta pela crítica da ideologia. A primeira aparência pode ser negada pelo argumento da falta de sentido; a segunda pode ser contrariada apenas por uma demanda por uma ação prática” (BUBNER, 1982, p. 55). Habermas estaria confundindo duas coisas, querendo acusar a (falsa) sociedade por não corresponder ao ideal do (verdadeiro) conhecimento. Tese que sugere o idealismo segundo o qual a correção do falso conhecimento desempenharia igual correção duma falsa práxis.

próximo de uma reflexão de tipo hermenêutico, enquanto que as propostas dos anos 70 marcam um distanciamento dela.

Com a separação entre ambos momentos, temos então que os critérios normativos do que seja uma competência comunicativa ideal torna-se objeto de uma reconstrução racional que, como quer Habermas, tem tanto um caráter transcendental fraco, embora seja empiricamente preenchível, sem por isso redundar em uma ciência empírico-analítica *strictu sensu*. A partir disso, a reconstrução teórica e a aplicação crítico-reflexiva em um contexto determinado do critério analisado teoricamente têm uma relação apenas *indireta*: “Apenas o apoio em reconstruções permite a formação teórica da autorreflexão. Nesse caminho, as reconstruções conquistam uma relação indireta com o interesse emancipatório do conhecimento, o qual é introduzido imediatamente somente por força da autorreflexão” (HABERMAS, 2013, p. 59). Em outras palavras, a autorreflexão crítica, situada num contexto específico, retira seu fundamento teórico das reconstruções: “O significado da fundamentação em relação a atos de autorreflexão é algo que está apoiado em um saber teórico obtido independentemente da autorreflexão, a saber, na reconstrução de sistemas de regras que precisamente dominar quando queremos assimilar experiências em termos cognitivos, participar de sistemas de ação ou conduzir discursos” (HABERMAS, 2013, p. 56). O que nos permite retomar o exemplo da psicanálise e da crítica da ideologia: como ambas querem corrigir processos desviantes de formação tidos como distorcidos, ambas dependem de um critério de normalidade. “Assim, por exemplo, uma pragmática universal que aprende as condições de possibilidade do entendimento linguístico em geral é o fundamento teórico da explicação de comunicações sistematicamente distorcidas e de processos de socialização desviantes” (HABERMAS, 2014a, p. 495).

Contudo, essa equação é problemática, pois sugere uma progressiva desistoricização dos próprios critérios normativos da teoria crítica, que são reconstruídos como “universais da competência comunicativa”, abstratos e *a priori*, independentes de contextos culturais particulares, e assim reconstruídos *separadamente* do exercício situado da crítica. O critério da crítica torna-se material teórico separado do contexto de seu exercício. É ainda Honneth quem descreve essas alterações nessa direção. Como diz ele: “A partir do início de 1970, Habermas não estava mais contente com uma interpretação hermenêutica de suas pretensões científicas para a elaboração de sua teoria” (HONNETH, 1991, p. 280). Essa “interpretação hermenêutica” é o que definiria o projeto de 1968, já que nele Habermas buscava conectar a teoria crítica

social a um quadro de referência prático que servisse para “um contexto de experiência historicamente único e, portanto, desse à teoria crítica o estatuto de um projeto temporalmente limitado e praticamente engajado” (HONNETH, 1991, p. 280). Se notarmos bem, aquela sugestão, inscrita no primeiro artigo contra Gadamer e que analisamos no “momento falseável” da crítica de Habermas, de ampliar a reflexão hermenêutica sobre dependência em direção a uma crítica da ideologia que reconstrua um contexto objetivo da vida social para nele atacar as ideologias presentes, cumpre justamente esse projeto. No entanto, é justamente no debate com Gadamer que Habermas, segue Honneth, “desenvolve pela primeira vez a ideia de uma teoria da comunicação linguística que é independente de situação e contextualmente neutra” (HONNETH, 1991, p. 280-1). De forma que o quadro normativo que antes era derivado daquela reflexão sobre situações práticas temporalmente únicas (portanto, mais hermeneuticamente inclinada) se torna agora “objeto de uma investigação com pretensões universais de verdade”. Resultado:

