

DIALÉTICA E HERMENÉUTICA

Uma controvérsia sobre o método em Filosofia

Ernildo Stein

1 – INTRODUÇÃO

Uma vez chegados à era do fim da metafísica, que podemos chamar o tempo da crise do fundamento, surge a dificuldade de traduzir a nossa reflexão no campo da filosofia e das ciências humanas em termos de verdade e de racionalidade. Uma vez perdido o fundamento que vincula significante e significado de maneira ontológica, e postos num plano em que o espaço de fundação é inelutavelmente histórico, toda a tentativa de fundar a universalidade e necessidade do conhecimento se transforma num problema de semântica. A partir dela nossa atividade de povoar o mundo com objetos e proposições parece antes uma ocupação lúdica de construção aleatória de um mundo do que propriamente uma vontade de justificação racional da nossa relação com o mundo.

Uma vez postos na arena da história e a ela confinados, a questão da fundamentação da verdade parece ter-se convertido num confronto entre problemas de ideologia. Há, no entanto, como resultado da consciência de nossa condição histórica e do desafio da crítica das ideologias, uma aspiração e uma vontade do pensamento humano de salvar nelas a universalidade e a continuidade da reflexão através de duas posturas teóricas que se comensuram com as condições de contingência do pensamento histórico: é aí que podemos situar a questão da dialética como método e a questão da hermenêutica como tentativa de inventar a verdade mesma para além do método. Dialética

e hermenêutica representam os dois caminhos através dos quais o debate atual sobre a questão do método como instrumento de produção de racionalidade, através da convergência entre filosofia e ciências humanas, se desenvolve numa esfera que transcende a fragmentação dos procedimentos científicos em geral. É possível, portanto, desenvolver uma questão filosófica relevante, pela análise das relações, das diferenças e do universo comum do pensamento crítico-dialético e da hermenêutica filosófica.

2 – CRÍTICA E HISTÓRIA

Retomando alguns aspectos analisados em outros textos, continuamos a perguntar pelo lugar de racionalidade da postura da crítica da ideologia. Analisamos até agora aspectos da sociologia do conhecimento e da crítica da ideologia, fazendo passar esta análise pelo que chamamos de historicismo negativo e historicismo positivo. O potencial crítico que tentamos extrair da teoria marxiana revelou-nos, dentro da própria problematização do marxismo, a ambivalência que se estabelece entre uma concepção historicista de cunho idealista e uma visão da história que pretende expor os determinismos materiais da ideologia. É claro que às costas da intenção crítica da dialética marxiana se infiltra a questão do fundamento da crítica.

Perguntando por este fundamento, que não pode ser encontrado fora da história, coloca-se a questão dos limites e da justificação da crítica da ideologia. Certamente Marx, ao fazer a sua crítica da economia política a partir do materialismo histórico, apresenta-se com pretensões de validade dotadas de alcance universal. Esta universalidade da crítica, entretanto, só se pode conceber como uma universalidade *sui generis*, pois, de um lado, essa explicação universal, ao mesmo tempo crítica, pretende atingir todos os fenômenos tanto da materialidade infra-estrutural como da idealidade supra-estrutural; e de outro lado, deve-se fundar, de algum modo, o caráter racional desta universalidade, isto é, as proposições do materialismo histórico devem apresentar uma consistência e uma coerência que garanta a sua justificação como discurso.

A universalidade da crítica parte das condições históricas materiais e afirma que a universalidade que não é crítica não percebe as condições a partir das quais ela é gerada. É assim que o discurso marxiano deverá reconhecer os seus próprios determinismos materiais, percebendo então, aquilo que sem a crítica, o converteria num discurso ideológico. Mas os limites da crítica desse discurso dão-se de duas ma-

neiras: de um lado, pela intransparência do dado que o gera, e de outro lado, pelo mundo categorial de procedência histórica determinada que ele utiliza.

Parece-me sem muito sentido querer libertar a crítica da teoria marxiana de um caráter historicista ineludível. Isto porque o princípio que vai lhe dar racionalidade se situa na própria história, é de algum modo a história ela mesma. É claro que um discurso que tenha a marca historicista será inevitavelmente dotado de uma exigência de fundação circular. Não há um ponto de referência fora da história que justifique as proposições. Ao reconhecer o historicismo como determinante fundamental, o marxismo como crítica não apenas foge de uma fundação de suas proposições e de sua racionalidade fora da história, mas ao mesmo tempo, assumindo circularidade, reconhece nas operações mentais, compreensíveis do próprio discurso, todo um sistema de produção de sentido que tem a sua lógica própria. Por menos que se tenha tematizado a condição de circularidade em que trabalha a produção de racionalidade da crítica, é preciso aperceber-se que as análises descritivo-compreensivas foram praticamente, e de modo implícito, reconhecidas.

3 – DIFERENÇA E MEDIAÇÃO

A questão que se levanta a partir do exposto pode ser explicitada como uma questão de método. O potencial crítico-dialético das proposições marxianas se articula a partir do que chamamos, em análises anteriores, de método dialético. Mas ainda que se acentue apenas o uso *deste* método, junto com ele opera como pressuposto o que chamaremos, de ora em diante, de método hermenêutico. É claro que o modo de operar dessas duas concepções de método foi explicitada separadamente, e mesmo a partir de dois movimentos filosóficos distintos. Mas o fato de o método hermenêutico ter sido explicitado na reflexão filosófica tardiamente e somente em nosso século, não significa a sua falta de relevância em face do método dialético. A produção de racionalidade nas teorias sociais, através da crítica da ideologia, também passa pela hermenêutica.

Foi o conceito hegeliano de reflexão que permitiu a introdução da chamada filosofia crítica no pensamento hegeliano de esquerda. A filosofia hermenêutica que tomou forma em nosso século não vem propriamente opor-se a ela. Como veremos mais tarde, foi a histórica controvérsia Gadamer-Habermas que deu origem e atualidade ao confronto dessas duas posições metodológicas na filosofia. Con-

fronto, como veremos, não excludente, mas antes busca de complementaridade, apesar da pretensão de universalidade apresentada tanto pela crítica como pela hermenêutica.

No confronto entre o método crítico-dialético e o método hermenêutico está em jogo a relação dessas duas concepções filosóficas com o nosso tempo. Poderíamos dizer com Hegel que ambas procuraram apreender nosso tempo pela reflexão. Mas isso não de maneira absoluta; porém, de modo contingente. Maneiras de "apreender nosso tempo em pensamentos", ainda que não de maneira hegeliana (1).

Para compreendermos melhor esta polaridade entre crítica e hermenêutica convém entender o que significa reflexão. Reflexão tem como propriedade ser em si enquanto se relaciona com o outro; produzir identidade justamente pela oposição. A consciência de algo é ao mesmo tempo, consciência de si e a consciência humana de maneira geral, só se sustenta e mantém sua unidade, se constantemente se relaciona com conteúdos estranhos a ela. Os dois aspectos da relação consigo e da relação com o outro constituem, de certa forma, a estrutura da reflexão que está na base da consciência. Enquanto reflexão, unidade e oposição subsistem inseparados. É desta estrutura polar da reflexão que nos vem uma indicação de como *crítica e hermenêutica* podem ser pensados a partir do ato de reflexão. E é a partir dessa estrutura polar da reflexão que poderemos entender como crítica e hermenêutica se servem de seus respectivos métodos para convergirem de modos divergentes sobre o mesmo, isto é, o nosso tempo. Se a crítica se afirma basicamente na diferença e no contraste com aquilo sobre o que reflete, a hermenêutica visa primeiramente a mediação e a unificação com o mesmo. Ambos, porém, *diferença e mediação*, podem ser distinguidos no ato de reflexão, que, de acordo com sua natureza, estabelece uma relação entre lados separados e por isso sempre, ao mesmo tempo, *une e separa*. "As distintas posições da reflexão, a posição crítica e a posição hermenêutica, têm plena razão, quando cada uma toma em consideração e reivindica o momento acentuado pela outra: a crítica não recusa inteiramente a realização da mediação e a compreensão hermenêutica não elimina toda a instância crítica" (2).

