

A questão da “universalidade da hermenêutica”: Controvérsia, aporias, pluridimensionalidade

Acílio da Silva Estanqueiro Rocha

Hans-Georg Gadamer, professor emérito da Universidade de Heidelberg, recebia, em 13 de Junho de 1979, o prémio Hegel da cidade de Estugarda, então República Federal da Alemanha. Da tradicional *laudatio* (discurso de homenagem), ocupou-se Jürgen Habermas (que já havia recebido o prémio em 1973), que foi colega do homenageado em Heidelberg. Por desígnio da história, estavam frente a frente, não só dois filósofos cujas obras marcaram significativamente o século XX, na Alemanha e fora dela, nos continentes europeu e americano, como duas filosofias, com origem e índole distintas, que se projectaram diversamente desde a sombra de Hegel, e cujo influxo irradia no debate filosófico actual.

1. *Controvérsia: hermenêutica ou crítica?*

1.1. Gadamer, o homenageado, nasceu com o século XX, nos primeiros meses de 1900. Estudou em Marburgo, doutorou-se em 1922 sob a orientação de Paul Nartop e fez a sua habilitação para a docência sob a orientação de Martin Heidegger, que acabava de publicar *Ser e Tempo*. A hermenêutica que desenvolveu não se baseia, tal como a de Heidegger, na investigação do sentido do ser, mas na dilucidação do ser histórico, especialmente como se manifesta na tradição da linguagem; a sua obra centra-se mais num horizonte ontológico que epistemológico ou metodológico.

Habermas, o homenageante, nasceu em 1929, estudou na Universidade após a Segunda Guerra Mundial e foi discípulo e amigo de Theodor Adorno (1956-1959). Constituindo-se, de certa forma, num dos herdeiros da “Teoria Crítica” (da “segunda geração”), inspira-se em fontes muito diferentes; dos seus estudos sobre o Marx crítico e da metapsicologia freudiana resultou um interesse em torno do conhecimento como via emancipatória. A sua obra versa sobre as condições – incluindo as sociais –, duma comunicação isenta de coacção e violência, onde só pese a força do melhor argumento.

Gadamer publicou a sua grande obra em 1960 e nela versa sobre os fundamentos duma hermenêutica filosófica. Habermas publica em 1967 o seu estudo sobre *A lógica das ciências sociais*, onde apresenta as pretensões do método crítico e examina exaustivamente a hermenêutica de Gadamer, a que contrapõe o pensamento crítico, inquirindo sobre as limitações da racionalidade hermenêutica. É então que

Gadamer publica o seu ensaio, *A universalidade do problema hermenêutico* (1967), logo seguido de um outro em que responde às críticas de Habermas, *Retórica, hermenêutica e crítica das ideologias* (1967), a que se seguirá *Réplica à “Hermenêutica e Crítica das Ideologias”* (1971), voltando ao debate, em numerosos escritos (artigos, prefácio e posfácio da sua grande obra). Em 1970, Habermas toma posição com *A pretensão da universalidade da hermenêutica* (escrito para homenagear os 70 anos de Gadamer, depois incorporado no estudo de 1967) e, em 1979, profere a *laudatio* por ocasião do prémio Hegel, atribuído a Gadamer, intitulada *Hans Georg Gadamer: urbanização da província heideggeriana*; mais tarde, na obra já referida, *Teoria do agir comunicacional* (1981), actualiza muitas das questões debatidas sobre a hermenêutica a partir do que chama o “idealismo hermenêutico da sociologia compreensiva”.

1.2. Esse encontro entre Gadamer e Habermas, na entrega do prémio Hegel, não é fruto de um acaso histórico. Atesta para a historiosofia a permanência crucial de dois paradigmas de racionalidade, e representa também um modelo de debate filosófico, em forma de viva controvérsia, sempre na busca dos melhores argumentos, animado por ambos de crítica, réplica e tréplica, onde um tenta ir para além do outro na busca de fundamentos filosóficos sobre as condições de possibilidade da comunicação humana, seja a da linguagem ordinária, seja das limitações impostas pelo discurso nomológico. A estratégia é também sempre a mesma: referindo-se inicialmente aos contributos positivos de cada um dos contendentes, inquirem depois criticamente, e à exaustão, o paradigma em causa.