Uma análise transcendental que reconstrói as condições universais da possibilidade de processos práticos de entendimento substitui a explicação hermenêutica da experiência comunicativa [...] A investigação das estruturas básicas da intersubjetividade é direcionada exclusivamente a uma análise das regras do discurso, de forma que a dimensão corporal e física da ação social não aparece mais. (HONNETH, 1991, p. 281)

Ora, do ponto de vista hermenêutico, isso parece uma regressão em direção a uma noção *tradicional* de teoria, na qual uma cisão entre teoria e práxis estaria presente. Como diz Oraa: “Mas a reflexão emancipatória de Habermas parece separar muito fortemente o momento da reflexão do da prática” (ORAA, 1998, p. 296), e assim “supôr um conhecimento exterior e anterior à confrontação prática, um dinamismo crítico geral e vago demais, que não é articulado com aplicação ao caso concreto” (ORAA, 1998, p. 297). Suspeita que também é indicada por McCarthy:

Ao tratar de fazer justiça ao caráter teórica da teoria (as reconstruções racionais como conhecimento “puro”) e ao caráter prático da prática (a crítica como algo ligado ao sistema de ação e de experiência), parece ter introduzido um cisma entre teoria e práxis [...] A reflexão transcendental parece constituir uma exceção à determinação do conhecimento por interesses; pois essa reflexão não persegue nem um interesse técnico, nem um interesse prático, nem um interesse emancipatório. (MCCARTHY, 2002, p. 126)

Aliás, cabe lembrar que, antes dessa virada, o próprio Habermas, como lembra também Reppa, “temia que a construção prévia do diálogo livre de dominação fosse uma retomada da filosofia tradicional” (REPPA, 2008, p. 95). O que, continua o autor, significa correr o risco de ceder demais à teoria tradicional e o risco de ideologização que a cerca:

a noção de ciência reconstrutiva habermasiana parece adotar a forma tradicional de teoria que ele, antes, criticara como forma positivista, objetivista ou simples metafísica, uma vez que ela parece igualmente isolada, em sua autocompreensão metodológica, do contexto de seu surgimento. Desse modo, a suspeita de ideologia recairia de antemão sobre a própria solução que Habermas busca para o problema. (REPPA, 2008, p. 88)

De fato, se notarmos bem, essa modificação em direção à reconstrução vai justamente no caminho oposto que precede a primeira resenha que Habermas faz de Gadamer, no contexto d’*A lógica das ciências sociais*, onde a hermenêutica era vista como *alternativa à teoria da linguagem*. Como consta na abertura da abordagem do “enfoque hermenêutico”, na *Lógica das ciências sociais*: “Para poder romper as barreiras das totalidades individuais que são as distintas línguas, não é mister, seguindo Chomsky, sairmos de uma dimensão da linguagem ordinária”, e sim dar-se conta da própria estrutura da reflexividade da linguagem natural, que é o terreno da hermenêutica (HABERMAS, 2009a, p. 229). Aqui, passamos então da análise da linguagem à hermenêutica. O texto de 1970, no entanto, inverte esse percurso, começando com a hermenêutica e terminando na evocação da necessidade de uma teoria da linguagem. Habermas inverte sua apreciação da relação entre hermenêutica e reconstrução. Basta notar, da mesma forma, que tanto na resenha sobre *Verdade e método* quanto em *Conhecimento e interesse*, Habermas não cansa de repetir – aliás um fato elogiável: a hermenêutica não é uma reconstrução de regras anônimas, expediente que afinal nos faria retornar a uma relação *teórica* com a gramática dos jogos de linguagem, mas assenta suas condições de possibilidade no próprio terreno de objetos que lhe serve de assunto, fundindo portanto experiência de um contexto fático e análise gramatical⁵. Ora,

⁵ “A compreensão hermenêutica jamais pode analisar a estrutura de seu objeto a tal ponto que tudo que é contingente nele seria eliminado. Do contrário, ela teria de converter-se em uma reconstrução, isto é, em uma compreensão do sentido de relações formais. [...] Visto que não dispomos de semelhantes regras de reconstrução para os contextos de sentido transmitidos, eles requerem uma compreensão de sentido hermenêutica que apreenda as relações simbólicas *como* relações factuais. A *hermenêutica* é uma forma de experiência e análise gramatical ao mesmo tempo” (HABERMAS, 2014a, p. 256). Ora, isso é

a partir de 70, a virtude da hermenêutica torna-se seu vício: seu problema é que ela carece de uma reconstrução das condições formais de uso comunicativo da linguagem, que, no entanto, pressupõe. Só aí por fim encontraria o critério normativo do uso comunicativo da linguagem – de que necessita todo diálogo hermenêutico com o diferente –, que tornaria discernível o diálogo do pseudo diálogo que a hermenêutica embaralha. Em outros termos: se em 1966-8 a hermenêutica era elogiável por *não ser uma reconstrução*, agora seu problema é justamente o de não sê-la.