Portanto, os dois métodos, o dialético e o hermenêutico, e as duas posições filosóficas que nele se manifestam encontram o seu estatuto teórico na referência a esta polaridade da reflexão. Mas esta polaridade não apenas torna comparáveis o método crítico e o método

hermenêutico. Ela instaurou desde sempre, uma proximidade entre ambos. De tal maneira que um não pode operar sem o outro. Portanto, tanto na filosofia crítica como na filosofia hermenêutica, aparece o ideal da reflexão enquanto busca da racionalidade. Apenas a reflexão crítica acentua a diferença, o contraste e a reflexão hermenêutica acentua a identidade. O método crítico se apresenta basicamente como um instrumento para detectar a ruptura do sentido, enquanto o método hermenêutico busca nos muitos sentidos a unidade perdida. Essa estrutura ambivalente da razão humana enquanto reflexão, funda ou ao menos justifica a pretensão de universalidade tanto da crítica como da hermenêutica.

4 – MARXISMO E A OPERAÇÃO HERMENÊUTICA

A crítica da ideologia representa, portanto, um dos pólos da reflexão, enquanto esta é crítica. Há uma longa história atrás da crítica da ideologia. Desde o momento em que Ruge converteu a dialética hegeliana numa *"crítica que flui eternamente"*, salvando o princípio dialético da rigidez sistemática; passando pela análise que Marx faz em sua *"Crítica da Crítica Crítica"* (Sagrada Família) e sua resposta para dar eficácia histórica à reflexão (teoria) oposta à realidade, através da mediação da práxis revolucionária; até a teoria crítica da Escola de Frankfurt, onde o marxismo, nos velhos frankfurtianos, reassume traços da posição dos hegelianos da primeira geração. Adorno, por exemplo, escreve: "Quem ainda filosofa, somente o pode, se negar a tese marxiana (tese 11 sobre Feuerbach, E.S.) da superação da reflexão filosófica". Filosofia, a única que ainda é necessária "como crítica, como resistência contra a heteronomia que se alastra como se fosse uma tentativa impotente do pensamento de ficar senhor de si", reduz-se assim à liberdade da reflexão de se apoiar nela mesma, em contraposição a tudo o mais. (3)

E finalmente, esta reflexão crítica encontra na crítica das ideologias, como hoje se apresenta, um instrumento de produção de racionalidade para através dela encontrar-se com o seu tempo, através do diagnóstico das patologias sociais, tornando transparentes fenômenos ideológicos que aparecem na economia, na política, na filosofia, na teoria da ciência, na sociologia, na arte, etc.

O outro pólo da reflexão, a hermenêutica, se caracteriza por assumir uma posição antagônica com a posição da crítica face a seu tempo. Enquanto a crítica se dirige basicamente contra seu tempo, a hermenêutica procura penetrar cautelosamente em seu tempo. São as duas

possibilidades de que dispõe a reflexão para se encontrar com a realidade histórica: em vez de refletir sobre conteúdos abstratos que se lhe opõem, procura tornar-se conscientes dos condicionamentos que determinam sua posição dentro da constelação histórica. Através da compreensão, a hermenêutica procura atingir o sentido que nos vem do passado e que abrange, num único movimento, aquele que compreende e aquilo que é compreendido. A pretensão de universalidade da hermenêutica nasce precisamente desta tendência integradora. De algum modo, tudo deve ser compreensível. Ainda que Gadamer afirme: "Ser que pode ser compreendido é linguagem". "A pretensão de uma unidade abrangente, a hermenêutica crê poder defender particularmente pelo fato de ela mesma, como teoria não se fazer distinguir virtualmente do complexo tematizado pela compreensão".(4)

O método dialético e o método hermenêutico, o primeiro partindo da oposição e o segundo da mediação, constituem momentos necessários na produção de racionalidade e desta maneira operam indissolúvelmente como elementos de uma unidade. É neste sentido que a crítica das ideologias, como é proposta por Marx e basicamente todo seu projeto de crítica da economia política, opera com o instrumental hermenêutico, ainda que resulte a impressão de que a oposição se renova indefinidamente. Para compreender a operação hermenêutica nos textos de Marx, nada melhor que sua *Introdução à Crítica da Economia Política* (1857). Para compreendermos o procedimento metodológico da crítica e da hermenêutica podemos usar como referência a *Fenomenologia do Espírito*, de Hegel. Ela possui, de certo modo, um significado paradigmático para a crítica: o desenvolvimento da consciência, de degrau em degrau, representa aquele ato emancipatório que a crítica tem como meta. A experiência da consciência até chegar a uma auto-compreensão representa a imagem originária da libertação da ilusão ideológica que a crítica busca. A exposição da história da aparência tem seu sentido na marcha para frente, através da qual o espírito, pelos seus esforços críticos se liberta dos limites historicamente condicionados. Mas como referir paradigmaticamente a hermenêutica à *Fenomenologia*? Gadamer nos dá uma indicação: "Refazer, para trás, o caminho da *Fenomenologia do Espírito* de Hegel até mostrar, em toda subjetividade, a "substancialidade" que a determina" (5). Esta seria a via pela qual a hermenêutica realiza a sua tarefa: a busca de uma transparência possível através da compreensão da multiplicidade dos sentidos dados.

Marx na sua famosa *Introdução à Crítica da Economia Política*, quando estabelece como lugar privilegiado para a interpretação (si-

tuação hermenêutica), a crítica da economia burguesa, para a partir dela, compreender os modos *anteriores de produção*, refaz o mesmo *caminho hermenêutico*. Mas a substancialidade que determina toda subjetividade não é a que se constitui pela sedimentação dos sentidos passados que agem na subjetividade, e sim as condições materiais que determinam as consciências. Portanto: "Refazer, para trás, o caminho da *Fenomenologia do Espírito* de Hegel até mostrar em toda subjetividade a 'substancialidade' (materialidade das relações, E. S.) que a determina".

5 – UM NOVO PARADIGMA: TOTALIDADE E CIRCULARIDADE

A controvérsia em torno da questão do método desencadeada pela confrontação entre marxistas e pensadores ligados à tradição hermenêutica atingiu um momento decisivo na discussão do método da atualidade.

"Os filósofos apenas interpretaram de diversos modos o mundo; o que importa é transformá-lo" (Karl Marx, *XI Tese sobre Feuerbach*). Nesta tese, Marx relega, de certa maneira, a filosofia a um passado hermenêutico, levantando o imperativo de uma prática revolucionária que teria por meta a transformação da realidade presente. O apelo à transformação não recusa, de maneira alguma, a necessidade da interpretação. Aparece aqui talvez antes a crítica de Marx à filosofia idealista, incapaz de se tornar mundo, porque segundo ele, já era a justificação de um determinado mundo. Certamente a tese implica também o apelo a um novo tipo de trabalho filosófico: trabalho no qual a interpretação seja uma transformação e em que a transformação seja conduzida pela interpretação (6).

O método dialético e o método hermenêutico se relacionam através de um contato que não se constitui ao modo de fundante e fundado. Basicamente os dois métodos se apresentam, como nenhum outro, com uma pretensão de universalidade. Pretensão que pode ser entendida como o desejo de constituir o ponto de partida e o eixo fundamental de posições filosóficas. Ou simplesmente um método de trabalho que afirma a imbricação entre método e coisa, adequando-se a um tipo de discurso em que a justificação das proposições é feita de maneira circular. É certo que esta compreensão de método praticou um corte definitivo com o paradigma das filosofias da consciência ou da representação. Houve com elas uma inauguração de um paradigma na filosofia em que a relação entre ser e dever ser, teoria

e práxis, não é estabelecida retoricamente a partir das pretensões de filosofias do absoluto. O método dialético, como também o método hermenêutico, trabalham sobre um plano em que há propriamente apenas o homem. É claro, uma tal redução do espaço da teoria traz consigo também novas possibilidades de uma ampliação da produção de racionalidade a partir da integração e da convergência entre filosofia e ciências humanas, convergência que vem substituir a pseudo-racionalidade e transparência de um tipo de discurso que parte de dois pressupostos excluídos do campo hermenêutico e do campo dialético: o ponto de partida do mundo natural ou o ponto de partida do mundo teológico.