Assim, temos que, hermenêutica e crítica, hermenêutica e dialéctica, antimetodismo ou primazia do método, razão histórica ou universalismo crítico, nostalgia duma referência transcendente ou eliminação de critérios supra-históricos, representam as duas vias cruciais da reflexão filosófica, de modo que o debate entre Gadamer e Habermas tornou-as pregnantes e dotadas de profundidade inusitada. Habermas, ao assumir o esforço de aproximar territórios inicialmente distantes, é animado pelo esforço gadameriano de “lançar pontes e vencer distâncias”, no qual elogia também “o carácter aberto do diálogo”, pois “dele podemos todos aprender esse princípio elementar da sabedoria fundamental hermenêutica, de que é ilusório pensar que alguém *possa* ter a última palavra”.

2. Gadamer: hermenêutica, linguagem e historicidade

2.1. A hermenêutica de Gadamer radica na finitude do ser humano; daí que a única possibilidade analítica se revele na comunicabilidade dos humanos entre si, que, de acordo com a experiência, se revela no mundo: o sujeito que compreende é finito, isto é, ocupa um ponto no tempo, determinado de muitos modos pela história.

Atento ao papel da linguagem na comunicação, no diálogo e na história dos homens, é aí que Gadamer foi haurir o fundamento da comunicabilidade e historicidade humanas. Compreender (*verstehen*), mediante a interpretação (*Auslegung*) e a aplicação (*Verwendung*), são conceitos axiais da hermenêutica. Assumindo o ideal do “círculo hermenêutico” de Schleiermacher, segundo o qual a compreensão supõe o movimento parte-todo-parte (para compreender as palavras importa compreender a frase, a qual carece da compreensão do parágrafo, e este ainda a do seu contexto, implicando a compreensão do todo também a das partes), resulta que compreender um texto é um processo retroactivo – o que impede que o círculo se encerre em si mesmo e mostra que o fenómeno da compreensão se desenvolve mais segundo uma espiral.

O escopo fenomenológico de “ir às próprias coisas” [*zu den Sachen selbst*], isto é, os “textos” ou “acontecimentos” a interpretar, sugere que se faça uma *epoché* dos supostos prévios, não os relegando, mas tomando-os precisamente como prévios: “quem quer compreender um texto tem que estar em princípio disposto a deixar-se dizer algo por ele [*sich von ihm etwas sagen zu lassen*]. Uma consciência hermenêuticamente formada deve mostrar-se receptiva à alteridade do texto desde o princípio”, quer pela necessária distância histórica (*geschichtlichen Abstand*), quer pela abertura do intérprete ao texto, pelo diálogo entre quem compreende e quem busca compreender. Além disso, a estrutura dialógica da compreensão manifesta-se na procura da *verdade* do objecto [*die Sache*] de conversação; isto supõe uma *docta ignorantia*: o diálogo assenta na aceitação da nossa falibilidade, pelo facto de sermos criaturas finitas e históricas, num saber sócrático que postula uma abertura à verdade possível de outros pontos de vista.

Gadamer parte, então, da estreita unidade entre compreensão e interpretação; contudo, dá um passo mais, intregando neste processo unitário o momento da aplicação: esta (*subtilitas applicandi*) é tão essencial como o momento da compreensão (*subtilitas intelligendi*) ou o da interpretação (*subtilitas explicandi*), decorrendo o alcance universal da hermenêutica da função integral que a linguagem exerce na compreensão.