Finalmente, note-se que entre os dois textos há uma tensão sobre entender, afinal, onde deve se localizar o ponto de vista que critica uma forma distorcida de comunicação. Pois, na medida em que Habermas afirma que a linguagem natural *enquanto tal* está *sistematicamente* distorcida, não existe ponto de vista na comunicação cotidiana que consiga ter um acesso crítico às distorções. Quer dizer, não há lugar na autorreflexão que consiga ser crítica nesse sentido. Daí a necessidade de referências fora da hermenêutica para criticar um contexto distorcido. No entanto, se a linguagem natural como tal está distorcida, parece que esse ponto de vista crítico está fora da linguagem, o que é extremamente problemático. O exemplo da relação entre médico e paciente aponta para algo nessa direção. Contudo, a ideia de reconstrução procura mostrar que a linguagem natural contém um potencial racional que permite o falante distinguir ingenuamente uma comunicação distorcida. Ora, mas se for assim, algo de não distorcido na própria comunicação diária deve permanecer para identificar a distorção. Ao mesmo tempo, porém, Habermas parece estar sugerindo que o discernimento desse fato é apenas uma virtude do teórico. De maneira que fica difícil entender, afinal, se há ou não ponto de vistas na própria linguagem que tornam discerníveis as patologias ou não. A linguagem natural corre ou o risco de ser tratada como um meio homogêneo de distorção, ou como um lugar onde há possibilidades diferentes contidas no próprio terreno pré-metódico da “verdade” – que é o *mesmo* defendido por Gadamer. De maneira geral, para a hermenêutica, sujeitos capazes de interpretação conseguem, a partir da reflexão histórica, discernir e avaliar formas de pseudo comunicação e, a partir de elementos de outras possibilidades presentes num contexto, optar voluntariamente por outras tentativas de acordo.

característico da reflexividade da linguagem, tão elogiada em Gadamer, que serve de metalinguagem a si mesma, o que a permite não cair na má circularidade teórica (HABERMAS, 2014a, p. 269-9). Portanto, é justamente o fato de não ser reconstrução que diferencia a hermenêutica do objetivismo diltheyano e wittgensteiniano que, apesar de tudo, recaíram numa relação teórica com jogos de linguagens alheios. Visto assim, o juízo do artigo de 70 de fato inverte a valorização hermenêutica.

Ora, se agora dermos um passo atrás, poderemos notar que era justamente isso que Gadamer havia acusado em seus textos de resposta a Habermas, especialmente no que diz respeito à transposição do modelo da psicanálise à crítica social e da ideia de trabalhar com a posse de uma noção de “comunicação normal” para a o diagnóstico das patologias sociais. Gadamer realizará uma reflexão hermenêutica a respeito das propostas de Habermas e mostrará que a teoria crítica parece operar uma certa desitualização de suas próprias categorias, o que não só patrocina a ilusão de desconexão histórica dos conceitos, como sugere a posição de um dogmatismo social em que o crítico quer usar critérios normativos não historicizados para apontar problemas e soluções na sociedade. O risco, aqui, para Gadamer, é o que de que o próprio critério normativo esteja já ele mesmo historicamente distorcido. De maneira que, embora a hermenêutica não consiga nunca oferecer um critério último que remedeie de uma vez o risco de uma autocompreensão ideológica, ela também se previne, através de uma autocrítica infinita, de hipostasiar *uma* concepção situada como *a* verdadeira. À guisa de conclusão, vejamos um pouco dessa resposta de Gadamer.