É vital perceber as conseqüências de um tal gesto filosófico: ele implica na recusa da totalidade da tradição metafísica, de um lado. E de outro, introduz uma idéia de totalidade que se faz no próprio processo, que é operada no trabalho teórico. Mas que não se finaliza e não se completa. Essa totalidade como ela é sempre teórico-prática, se repõe a cada momento do esforço teórico e permanece uma espécie de horizonte regulador nas questões da prática. Não é mais uma totalidade hipostasiada, nem uma totalidade que seguramente resulta de determinações que vão sendo progressivamente postas até se atingir um estágio final. É claro que tanto a dialética como a hermenêutica não perceberam de maneira explícita o paradigma que elas inauguram. Mas seu modo de proceder como método, lugar de cruzamento da filosofia com as ciências humanas, dá-lhes indiscutivelmente uma autoridade epistêmica capaz de dar conta de seus pressupostos e produzir níveis de racionalidade cuja legitimação vai-se repondo através do progresso do trabalho teórico.

6 – TEXTOS QUE DOCUMENTAM A CONTROVÉRSIA

Para compreendermos e visualizarmos quase intuitivamente as implicações de vizinhança dos dois métodos, vamos tomar como objeto de análise o confronto e a controvérsia entre *Habermas e Gadamer*.

Gadamer publicou no começo dos anos 60 um livro intitulado *Verdade e Método*. Na introdução dessa volumosa obra vem a seguinte justificação: "Que me seja permitido esboçar de novo brevemente a intenção e o alcance da obra: . . . uma *tecnologia* da compreensão tal como a hermenêutica mais antiga quis ser é estranha ao meu projeto; não propus um sistema de regras técnicas suscetíveis de descrever, e ainda menos de guiar o comportamento metodológico das ciências humanas. Não era também minha intenção explorar os

fundamentos teóricos do trabalho das ciências humanas com a finalidade de converter os conhecimentos assim adquiridos, em prática; se resulta alguma conseqüência prática das presentes investigações, elas não saberiam em nenhum caso, conduzir a um *engagement* não-científico mas, ao contrário, reconhecer, por proibidade 'científica', o engajamento que está em obra, em todo o trabalho de compreensão. Minha ambição autêntica foi e continua sendo de natureza filosófica: o que está em questão não é o que fazemos nem o que devemos fazer, mas o que nos sobrevem além de nosso querer e de nosso fazer" (7).

Esta tese vem explicitada de maneira mais clara no corpo do livro: "O compreender não deve ser pensado ele mesmo como uma atuação da subjetividade, mas como o penetrar no acontecer da tradição, no qual passado e presente se medeiam constantemente. É isto que deve chegar a afirmar-se na teoria hermenêutica, que é por demais dominada pela idéia de um procedimento, de um método" (8).

Gadamer publicou sua grande obra em 1960 e nela pôs os fundamentos de uma hermenêutica filosófica. Habermas publica no ano de 1967 seu estudo sobre *A Lógica das Ciências Sociais* (9), no qual apresenta as pretensões do método crítico dialético e examina exaustivamente a filosofia hermenêutica de Gadamer, contrapondo a ela o pensamento crítico dialético e mostrando assim os deficits de racionalidade da hermenêutica. Mais ou menos na mesma época, Gadamer publica seu ensaio *A Universalidade do Problema Hermenêutico* (10). Este é logo seguido de mais um trabalho de Gadamer em que responde às críticas de Habermas à sua hermenêutica filosófica com o ensaio *Retórica, Hermenêutica e Crítica da Ideologia* (11). Em 1970, Habermas realiza um primeiro balanço crítico do debate entre pensamento dialético e hermenêutico com o ensaio *A Pretensão de Universalidade da Hermenêutica* (12).

Evidentemente essa discussão foi entrando lentamente num espaço público mais amplo, tanto no ambiente filosófico do continente como no mundo anglo-saxônico. Para isto contribuiu, de um lado, a enorme eficácia de *Verdade e Método* de Gadamer. De outro lado, os trabalhos de K.O. Apel reunidos nos dois volumes de sua *A Transformação da Filosofia* (13) levaram adiante essa discussão e deram-lhe mais amplitude na controvérsia entre *explicar e compreender*, filão por onde se desdobra a discussão de método nas ciências humanas e que atraiu para a discussão amplos setores da própria filosofia analítica. Também muitos aspectos que Habermas desenvolve em

seu par de volumes que vem com o título *Teoria do Agir Comunicativo* (1981) (14), sendo que o primeiro volume traz como subtítulo *Racionalidade do Agir e Racionalização Social* e o segundo volume, *Sobre a Crítica da Razão Funcionalista*, repito muitos aspectos ali abordados repõem questões da hermenêutica sobretudo a partir do que ele chama de "idealismo hermenêutico da sociologia compreensiva".

7 – O NÚCLEO DA HERMENÊUTICA FILOSÓFICA DE GADAMER

A hermenêutica de Gadamer parte da radical finitude do homem. Daí que a única possibilidade de se aproximar da questão do homem situa-se na comunicação dos homens entre si. Esta é possível, diz-nos a experiência. Quais são, no entanto, as condições de possibilidade de comunicação, quais as suas estruturas? Essas questões constituem o conteúdo da hermenêutica como uma filosofia transcendental.

A comunicação dá-se como compreensão e esta acontece no seio da linguagem. "Ser que pode ser compreendido é linguagem" (15). Esta proposição tem sentido universal: pois vale sempre onde se trata da comunicação com os outros. O que ultrapassa os limites da possível comunicação humana é indizível. Nada se pode afirmar aí que abranja a compreensão no seio da linguagem.

O sujeito que compreende é finito, isto é, ocupa um ponto no tempo, determinado de muitos modos pela história. A partir daí desenvolve seu horizonte de compreensão, o qual — este é o processo da comunicação — pode ser ampliado e fundido com outros horizontes. O sujeito que compreende não pode escapar da história pela reflexão. De-la faz parte. E este estar na história tem como consequência que o sujeito é ocupado por pré-conceitos que pode modificar no processo da experiência, mas que não pode liquidar inteiramente.

É assim que Gadamer critica o racionalismo da ilustração: o pensamento iluminista é cego para a inevitabilidade de pré-conceitos em todo o processo de compreender. Já que não é possível libertar-se dos preconceitos, e já que, pelo contrário, eles possibilitam toda comunicação, é provável que não haja apenas preconceitos falsos, mas também pré-conceitos legítimos. "Pré-conceito não significa portanto: juízo falso, mas nele reside a possibilidade de ser avaliado positiva e negativamente" (16). É por isso que o juízo negativo do iluminismo sobre o preconceito constitui outro preconceito, e um preconceito

falso que pode ter drásticas conseqüências já que sobre ele não se reflete, ficando por isso desapercibido. O iluminismo, contudo, pensa poder situar-se num ponto de vista fora da história.

Segundo Gadamer, segue como conseqüência do conhecimento da estrutura do preconceito, uma reabilitação de autoridade e tradição. Autoridade e tradição não são necessariamente fontes de inverdades. O contrário é possível. Que, a partir do preconceito iluminista não quer reconhecê-lo, tranca para si mesmo um acesso a mais verdade e a mais liberdade. É evidente que a autoridade não deve ser aceita de maneira cega. "A autoridade de pessoas não tem. . . sua razão última num ato de submissão e abdicação da razão, mas num ato de reconhecimento e conhecimento de que o outro está de posse de um juízo e compreensão superiores, resultando daí que seu juízo deva prevalecer, isto é, tem uma hegemonia sobre o próprio juízo" (17). O mesmo valeria, segundo Gadamer, da tradição.