Esta imersão dos humanos na história e conseqüente “fusão de horizontes” (*Horizontverschmelzung*) afastam Gadamer das concepções iluministas, que parecem situar-se em pontos de vistas fora da história. Gadamer critica, pois, o racionalismo das Luzes: o pensamento iluminista é cego para a inevitabilidade de pré-juízos no processo de compreensão; se não é possível libertar-se dos pré-juízos e se, ao contrário, eles possibilitam a comunicação, não há só pré-juízos falsos mas também pré-juízos legítimos; esta uma das aporções de Gadamer relativamente a concepções anteriores de hermenêutica. ‘Pré-juízo’ não significa, pois, de modo algum, juízo falso, mas está no seu conceito que ele possa ser valorado positiva e negativamente”. E por isso que o juízo negativo do Iluminismo sobre o pré-juízo constitui outro pré-juízo, e um pré-juízo falso que pode ter conseqüências funestas, já que sobre ele não se reflecte.

O conhecimento da estrutura do pré-juízo parece conduzir Gadamer a uma reabilitação da autoridade e tradição; contudo, autoridade e tradição não devem estar associadas a conotações depreciativas. “A autoridade de pessoas não tem o seu fundamento último num acto de submissão e de abdicação da razão, mas num acto de reconhecimento e de conhecimento: reconhece-se que o outro está acima de nós em juízo e perspectiva e que, por conseqüência, o seu juízo prefere, tem primazia relativamente ao nosso”.

A importância que Gadamer atribui à “tradição” não significa, contudo, submissão ou passivismo na compreensão do passado; a interpretação é entendida como *aplicação*, cuja origem remonta à hermenêutica jurídica e teológica: reconhece-se que se produz sempre no seio da compreensão um género de aplicação do texto a compreender à situação presente do intérprete. É, pois, em termos de *aplicação* e não de sujeição que se deve apreender a relação entre a cultura dum época e a sua tradição. Tradição não se reduz, pois, à uma mera recompilação do mundo passado, mas transcende as limitações temporais das diferentes épocas; além disso, vivifica a relação entre o mundo e os indivíduos, tomados colectivamente; não é circunscrita aos subjectivismos dos indivíduos e ao relativismo próprio de cada época. Entre intérprete e objecto produz-se uma “conversação”, numa participação que é fusão de horizontes. Do mesmo modo que as ciências da natureza demonstram as suas proposições através da verificação experimental, cada cultura aplica à sua

época a tradição que a constitui, por uma “fusão de horizontes” entre cada uma das perspectivas.

Deste modo, na hermenêutica gadameriana, a concepção de “tradição” situa-se a um nível de inteligibilidade diferente do das “revoluções científicas” de Kuhn, pelo menos no seu sentido estrito: a tradição não é vista como a dissolução de um paradigma para dar lugar a outro; aproxima-se mais dos “programas da investigação científica” de Imre Lakatos, cuja função é de certo modo paralela à que realiza o “núcleo” do programa; assim, também do ponto de vista de Gadamer poderia afirmar-se que a tradição dá lugar a um progressivo aumento do conhecimento.

2.2. Um argumento central, que é apresentado na terceira parte de *Verdade e Método*, em especial no capítulo final – “o aspecto universal da hermenêutica” –, é-nos dado pela proposição: “*ser que pode ser compreendido é linguagem*”; então, pode determinar-se o ser como linguagem na medida em que se atribui a esta uma estrutura *especulativa*: “O que pode compreender-se é linguagem. Isto quer dizer: é tal que se apresenta por si mesmo à compreensão. A estrutura especulativa da linguagem confirma-se também desde esse ângulo. Vir à linguagem não significa adquirir uma segunda existência. Aquilo como algo se apresenta, pelo contrário, faz parte de seu próprio ser. Portanto, em tudo aquilo que é linguagem está presente uma unidade especulativa, uma distinção em si, entre ser e apresentar-se, uma distinção que entretanto também não deve ser precisamente uma distinção”. Um nexó profundo conecta, portanto, linguagem, ser e compreender.