Se uma das lições da hermenêutica é, para Gadamer, que toda reflexão, por estar sempre situada num determinado contexto de história dos efeitos, é “motivada por aquilo de que é a crítica”, ou melhor, ela “passa por aquilo que dissolve” (GADAMER, 2011, p. 215), estando “sempre referida ao dado no qual exerce sua ação” (GADAMER, 2015, p. 367), então a pretensão de reconstruir as condições universais e inevitáveis da linguagem dita normal parecerá não mais que um modo de querer pôr-se acima e assim fora de um determinado contexto. “Como se sabe, uma conversa não é possível quando um dos parceiros acredita obstinadamente em estar na posição superior em comparação ao outro, como quem afirma possuir um saber prévio sobre os preconceitos que enviesam o outro. Com isso, ele se encerra em seus próprios preconceitos” (GADAMER, 2011, p. 141). O que ocorre, “p. ex., quando alguém desempenha, nas relações sociais, o papel de psicólogo ou psicanalista e não leva a sério as afirmações de um outro em seu sentido, mas exige ver através de modo psicanalítico” (GADAMER, 2011, p. 141). Gadamer vê aí o teórico crítico assumir a posição de neutralidade ideológica para criticar a sociedade. A crítica da ideologia defendida por Habermas, diz ele, vive da “ilusão da reflexão”, isto é, da reflexão que se pretende absoluta, “livre de preconceitos e independente” (GADAMER, 2011, p. 215), “uma ingenuidade” presente na “loucura [*Wahn*] de uma superação [*Überwindung*] da ciência pela crítica da ideologia” (GADAMER, 2011, p. 215). “Para a reflexão hermenêutica”, portanto, “o

conceito de reflexão e conscientização utilizado por Habermas aparece carregado de dogmatismos” (GADAMER, 2011, p. 285-6). Essa suspeita de dogmatismo nasce do fato de o psicanalista e o teórico crítico pressuporem uma consciência da comunicação correta, não distorcida, *externa ao contexto hermenêutico*: “Isso implica a pretensão de saber antecipadamente – antes da confrontação prática – com que não se está de acordo” (GADAMER, 2011, p. 316), quer dizer, “pressuporia a posse exclusiva da convicção correta da verdade. Afirmar isso, sim, seria um tipo especial de cegueira” (GADAMER, 2011, p. 312). Gadamer reconhece aí o velho ideal medieval de inteligência “pura”: “O conceito de inteligência pura procede da teoria medieval de inteligência e ganha corpo na figura do anjo que tem o privilégio de ver a Deus em sua essência” (GADAMER, 2011, p. 310). Como bem resume Oraa:

O teórico social, o sociólogo, não pode se comportar com seus parceiros sociais como no papel de um médico com relação a seus pacientes, porque ele mesmo se encontra enraizado e situado na realidade social que analisa. Gadamer contesta, creio eu, a pretensão dogmática do teórico social de ter um acesso privilegiado à verdade em virtude da aplicação de um saber reflexivo que parece vir do exterior dessa realidade social e que estaria apto a emancipar seus concidadãos. Separar a reflexão da prática social com a pretensão de chegar a um saber objetivo sobre o social pressupõe um desvio dogmático. (ORAA, 1998, p. 274-5)

Desse ângulo, o critério do crítico da ideologia seria externo ao acordo social, como quem dita a partir de fora quais elementos do acordo são problemáticos. Ele descobre algo oculto de seu parceiro a partir de algo que está para além dele, isto é, que ele *não pressupõe* (ou que não faz parte das regras do jogo que assume para si). De forma que a teoria de Habermas não procederia imanentemente ao contexto histórico onde se encontram os sujeitos vítimas de distorções, impondo-lhes algo externo. É dogmática, pois suspende a reflexão sobre seu pertencimento ao contexto hermenêutico ao qual permanece conectada: “Uma crítica da ideologia, que pretende colocar a si própria fora de qualquer preocupação ideológica, não é menos dogmática do que uma ciência social ‘positivista’, que se compreende como ‘técnica social’” (GADAMER, 2011, p. 139).