O que é compreendido na compreensão, é verdade, a qual ultrapassa a esfera do conhecimento metódico; como, por exemplo, na experiência de um tu, da arte, da tradição humanística. É por isso que o título de sua obra *Verdade e Método* deve ser lido com cuidado; talvez primeiramente como contraposição de verdade e método. Mas Gadamer não quer apresentar para essas áreas uma *tecnologia da compreensão*, portanto, não quer construir um método da compreensão. "Minha pretensão propriamente dita era e é uma pretensão filosófica: Não o que fazemos, não o que deveríamos fazer mas o que, além de nosso querer e poder, acontece, está em questão" (18).

8 – HABERMAS ANALISA A HERMENÊUTICA

Habermas comenta as passagens transcritas acima, da seguinte maneira: "O confronto de *Verdade e Método* não deveria ter seduzido Gadamer ao ponto de opor em sua totalidade e absolutamente, a experiência hermenêutica ao conhecimento metódico. Ele é, quer o queiramos quer não, o chão das ciências hermenêuticas; e mesmo que se tratasse de afastar as *humanities* do contexto da *science*, as ciências da ação não poderiam evitar de ligar modos de proceder empírico-analíticos com modos de proceder hermenêuticos. A pretensão que afirma legitimamente a hermenêutica contra o absolutismo, de conseqüências também práticas, de uma metodologia geral das ciências da experiência, não dispensa da ocupação com a metodologia como tal; esta pretensão, assim tememos, torna-se eficaz nas ciências ou não terá eficácia alguma" (19).

Habermas reconhecendo embora, e aqui, implicitamente, o alcance da hermenêutica, teme que sua auto-suficiência ontológica (herança heideggeriana do pensamento de Gadamer), a afaste do debate relevante com as questões do método nas ciências. É assim que Habermas, num texto bem recente, exige e constata na obra de Gadamer, uma "urbanização da província heideggeriana" (20).

Para Habermas, portanto, a questão que Gadamer formula no título do livro, não se esgota numa disjunção ou alternativa, ou numa simples oposição entre verdade e método. Permanece a tensão entre verdade e método que exige a presença da hermenêutica. Mas Habermas é insistente em afirmar que é o pensamento crítico dialético que capta a necessidade da reflexão que a hermenêutica não leva até as últimas conseqüências. Hermenêutica e dialética não podem dispensar a questão do método e o debate com as ciências humanas. Mas, ao mesmo tempo, ultrapassam a questão do método nas ciências para recolocá-la ao nível filosófico pela reflexão. É nela que se produz o ponto de convergência entre ciência e filosofia.

O que falta à hermenêutica filosófica para Habermas é esta reflexão. A crítica que faz a Gadamer incide particularmente ali onde este identifica autoridade (tradição) com conhecimento e tenta reabilitar o preconceito a partir da estrutura pré-conceitual do compreender. Habermas se deteve numa passagem de *Verdade e Método*, que certamente consta entre as mais citadas da obra, para então analisá-la: "Ser histórico não significa jamais poder dissolver-se em saber de si mesmo. Todo saber de si mesmo surge de um dado histórico preliminar que com Hegel chamaríamos de substância, porque sustenta toda opinião, toda atitude subjetiva e assim prescreve e delimita toda possibilidade de compreender uma tradição na sua alteridade histórica. Partindo disto, pode-se então caracterizar a tarefa da hermenêutica filosófica nestes termos: É preciso que ela refaça para trás o caminho da *Fenomenologia do Espírito* de Hegel, até trazer à luz, em toda subjetividade, a substancialidade que a determina" (21).

E há ainda uma outra passagem em *Verdade e Método*, que deve ser aqui lembrada: segundo Gadamer a *história* da atuação (*Wirkungsgeschichte*) ou a tradição, é enquanto substancialidade, um acontecer da verdade que nos ultrapassa. É assim que escreve no fim de sua obra: "Enquanto *compreendemos* (grifo E. S.) estamos inseridos num acontecer da verdade e chegamos como que tarde, quando queremos saber o que devemos crer" (22), confirmando o que dissera de modo

ainda mais radical na introdução: "O que está em questão não é o que fazemos nem o que devemos fazer, mas o que nos sobrevem além de nosso querer e nosso fazer" (23).

É então neste contexto que Habermas mostra primeiro como a hermenêutica pode tornar transparente, pela reflexão, a relação com a autoridade e a tradição: "A formação metódica da inteligência nas ciências hermenêuticas desloca os pesos entre autoridade e razão. Gadamer desconhece a força da reflexão que se desenvolve na compreensão. A razão não fica aqui por mais tempo ofuscada pela aparência de uma absolutidade que deveria ser justificada na autofundação e não se desvincula do chão do contingente em que está radicada; mas a razão torna transparente a gênese da tradição da qual nasce a reflexão e para onde ela de novo se volta: *o dogmatismo da práxis é sacudido*" (24).

Habermas põe em dúvida a reabilitação do preconceito que Gadamer pretende realizar. E contra a afirmação deste de que "a autoridade nada tem a ver imediatamente com a obediência, mas com o conhecimento", ele escreve: "Esta frase, a mais dura do livro, exprime uma convicção filosófica que não tem o aval da hermenêutica. Ela resulta de sua absolutização" (25). E continua mais adiante: "ela deve refazer para trás o caminho da *Fenomenologia do Espírito* de modo a mostrar em toda subjetividade a substancialidade que a determina. Entretanto, o elemento substancial do historicamente dado que é assumido na reflexão, não permanece o mesmo. A estrutura pré-conceitual (da compreensão) não pode exercer a função de preconceitos." (. . .) "A substancialidade se dissolve na reflexão porque esta não apenas constata a presença de forças dogmáticas, mas também as rompe. Autoridade e conhecimento não convergem. É claro que o conhecimento radica em tradições fáticas; permanece ligado a condições contingentes. Mas a reflexão não trabalha na faticidade das normas herdadas, sem deixar marcas. Está condenada a vir depois, mas na retrospectiva ela desenvolve força que retroage. Nós somente podemos voltar-nos sobre as normas internalizadas, quando aprendemos a segui-las cegamente por imposição de coerção externa. Mas enquanto a reflexão refaz o caminho da autoridade, no qual as gramáticas dos jogos de linguagem foram aprendidas dogmaticamente como regras de concepção do mundo e do agir, a autoridade pode ser despojada daquilo que nela era pura dominação e pode ser dissolvida na coerção sem violência da compreensão e da decisão racional" (26).

9 – OS ARGUMENTOS A FAVOR DA UNIVERSALIDADE DA HERMENÊUTICA

Passemos agora a articular uma série de argumentos que os autores em debate apresentam, tanto no que respeita à pretensão de universalidade da hermenêutica como no que se refere à afirmação de universalidade do pensamento crítico ou da dialética. Extraio a série de raciocínios e ensaios de justificação que a hermenêutica apresenta para afirmar a universalidade de sua vigência, fundamentalmente do livro *Verdade e Método* e dos principais ensaios sobre o objeto em questão escritos por Gadamer.

1. Podemos apresentar, como primeiro argumento e provavelmente como argumento central, aquele que é apresentado na terceira parte do livro, principalmente no capítulo final que traz o título *O Aspecto Universal da Hermenêutica* (27). A formulação geral da tese é a seguinte: “Ser que pode ser compreendido é linguagem” (28). Neste contexto, o compreender recebe sua universalidade da universalidade do que é compreensível ou do compreendido. “O fenômeno hermenêutico projeta aqui como que sua própria universalidade sobre a constituição do ser, enquanto a determina, num sentido universal, como *linguagem*, e enquanto determina sua própria relação com o ente como interpretação. Assim, não falamos apenas de uma linguagem da arte, mas também de uma linguagem da natureza e até de uma linguagem das coisas” (29).