Gadamer assume, como pressuposto, a máxima de Schleiermacher, segundo a qual “tudo o que há que pressupor na hermenêutica é unicamente a linguagem”. Daí que possa, em consequência, escrever: “(...) *a linguagem é o meio universal onde se realiza a própria compreensão. A forma de realização da compreensão é a interpretação*. Esta constatação não quer dizer que não exista o problema particular da expressão (...), ao contrário, os problemas da expressão linguística são na realidade problemas da compreensão. Todo o acto de compreender é interpretar e toda a interpretação desenvolve-se no meio duma linguagem que pretende expressar o objecto e é ao mesmo tempo a linguagem própria do seu intérprete”. Não se trata de um mero fenómeno de simpatia ou de empatia, mas duma autêntica realização que é também vital-histórica, na medida em que compreender é um acontecimento histórico-linguístico, a realização da efectividade histórica (*Wirkungsgeschichte*); este conceito é mesmo tomado como o núcleo da hermenêutica.

Na verdade, todo o processo de compreensão, interpretação e aplicação realiza-se através da linguagem; tal processo é, pois, radicalmente linguístico (*sprachlich*). A linguagem não é apenas o meio onde se dá a compreensão, mas o que a torna possível: é instrumento de comunicação, mas, acima de tudo, *experiência* no mundo e do mundo; ela revela a pertença do sujeito à “tradição” em que se inscreve, que se configura mediante as interpretações que se vão produzindo ao longo da História, pelas peculiaridades de cada época; quer Heidegger quer Gadamer insistem em que a tradição nos chega através da linguagem.

E neste sentido que afirma que “a linguagem não é somente uma das faculdades com que está apetrechado o homem tal como está no mundo, mas é nela que se baseia e se representa o facto de que os homens simplesmente têm mundo”. Para compreender uma língua é preciso estar nela, viver nela, considerar desde a sua perspectiva; passar duma língua a outra é muito mais que trocar palavras e estruturas linguísticas equivalentes: é pensar a partir de outra língua. A nossa própria língua é o horizonte da nossa relação a outras línguas e implica uma abertura

a outros mundos. A linguagem é, pois, o meio pelo qual se transmite a realidade do mundo e é mediante cada língua que se põe em relevo a relação do indivíduo com o mundo: não só a linguagem é essencialmente humana, como o homem é um ser essencialmente linguístico.

Foi Wilhelm von Humboldt quem procurou compreender cada língua como se duma nova visão do mundo se tratasse; também para Gadamer, na senda de Humboldt, não só a linguagem introduz o indivíduo que fala uma determinada língua numa visão do mundo, mas, mais ainda, linguagem e mundo não têm existência independente: ambos se dão em função uma do outro, porque o “mundo” só é mundo enquanto é referido através da linguagem, e a linguagem só tem a sua verdadeira existência pelo facto de nela se representar o mundo; perante isso, Gadamer nota que “*a forma linguística e o conteúdo transmitido não podem separar-se na experiência hermenêutica*. Se cada língua é uma acepção do mundo, não o é tanto na sua qualidade de representante de um determinado tipo de linguagem (que é como o linguista considera a língua), mas em virtude daquilo que se falou e transmitiu nela”. Esta mesma universalidade da hermenêutica revela-se ainda na experiência da tradução, que tem o seu fundamento na universalidade das linguagens ordinárias; qualquer comunicação com os outros é, em última instância, um processo de tradução, de fusão de horizontes, de assimilação do estranho no que é próprio.

3. Habermas: a crítica, entre razão e comunicabilidade

3.1. A tipologia das ciências elaborada por Jürgen Habermas – tipologia que recusa o positivismo –, convergeria, em princípio, com a hermenêutica gadameriana, se em Gadamer não se contrapusesse abstractamente a experiência hermenêutica e o conhecimento metódico; note-se que ciência (*Wissenschaft*) deve aqui entender-se em sentido amplo, enquanto sistema conceptual e não no sentido estrito do positivismo francês comtiano.