Em vez disso, a “consciência esclarecida hermeneuticamente [*hermeneutisch aufgeklärte Bewußtsein*]” sabe que “o conhecimento humano é e permanece limitado, mesmo se este está dentro de seus próprios limites” (GADAMER, 2011, p. 215). Por

isso, os conceitos que a teoria crítica pressupõe de maneira não problemática precisariam eles mesmos passarem pela reflexão hermenêutica:

nossos preconceitos devem ser postos em jogo no processo da compreensão... Conceitos como os de “esclarecimento”, “emancipação”, ‘diálogo livre de coerção’, se revelam na concretude da experiência hermenêutica como abstrações pobres. A experiência hermenêutica faz ver o quão profundos os preconceitos podem estar enraizados e quão pouco um mero tornar-se consciente [*Sich-Bewußtwerden*] é capaz de desfazer seu poder. (GADAMER, 2011, p. 140)

Assim, “[a] reflexão hermenêutica nos ensina que a comunidade social sempre retorna de novo, em toda tensão e perturbação, a um acordo social, através do qual existe” (GADAMER, 2011, p. 291). Ela defende não a superioridade do crítico, mas sim que “os preconceitos devem ser checados no confronto mútuo” (GADAMER, 2011, p. 312), reciprocidade violada pela pretensão a superioridade do crítico da comunicação distorcida. É que a hermenêutica “considera com suspeita toda pretensão de saberes preconcebidos”, e “não contém nenhuma pretensão prévia de conteúdo desse tipo. Ela não alega saber que as condições fáticas só tornam possível uma comunicação distorcida. Aos seus olhos, isso envolve que já se saiba o que deveria aparecer na comunicação correta, não distorcida” (GADAMER, 2011, p. 140). Antes, “[q]uem compreende não reivindica nenhuma posição superior, mas admite que a própria verdade alegada é posta à prova. Isso está implicado em toda compreensão, e por isso toda compreensão contribuir para a contínua formação da história dos efeitos” (GADAMER, 2011, p. 141). Desse ângulo Habermas estaria criticando um contexto hermenêutico a partir de um pressuposto blindado, tido por superior ou verdadeiro, o que ainda suscita o risco de o critério do crítico da ideologia estar, na medida em que recusa sua historicização, ele mesmo distorcido. O que garante que o próprio teórico crítico, ao distanciar-se, não se comporte, sob pretexto de ausência de autoridade, de forma autoritária sobre aqueles que somente ele vê como vítimas de distorções ideológicas⁶?

⁶ É especialmente Ricoeur quem levanta essa suspeita, derivada do paralelo entre psicanálise e teoria social que logo examinaremos com mais calma.: “a tendência a conceber todo erro de diálogo em termos de neurose corre o risco de substituir a luta legítima de opiniões por uma psiquiatria social que iria na direção contrária do projeto de emancipação, tornando o adversário num doente a curar e portanto a ser submetido ao poder médico” (RICOEUR, 1981, p. 204 apud. ORAA, 1998, p. 275, n. 37). McCarthy argumenta na mesma linha ao dizer que “[a] generalização do modelo médico-paciente para a prática política de grupos amplos corre então o risco de propiciar um exercício incontrolado de força por parte

Podemos então reconhecer que, já na altura do debate, Gadamer havia apontados problemas na pretensão habermasiana de trabalhar teoricamente com a reconstrução universal dos pressupostos inevitáveis da comunicação dita normal, o que parece blindar esses pressupostos de uma reflexão hermenêutica que os situem num contexto da história dos efeitos determinados.

Considerações finais

Vimos de que maneira se organizam as objeções de Habermas contra Gadamer, além da coerência interna que elas pretendem. Aos olhos de Habermas, essas objeções não buscavam deduzir algo externo ao que haveria de mais crítico na hermenêutica gadameriana, mas salvar seus ganhos fora de seu quadro de referência problemático. Por um lado, a sociologia da atualidade amplia para além da hermenêutica o conceito de presente histórico, incorporando, além da tradição, o sistema de trabalho social e as instituições de dominação, enquanto que, por outro, as reconstruções racionais deveriam teorizar o critério normativo da comunicação sem violência que, de algum modo, também seria terreno da hermenêutica.

No entanto, vimos também que há tensões *internas* entre essas duas soluções. Se o programa de *Conhecimento e interesse* podia ser visto como aprofundamento da reflexão hermenêutica, convertendo-a em uma teoria crítica que diagnostica os campos de interesse em jogo numa determinada situação histórica, o que é descrito no primeiro artigo de Habermas contra Gadamer como a transformação da hermenêutica em crítica da ideologia, então é preciso ter também em mente que o anúncio das reconstruções racionais se afasta desse projeto, dando lugar à primazia da reconstrução da competência comunicativa normal. No entanto, essa mudança não deixa de insinuar um certo retorno a uma concepção universal, com fortes pretensões teóricas, e contextualmente neutra da linguagem, para usar os termos de Honneth. Na medida em que tal reconstrução teria apenas função indireta em relação à crítica situada, os critérios destas seriam elaborados fora de seu exercício, o que parece produzir uma separação entre teoria e práxis, como vários autores notaram.