Gadamer pode determinar o ser como linguagem, na medida em que atribui à própria linguagem uma estrutura *especulativa*. Isto quer dizer: “Manifestar-se na linguagem não significa receber uma segunda existência. Aquilo como algo se apresenta faz, pelo contrário, parte de seu próprio ser. Portanto, em tudo aquilo que é linguagem está presente uma unidade especulativa: uma distinção em si; ser e apresentar-se; uma distinção que entretanto, não deve ser uma distinção” (30).

2. No seu ensaio *A Universalidade do Problema Hermenêutico*, Gadamer realiza uma análise daquilo que é insuficiente: a) na contemplação estética de objetos de arte; b) na consideração histórica da História; e c) na coleta de caráter positivista de dados da ciência moderna. Em cada uma destas três áreas, a questão da significação dos fenômenos ali incluídos deixa de ser considerada sob o ponto de vista da relação que possui para mim e para a sociedade. É precisamente nisto que se manifesta o caráter universal da hermenêu-

tica, de uma outra maneira: "Não existe proposição possível que não possa ser compreendida como resposta a uma pergunta, e só assim a proposição pode ser compreendida" (31).

3. A mesma universalidade da hermenêutica revela-se também na experiência do tradutor com os textos. A experiência do tradutor tem sua razão fundamental na universalidade das linguagens ordinárias. Tais linguagens se apresentam como abertas e ampliáveis para todos os lados. A universalidade hermenêutica resulta da própria universalidade interna das linguagens ordinárias. Também aqui se manifesta novamente a estreita ligação entre linguagem, ser e compreender. Qualquer comunicação do homem com outros homens é, em última instância, um processo de tradução, de fusão de horizontes, uma incorporação do estranho no que é próprio. Esse processo da compreensão é essencialmente interminável, porque o homem não consegue reduzir, através de sua razão finita, a totalidade do que é compreensível, a um conceito. E contudo, constitui propriedade da linguagem uma universalidade interna, porque "ser que pode ser compreendido é linguagem".

4. Podemos arrolar ainda um quarto argumento para afirmar a universalidade da hermenêutica filosófica. Este argumento é apresentado por Gadamer no seu ensaio *Retórica, Hermenêutica e Crítica das Ideologias*, quando estabelece uma espécie de paralelo entre retórica e hermenêutica. A retórica tem seu lugar em qualquer domínio, também no domínio científico. "A presença da retórica é ilimitada. Só através dela, a ciência se converte em um fator social da vida humana. Que saberíamos nós da física moderna que tão visivelmente transformou nossa existência, apenas através da física; todas as apresentações da física que ultrapassam os círculos dos especialistas . . . devem sua ação ao elemento retórico que as sustenta" (32). Ora, não haveria retórica sem hermenêutica. "Não haveria orador nem a arte de fala se as relações humanas não fossem sustentadas pela compreensão e pelo acordo; não haveria tarefa hermenêutica se o acordo daqueles que 'são um diálogo' não estivesse perturbado e se este acordo não devesse ser procurado" (33).

10 – OS LIMITES DA CRÍTICA SEGUNDO GADAMER

Um quinto argumento que pleiteia a universalidade da hermenêutica poderá ser entendido basicamente como uma resposta às objeções de Habermas, que apresentaremos mais tarde. Habermas vê na *psicanálise* e na *crítica das ideologias* estruturas que têm uma analogia

entre si e disto conclui que não é a hermenêutica, mas a crítica das ideologias que apresenta a perspectiva mais ampla.

Gadamer analisa a psicanálise e a crítica das ideologias para mostrar seus limites e em face destes, afirmar novamente a universalidade da hermenêutica. O filósofo reconhece que as possibilidades da psicanálise se fundam na força emancipatória da reflexão. O analista, entretanto, só está legitimado a examinar as perturbações psíquicas de seu paciente, na relação terapêutica. "Quando, entretanto, exerce a mesma reflexão lá onde para isso não está legitimado como médico, onde é um entre os outros homens, ele transgride seu papel social. . . A força emancipatória da reflexão que o psicanalista assume, encontra seus limites na consciência social na qual o analista, bem como seu paciente se comunica com todos os outros homens" (34).

Gadamer afirma ainda os limites da crítica da ideologia. "Em face de que autocompreensão da consciência social — e qualquer costume constitui tal autocompreensão — tem seu lugar adequado seu questionamento e sua radicalização? Na vontade revolucionária da transformação? E em face de que auto-interpretação da consciência social o questionamento e a radicalização não podem ter lugar? Essas questões parecem não ter resposta. É assim que parece resultar como conseqüência inelutável que a consciência emancipatória radical termina visando à dissolução de qualquer coerção do poder. Isto terminaria significando que o "modelo último da consciência emancipatória seria a utopia anarquista" (35). Gadamer leva, portanto, através de sua argumentação, a uma situação em que as possíveis conseqüências de uma crítica das ideologias de caráter *total* devem ser reconhecidas como instauradoras de uma inelutável injustiça. A crítica das ideologias só poderá, portanto, exercer sua função positiva, quando se insere no horizonte mais amplo de um acordo social; quando aceita, numa certa medida, a validade da tradição e da autoridade como fontes possíveis de mais liberdade e mais verdade.

Gadamer estabelece, portanto, a partir do raciocínio aqui desenvolvido, de um lado, os limites ineludíveis da crítica das ideologias e assim, um limite para a racionalidade de seu exercício. É evidente que o filósofo não resolve a questão, na medida em que ela implica numa espécie de circularidade, onde a fixação do ponto de partida implica num ato de violência.

Gadamer retorna à questão da crítica das ideologias na sua relação com o problema hermenêutico no verbete *Hermenêutica* do *Dicio-*

nário Histórico da Filosofia (36). Aí temos a seguinte afirmação: "Uma nova importância conquistou o problema hermenêutico no campo da *lógica das ciências humanas*. Pois, também a crítica da ideologia de inspiração marxista concorda com a crítica hermenêutica do objetivismo ingênuo nas ciências humanas, ainda que a crítica da ideologia discuta a pretensão de universalidade da hermenêutica, acusando-a de 'idealista' e oferece o modelo da psicanálise para legitimar a pretensão social-crítica de uma hermenêutica bem entendida: Discurso livre de coerção e racional deve 'curar' a falsa consciência social, do mesmo modo como o diálogo psicoterapêutico conduz o doente de volta para a comunidade do diálogo. Efetivamente, o *curar* pelo diálogo é um fenômeno eminentemente hermenêutico para o qual, sobretudo, Ricoeur e Lacan discutiram novamente as bases teóricas. É claro que o alcance da analogia entre doenças do espírito e doenças da sociedade é duvidoso".

Radicalizando sua linha de argumentação Gadamer chega a atribuir à hermenêutica um caráter universal prático: "A universalidade da hermenêutica dependerá do fato de o caráter teórico e transcendental da hermenêutica ficar limitado a seu valor no âmbito interno da ciência ou se ela também *aponta* os princípios do *sensus communis* e com isto, o modo como todo o uso científico é integrado na consciência prática. A hermenêutica sendo entendida, assim, como universal, coloca-se na vizinhança da filosofia prática, cuja renovação começou, no âmbito da tradição da filosofia transcendental, nos trabalhos de J. Ritter e sua escola. A filosofia hermenêutica está consciente disso. Uma teoria da práxis é evidentemente teoria e não práxis; mas uma teoria da práxis não é, porém, uma 'técnica' ou uma cientificização da práxis social: defender estas verdades contra o moderno conceito de ciência é uma das principais tarefas de uma filosofia hermenêutica".

11 – AS REALIZAÇÕES POSITIVAS DA HERMENÊUTICA SEGUNDO HABERMAS

Passemos agora para a análise do estilo de argumentação do pensamento crítico. Desde o início, é preciso anotar que Habermas recorre frequentemente aos instrumentos da hermenêutica. Desenvolve, entretanto, sua argumentação a favor da dialética e da superioridade da crítica das ideologias, em face da hermenêutica. Habermas, portanto, não recusa a hermenêutica. Sem aceitar sua pretensão de universalidade, reconhece-lhe, entretanto, a importância ao lado do pensamento crítico. Podemos mesmo destacar nas páginas de seus livros uma série

de posições que o fazem reconhecer as realizações positivas da hermenêutica. Entre elas poderíamos enumerar, segundo Habermas, as seguintes:

1. A hermenêutica é capaz de descrever as estruturas da reconstrução da comunicação perturbada.
2. A hermenêutica, e nisso seu juízo coincide com o de Gadamer, está necessariamente referida à práxis (37).
3. A hermenêutica destrói a auto-suficiência objetivística das ciências do espírito assim como vêm tradicionalmente apresentadas(38).
4. A hermenêutica tem importância para as ciências sociais, na medida em que lhes mostra que seu domínio objetivo está pré-estruturado pela tradição e que elas mesmas, bem como o sujeito que compreende, têm seu lugar histórico determinado.
5. A consciência hermenêutica atinge, fere e revela os limites da auto-suficiência das ciências naturais, ainda que não possa questionar a metodologia de que elas fazem uso (39).
6. Finalmente, hoje uma esfera da interpretação alcançou atualidade social e exige, como nenhuma outra, a consciência hermenêutica: a saber, a tradução de informações científicas relevantes para a linguagem do mundo da vida social.

Estas concessões, entretanto, não significam a rendição de Habermas diante da hermenêutica. Por mais que acentue as realizações positivas, *ele não aceita sua pretensão de universalidade*. "A consciência hermenêutica sempre estará incompleta, enquanto não assume em si, a reflexão sobre os limites do compreender hermenêutico" (40).

12 – OS LIMITES DA HERMENÊUTICA SEGUNDO HABERMAS

Habermas descreve duas situações específicas onde, segundo seu pensamento, a competência da hermenêutica desaparece:

1. O compreender hermenêutico move-se no domínio da comunicação da linguagem ordinária. Por isso, ele perde sua competência nas esferas onde as proposições ultrapassam o domínio da linguagem ordinária. A ciência moderna conhece a construção de sistemas lingüísticos organizados monologicamente. A tradução de tais sistemas de

linguagens fechados para uma linguagem do mundo da vida, coloca a hermenêutica diante de questões inteiramente novas. "A consciência hermenêutica nasce da nossa reflexão sobre nosso movimento em meio às linguagens naturais, enquanto a interpretação das ciências deve produzir para o mundo da vida a mediação entre linguagem natural e sistemas de linguagem monológicos. Este processo de tradução ultrapassa os limites da arte retórica-hermenêutica que tem como objeto próprio apenas a cultura constituída e herdada no contexto da linguagem ordinária" (41).

2. A hermenêutica também não é competente, segundo Habermas, onde não apenas a comunicação, mas a própria linguagem está perturbada, linguagem em cujo contexto as perturbações da comunicação deveriam ser trabalhadas. A consciência hermenêutica "mostrase insuficiente no caso da comunicação sistematicamente perturbada: a compreensão resulta, no caso, de uma organização falha do próprio discurso" (42). Este é o caso, segundo largamente Habermas explicitou em sua obra, da *psicanálise no domínio individual* e da *crítica das ideologias no domínio coletivo*.

Habermas, portanto, incursiona em duas áreas do conhecimento crítico, a psicanálise e a crítica das ideologias, onde a produção de racionalidade para o diagnóstico, de um lado, no domínio individual e de outro lado, no domínio coletivo, não pode esperar subsídios do trabalho hermenêutico. São, portanto, duas dimensões que não são cobertas pela hermenêutica filosófica e onde o pensamento crítico é chamado a exercer seu instrumental de análise. Nessas duas esferas da cultura humana, portanto, a atividade crítica é considerada por Habermas, não apenas superior à hermenêutica. Mas a hermenêutica se apresenta diante delas com um déficit de racionalidade, com uma incapacidade epistêmica.

13 – A CRÍTICA É POSSÍVEL E É NECESSÁRIA

Analise agora, a maneira como Habermas expõe seu modo de compreender a pretensão de universalidade da crítica. O autor mostra que a filosofia como crítica da ideologia é *possível e é necessária*.

É possível. A razão humana pode mais do que lhe atribui a hermenêutica filosófica. Ela não tem apenas a capacidade de acolher e reconhecer o que lhe é estranho; ela pode também recusá-lo. O homem não está entregue a um acontecer "no qual, mesmo irracionalmente se transformam as condições de racionalidade, conforme o tempo e

o lugar ou a época e a cultura" (43). Habermas atribui à razão humana uma força transcendental. "A hermenêutica, por assim dizer, bate, a partir de dentro, nas paredes do contexto da tradição; tendo experimentado e reconhecido estes limites, ela não pode mais colocar como absolutas as tradições culturais" (44). A experiência destes limites significa para Habermas, a superação da hermenêutica. A reflexão entra então em questão e não como hermenêutica, mas como crítica. É nesse contexto que Habermas afirma: "A substancialidade se dissolve na reflexão, porque essa não apenas confirma mas também rompe forças dogmáticas" (45). Lembremos aqui que Habermas, a seu modo, recorre à condição ambivalente da razão a que aludimos nas páginas iniciais de nosso trabalho: a razão que confirma, une, e a razão que contesta, dissocia.

É necessária. Se está certo que o contexto da tradição está sistematicamente perturbado, então o filósofo que pensa criticamente e é conduzido pelo interesse emancipatório, deve reconhecer o horizonte da crítica como o mais amplo. O contexto da tradição não é apenas uma estrutura cultural de sentido. Na totalidade do mundo real e comparada com os fatores do poder e do trabalho, a estrutura de sentido é apenas um fator insignificante. "O contexto objetivo a partir do qual a atividade social apenas pode ser compreendida, é, ao mesmo tempo, constituído pela linguagem, pelo trabalho, e pelo poder" (46). A tradição cultural através da linguagem não é independente do trabalho e do poder. Nesta medida, a linguagem também não é o meio, ou melhor, a tradição cultural não é o meio em que se dá o poder e a dominação social, e pode ter caráter ideológico. A hermenêutica que se move no espaço da linguagem ordinária é incapaz de reconhecer este fato. Portanto, torna-se necessária a *crítica das ideologias* que procura tornar transparente o contexto da vida social em todos os seus momentos.

A experiência hermenêutica só não seria suspeita se ela não acontecesse no seio da linguagem sistematicamente perturbada. Mas como a comunicação sistematicamente perturbada é um aspecto da sociedade na qual os homens vivem na alienação, é já que a alienação nasce da dominação de homens sobre homens, a *comunicação livre de dominação* converte-se em *idéia regulativa da crítica das ideologias*. Atingida uma vez a comunicação sem dominação, *crítica das ideologias e hermenêutica coincidem*.

É este contexto do raciocínio de Habermas que serve de ponto de partida fundamental para desmascarar a pretensão de universalidade

de da hermenêutica e traçar seus limites. Como ainda lembramos a crítica de Habermas à posição de Gadamer diante da autoridade e do preconceito, podemos remeter a argumentação, que aqui chegou ao seu eixo fundamental, para contestar a posição da hermenêutica diante da autoridade e do preconceito. E então sim, poderíamos concordar com Gadamer: dada a condição prévia, condição somente produzida pela crítica, no domínio coletivo, isto é, a comunicação livre de dominação, então sim razão e autoridade, conhecimento e poder convergiriam. Como argumento final, citemos esta passagem dura e luminosa de Albrecht Wellmer: "A ilustração sabia o que a hermenêutica esquece: que o 'diálogo' que segundo Gadamer 'somos', também é um contexto de violência e nisto não é diálogo. . . A pretensão de universalidade do ponto de partida só pode ser sustentada quando se parte do fato de que o contexto da tradição, enquanto o lugar da possível verdade e acordo fático, é também, ao mesmo tempo, o lugar da inverdade fática e da violência constante" (47).