De fato, quando retornamos ao debate com Gadamer, podemos reconhecer que, a seu modo, o hermeneuta já havia indicado críticas nessa direção, apontando de que

daqueles que dogmaticamente se consideram a si mesmos dotados da capacidade de penetrar melhor que os demais na verdade das coisas” (MCCARTHY, 2002, p. 243-4).

maneira as pretensões teóricas de Habermas parecem esquecer sua própria situacionalidade, o que por sua vez gera o risco de uma teoria dogmática ou objetivista, que pretende olhar para os parceiros de diálogo de um ponto de vista superior, suportado pela posse do ideal *normal* que julga os outros enquanto distorcidos. Com isso, podemos notar o caráter problemático das objeções de Habermas contra Gadamer, ainda que elas permaneçam passíveis de uma análise que mostre sua relativa coerência.

Referências

- BUBNER, R. *Essays in Hermeneutics and Critical Theory*. Columbia University Press, 1988.
- GADAMER, H.-G. *Verdade e método II: complementos e índice*. Petrópolis, RJ: Vozes, 2011.
- _____. *Verdade e método I: traços fundamentais de uma hermenêutica filosófica*. Trad. Flávio P. Meurer. Petrópolis, RJ: Vozes, 2015.
- HABERMAS, J. Towards a theory of communicative competence. *Inquiry: An Interdisciplinary Journal of Philosophy*. 13: 1-4, p. 360-375, 1970.
- _____. *A lógica das ciências sociais*. Trad. Marco Casanova. Petrópolis, RJ: Vozes, 2009a.
- _____. A pretensão de universalidade da hermenêutica. In: *A lógica das ciências sociais*. Trad. Marco Casanova. Petrópolis, RJ: Vozes, 2009b.
- _____. *Teoria e práxis*. Trad. Rúrion Melo. São Paulo: Ed. Unesp, 2013.
- _____. *Conhecimento e interesse*. Trad. Luís Repa. São Paulo: Ed. Unesp, 2014a.
- _____. *Técnica e ciência como "ideologia"*. Trad. Felipe Gonçalves Dias. São Paulo: Unesp, 2014b.
- HONNETH, A. *The critique of power: Reflective stages in a critical social theory*. Cambridge: The MIT Press, 1991.
- LAFONT, C. *The Linguistic Turn in Hermeneutic Philosophy*. Cambridge, Massachusetts: The MIT Press, 1999.
- MCCARTHY, T. Rationality and relativism: Habermas' "overcoming" of hermeneutics. In: THOMPSON, John B.; HELD, David (eds.). *Habermas critical debates*. London: The Macmillan Press, 1982.
- _____. *La teoría crítica de Jürgen Habermas*. Madrid: Technos, 2002.
- MENDELSSON, J. The Habermas-Gadamer debate. *New German Critique*, n. 18, p. 44-73, 1979.
- NUYEN, A. T. Critique of ideology: Hermeneutics or critical theory? *Human studies*, v. 17, p. 419-32, 1995.
- ORAA, J. M. A. *Raison critique ou raison herméneutique? Une analyse de la controverse entre Habermas et Gadamer*. Paris: Cerf, 1998.
- PRADO JR., B. Auto-Reflexão, ou Interpretação sem Sujeito? Habermas intérprete de Freud. In: *Alguns ensaios: filosofia, literatura, psicanálise*. Rio de Janeiro: Paz e Terra, 2000.
- REPA, L. S. *A transformação da filosofia em Jürgen Habermas: os papéis de reconstrução, interpretação e crítica*. São Paulo: Singular, 2008.
- RICOEUR, P. *Du texte à l'action: essais d'herméneutique II*. Paris: Seuil, 1986.
- WELLMER, A. *Critical theory of society*. New York: The Seabury Press, 1974.

Recebido em: 19/11/2019

Aprovado em: 04/06/2020