Encerrando a análise desta controvérsia lembremos duas palavras de Habermas que trazem a marca do verdadeiro diálogo filosófico. Em 1970, ao concluir seu artigo sobre a pretensão de universalidade da hermenêutica, Habermas escreve: "Nas circunstâncias atuais, talvez seja imperativo, urgente, apontar antes para *os limites da falsa pretensão de universalidade da crítica* (grifo E. S.) do que para os limites da pretensão de universalidade da hermenêutica. Mas, na medida em que se trata de esclarecer uma *quaestio juris*, também necessita esta de crítica" (48). Era a época da revolta estudantil e de manifestações anarquistas que Habermas rejeitava.

Em 1979, na *laudatio* a Gadamer, quando este recebia o Prêmio Hegel, Habermas cita Gadamer do Posfácio de *Verdade e Método*: "Na verdade, tradição que não é a defesa do passado, mas o *desenvolvimento da figura da vida social* como tal, reside na conscientização que recebe com liberdade" (49). E Habermas continua: "Aliás, tradições recebemos somente então em liberdade, quando podemos dizer a elas sim e não. Penso que justamente não se deve excluir o iluminismo, o século 18 universalista, da tradição humanista. Mas com este adendo não quero ter a última palavra. Gadamer é o primeiro a acentuar a abertura do diálogo. Dele todos nós podemos aprender a sabedoria hermenêutica fundamental de que é uma ilustração pensar *que seja possível* ter a última palavra" (50).

14 – HERMENÊUTICA E DIALÉTICA E A REABILITAÇÃO DA FILOSOFIA

Para evitarmos equívocos e situarmos a questão do método, aqui desenvolvida através do confronto entre hermenêutica e dialética, convém apresentarmos algumas reflexões sobre a questão do método na filosofia e nas ciências em geral, considerações que também servirão como fecho do trabalho. Quando falamos em hermenêutica e dialética e situamos a relação entre ambas ao nível da questão do método, não é propriamente intenção nossa entrarmos no debate metodológico das ciências, enquanto tal discussão se reduz à análise de procedimentos. Evidentemente a filosofia poderá tentar produzir transparências a nível epistemológico, e isso é uma tarefa que ela hoje em dia realiza com uma competência digna de profissionais do conhecimento. A função de uma reflexão filosófica sobre dialética e hermenêutica não pode ser entendida como um simples trabalho epistemológico. Quando falamos da pretensão de universalidade desses dois métodos já nos situamos fora da tradicional doutrina do método. A questão que aqui desenvolvemos visa, ainda que não explicitamente, a própria questão da filosofia enquanto tal.

Certamente a discussão sobre hermenêutica e dialética que se desenvolveu a partir dos anos 60, constitui-se num ensaio de refazer, após a assim chamada consumação da metafísica, a pretensão de verdade da filosofia. Método nas ciências se limita a considerações sobre procedimentos. Mas método em filosofia aponta muito antes para caminhos do pensamento. E este pensamento, após a descoberta de sua finitude e na certeza das condições inelutavelmente históricas em que se desenvolve procura salvar o sentido da reflexão filosófica. Sentido que estaria perdido se a filosofia se resumisse a tarefas de justificação do pensamento científico. Há, sem dúvida nenhuma, no pensamento filosófico a necessidade de descobrir a continuidade da pretensão de verdade na história da filosofia, mas ao mesmo tempo, de situar as novas condições em que se dá esta continuidade. Não se trata de uma espécie de vontade de restauração filosófica daquilo que já foi. O que importa é afirmar a legitimidade de um tipo de trabalho de pensamento que precede e acompanha o pensamento objetivista e que ao mesmo tempo seria capaz de pensar os níveis nunca inteiramente recuperáveis da práxis cotidiana. Práxis esta que guarda em seu seio os momentos mais importantes da experiência da arte, da filosofia, das ciências humanas e da história. Essa reabilitação do conteúdo propriamente filosófico e da forma filosófica de apanhar a realidade no diálogo não apenas oportuno mas necessário com as

ciências humanas, é o que se leva dentro da intenção de analisar a controvérsia entre hermenêutica e dialética.

Podemos dizer que toda questão do método nas ciências humanas sem a filosofia é cega; mas, ao mesmo tempo, a filosofia, nos caminhos de métodos que lhe são próprios, torna-se vazia sem o diálogo e a ocupação direta com as ciências humanas. Trata-se, portanto, de *fazer ver* aos procedimentos científicos e de *dar conteúdo* aos caminhos da reflexão filosófica. Não se trata tanto das razões que podem ser exibidas quer pela dialética quer pela hermenêutica em favor de sua universalidade. O modo de dar-se desta universalidade é que irá ramificar-se nas denominações: dialética e hermenêutica. O que aproxima esses métodos filosóficos é muito maior do que aquilo que os distingue.

Tanto hermenêutica como dialética trazem em seu ventre a idéia fecunda e inalienável das condições históricas do trabalho do pensamento. Mas afirmam ao mesmo tempo e por isso mesmo, a impossibilidade de um ponto arquimédico para fundar a reflexão, uma espécie de belvedere do espectador imparcial, ou ao menos de um observador privilegiado. Após a consumação da metafísica e a afirmação da finitude, exclusividade e universalidade da razão humana, não há ponto de vista de fora sobre ela mesma. É disto que sabem a hermenêutica e a dialética. E é a esta experiência que elas se agarram como o mais ferrenho positivista à experiência empírica.

É por isto que hermenêutica e dialética não são simples ferramentas de pensamento, mas modos pelos quais ele sabe da inelutável condição de participação da razão em tudo aquilo que ela conhece. A diferença entre os métodos das ciências que chamamos procedimentos e os métodos da filosofia, é que os primeiros situam-se sempre, sem exceção, como exteriores ao próprio operar do trabalho da razão, enquanto estes se reconhecem imersos numa circularidade que nada mais é do que a confissão de que a sua justificação já os implica operando.

Não há dúvida, que a presença do filósofo com a questão da hermenêutica e da dialética nas ciências humanas, quer salvar no seio destas aquele fundo inevitavelmente universal e filosófico que as diversas técnicas metodológicas tendem a negar. Hermenêutica e dialética não dispensam, portanto, os progressos de exploração e medição do objeto que as ciências humanas desenvolvem. Mas elas os repõem cons-

tantemente sobre o fundo de universalidade que propriamente legitima seus objetos.

Com hermenêutica e com dialética não nos tornamos mais informados, mas como elas afirmamos o bastidor de legitimidade que recupera a unidade do modo descontínuo de pôr problemas próprio dos métodos científicos. Poderíamos dizer que a questão do método que expusemos a partir da controvérsia e da pretensão de universalidade de dois métodos, constitui-se num esforço de proteger não apenas o objeto das ciências humanas, mas os próprios procedimentos científicos contra a ameaça da selvagem atomização dos processos tecnocráticos no conhecimento. É assim que hermenêutica e dialética não podem ser encurtadas através de sua redução à simples teoria das ciências. Hermenêutica e dialética representam, de maneira única e privilegiada, o travejamento de um tipo de forma de vida do pensamento que não descola do mundo e da práxis vivida e por isso representa uma forma de vida que poderíamos caracterizar como precedendo a toda ciência e trabalho científico. É claro que estes métodos deixaram suas marcas no debate epistemológico, sobretudo no campo das ciências humanas; mas seu alcance ultrapassa os acanhados horizontes da questão epistemológica.

Dialética e hermenêutica são a afirmação extrema do significado prático da razão humana, no seu sentido mais forte. Não simplesmente porque esses dois métodos têm a práxis como objeto, mas porque não há práxis no seu sentido pleno sem que pressuponha os horizontes do pensamento dialético e hermenêutico. Filtra-se, portanto, na controvérsia entre dialética e hermenêutica e na discussão sobre dialética e hermenêutica, a afirmação do sentido ético-político do pensamento. É, sem dúvida, esse sentido prático, com sua força expressiva mais radical, que recupera, através de uma controvérsia metodológica, a verdadeira grandeza e dignidade da filosofia.

Porto Alegre, maio de 1983.

NOTAS

- (1) Para explicitação da estrutura polar da reflexão sirvo-me do texto de BUBNER, *Philosophie ist ihre Zeit, in Gedanken erfasst* (Filosofia é seu tempo

- apreendido em pensamentos), in *Hermeneutik und Dialektik*, Vol. 1, pp. 317-342.
- (2) Ver Id., *ibid.*, p. 326.
- (3) Apud Bubner, Id., *ibid.*, p. 324.
- (4) Id., *ibid.*, p. 329.
- (5) GADAMER, *Wahrheit und Methode*, p. 285.
- (6) "O marxismo sabe destas realidades. Mas ele também sugere outras tarefas: 'Os filósofos apenas *interpretaram* de diversos modos o mundo; o que importa é *transformá-lo*'. Para exame desta tese: existe uma real oposição entre *interpretação* e *transformação* do mundo? Não é cada interpretação já transformação do mundo — pressuposto que esta interpretação seja a obra de um pensamento autêntico? E não pressupõe por acaso, de outro lado, cada transformação do mundo uma antecipação teórica como instrumento?" HEIDEGGER, *Vier Seminare*, p. 90.
- (7) GADAMER, *Wahrheit und Methode*, p. XVI.
- (8) Id., *ibid.*, p. 274.
- (9) HABERMAS, *Zur Logik der Sozialwissenschaften*, (Sobre a lógica das ciências sociais), p. 281-290.
- (10) GADAMER, *Die Universalität des hermeneutischen Problems* (A universalidade do problema hermenêutico), in *Kleine Schriften I*.
- (11) GADAMER, *Retorik, Hermeneutik, Ideologiekritik* (Retórica, hermenêutica e crítica da ideologia), in *Kleine Schriften I*. Sobre a controvérsia: hermenêutica ou crítica, devo muito ao artigo de Werner Loser: *Hermeneutik oder Kritik*, que por vezes simplesmente resumo.
- (12) HABERMAS, *Der Universalitätsanspruch der Hermeneutik* (A pretensão de universalidade da hermenêutica), in *Hermeneutik und Dialektik*, Vol. I, pp. 71-103.
- (13) APEL, *Die Transformation der Philosophie*, 2 vols.
- (14) HABERMAS, *Theorie des kommunikativen Handelns* (Teoria do agir comunicativo), 2 vols.
- (15) GADAMER, *Wahrheit und Methode*, p. 450.
- (16) Id. *ibid.*, p. 255.

- (17) Id., *ibid.*, p. 263.
- (18) Id., *ibid.*, p. XVI; ver W. Loser, *Hermeneutik oder Kritik*, pp. 53-54.
- (19) HABERMAS, *Zur Logik der Sozialwissenschaften*, p. 281.
- (20) In GADAMER-HABERMAS, *Das Erbe Hegels* (A herança hegeliana), Texto de HABERMAS, *Urbanisierung der Heideggerschen Provinz* (Urbanização da província heideggeriana), pp. 9-31.
- (21) GADAMER, *Wahrheit und Methode*, p. 285.
- (22) Id., *ibid.*, p. 465.
- (23) Id., *ibid.*, p. XVI.
- (24) HABERMAS, *Zur Logik der Sozialwissenschaften*, p. 283.
- (25) Id., *ibid.*, p. 283; ver W. Loser, *Hermeneutik oder Kritik*, *passim*.
- (26) Id., *ibid.*, p. 285.
- (27) GADAMER, *Wahrheit und Methode*, pp. 449 a 465. Ver W. Loser, *Hermeneutik oder Kritik*, pp. 52-54.
- (28) Id., *ibid.*, p. 450.
- (29) Id., *ibid.*, p. 450.
- (30) Id., *ibid.*, p. 450.
- (31) GADAMER, *Die Universalität des hermentischen Problems*, p. 107.
- (32) GADAMER, *Rhetorik, Hermeneutik und Ideologiekritik*, p. 117.
- (33) Id., *ibid.*, p. 118.
- (34) Id., *ibid.*, p. 129.
- (35) Id., *ibid.*, p. 130.
- (36) *Historisches Wörterbuch der Philosophie* (Dicionário histórico da filosofia), Ed. J. Ritter, Vol. 3, Coluna 1072.
- (37) HABERMAS, *Zur Logik der Sozialwissenschaften*, p. 168. Ver W. Loser, *Hermeneutik oder Kritik*, pp. 54-57.

- (38) HABERMAS, *Universalitätsanspruch der Hermeneutik*, p. 79.
- (39) Id., *ibid.*, p. 79.
- (40) Id., *ibid.*, p. 83.
- (41) Id., *ibid.*, p. 81.
- (42) Id., *ibid.*, pp. 83 sgs.
- (43) HABERMAS, *Zur Logik der Sozialwissenschaften*, p. 287.
- (44) Id., *ibid.*, p. 287.
- (45) Id., *ibid.*, p. 284.
- (46) Id., *ibid.*, p. 289.
- (47) WELLMER, *Kritische Gesellschaftstheorie und Positivismus* (Teoria crítica da sociedade e positivismo), p. 48.
- (48) HABERMAS, *Universalitätsanspruch der Hermeneutik*, p. 103.
- (49) GADAMER, *Wahrheit und Methode*, p. 533.
- (50) GADAMER-HABERMAS, *Das Erbe Hegels*, p. 31.

BIBLIOGRAFIA

1. APEL, Karl-Otto, *Transformation der Philosophie* (Transformação da filosofia), Frankfurt, Suhrkamp, 2 vols., 1976.
2. BUBNER, Rüdiger, *Philosophie ist ihre Zeit, in Gedanken erfasst* (Filosofia é seu tempo apreendido em pensamentos) in *Hermeneutik und Dialektik*, Vol. 1, pp. 317-342, Tübinge, J.C.B. Mohr, (Paul Siebeck), 1970.
3. GADAMER, Hans-Georg, *Wahrheit und Methode* (Verdade e método), Tübingen, J.C.B. Mohr (Paul Siebeck), 1972, 3 ed.
4. GADAMER, Hans-Georg, *Die Universalität des hermeneutischen Problems* (A universalidade do problema hermenêutico) in *Kleine Schriften I*, Tübingen, J.C.B. Mohr (Paul Siebeck), 1967, pp. 101-112.
5. GADAMER, Hans-Georg, *Rhetorik, Hermeneutik, Ideologiekritik* (Retórica, hermenêutica, crítica da ideologia) in *Kleine Schriften I*, Tübingen, J.C.B. Mohr (Paul Siebeck), 1967, pp. 113-130.
6. GADAMER, Hans-Georg & HABERMAS, Jürgen, *Das Erbe Hegels* (A herança de Hegel), Frankfurt, Suhrkamp, 1979.
7. HABERMAS, Jürgen, *Zur Logik der Sozialwissenschaften, Materialien*

- (Sobre a lógica das ciências sociais, Materiais), Frankfurt, Suhrkamp, 1970.
8. HABERMAS, Jürgen, *Der Universalitätsanspruch der Hermeneutik* (A pretensão de universalidade da hermenêutica), in *Hermeneutik und Dialektik*, Vol. I, pp. 71-103, Tübingen, J.C.B. Mohr (Paul Siebeck), 1970.
 9. HEIDEGGER, Martin, *Vier Seminare* (Quatro seminários), Frankfurt, Vittorio Klostermann, 1977.
 10. *HISTORISCHES WOERTERBUCH DER PHILOSOPHIE* (Dicionário Histórico da filosofia), Vols. 1-5, Editor Joachim Ritter, Wissenschaftliche Buchgesellschaft, Darmstadt, 1971 a 1980.
 11. LOSER, Werner, *Hermeneutik oder Kritik? Die Kontroverse zwischen H. G. Gadamer und J. Habermas* (Hermenêutica ou crítica? A controvérsia entre Gadamer e Habermas), in *Scholastik*, 2, 1969, München, pp. 50-59.