Na sua Lição inaugural, *Conhecimento e Interesse* (28 de Junho de 1965), na Universidade de Francoforte, Habermas distingue três tipos de ciências. Primeiramente, as *ciências empírico-analíticas*, que têm por objecto o mundo físico-natural, cujo sistema categorial é dirigido por um *interesse técnico* de conhecimento e controlo experimental; as ciências, correspondendo à denominação positivista de ciências, fundam um “saber previsional possível”: o saber está baseado em hipóteses nomológicas, que remetem para o modelo epistemológico do *explanans-explanatum*, forjado pelo positivismo analítico em geral e por Hempel em particular. As hipóteses nomológicas podem ser corroboradas, mas a sua confirmação é deixada entretanto em suspenso, pois a indução não pode certificar o valor hipotético destas ciências. Habermas integra aqui a epistemologia popperiana na analítica das ciências da natureza; o valor das ciências empírico-analíticas não repousa na verificabilidade mas na falsabilidade das hipóteses, assim como o enuncia o autor da *Lógica da Descoberta Científica* (1934) e das *Conjecturas e Refutações*.

Entretanto, aí onde Popper pretende justapor ciência e ideologia – qual novo dualismo –, Habermas indaga a oposição de diversas ciências. Há, assim, tipos de ciências subordinadas a um género que não pode ser unificado; rejeitando, pois, a oposição abstracta e dualista de ideologia e de ciência, Habermas reintegra a hermenêutica e atribui-lhe o estatuto de ciência, superando a redução neopositivista popperiana. Assim, as *ciências histórico-hermenêuticas* constituem um segundo âmbito fundamental, que têm por objecto o âmbito das produções da cultura humana, cujo quadro categorial é orientado por um *interesse prático* relativo às condições

de existência da intersubjectividade humana; neste domínio, “não é a observação mas a compreensão do sentido que abre o acesso aos factos”; e Habermas acrescenta: “junto-me às análises de Hans-Georg Gadamer”. Este interesse de ordem prática da hermenêutica deve expor-se e afirmar-se na busca de um consenso; com efeito, segundo Habermas, “a compreensão de um sentido está voltada para a possibilidade de um consenso”.

Importa referir um último tipo de ciências, irreduzível às anteriores: as *ciências críticas*, baseadas na auto-reflexão (*Selbstreflexion*) e estruturadas por um *interesse emancipatório* em ordem à libertação das várias dominações sociais; tais ciências, baseadas na auto-reflexão, têm um pendor praxeológico, buscando a emancipação (*Mündigkeit*).

Assim, Habermas assinalou que uma crítica conseqüente deve praticar uma reflexão dupla: sobre o contexto que propicia e sobre o contexto criticado; por esta razão deve interrogar-se sobre o ingrediente *não* teórico que reside em toda a teoria (tanto os seus princípios como as suas conseqüências o põem de manifesto), que se denominou de “interesse”. Ou seja, que uma “teoria crítica” não só tem de reflectir sobre si mesma, mas também deve fazê-lo *sobre os interesses que a impulsionam, e sobre aqueles que ela mesma produz*. Esta tríplice tipologia põe em jogo três distintos modos de apreensão da realidade, seja o da *informação* (ciências empírico-analíticas), da *interpretação* (ciências histórico-hermenêuticas), ou da *análise* (ciências críticas).

Em *Sobre a lógica das ciências sociais* (1967), Habermas prossegue o seu projecto, avaliando de modo crítico a hermenêutica de Gadamer, com a análise dos aspectos fenomenológico, linguístico e hermenêutico. Considera então que a hermenêutica manifesta a relação objectiva que existe entre a estrutura linguística e a interpretação do mundo. A imbricação da compreensão e da aplicação revela ainda a atenção de Gadamer pela conexão imanente entre teoria e praxis.

3.2. Segundo Habermas, o que resume todas as tarefas da filosofia política é exercer a *múnus* da Ilustração; não ao jeito da Ilustração do século XVIII, pois a razão já não se define por uma filosofia da “consciência”, mas por uma filosofia da “intersubjectividade” e da comunicação. A Ilustração da nossa época deve ser uma “ilustração crítica” dos cidadãos, dos novos sujeitos sociais, que permita dilucidar a verdadeira natureza das relações sociais, inquirir as ideologias que se utilizam para mascarar as relações de dominação, exercer a racionalidade comunicativa nos flancos da racionalidade instrumental e tecnológica. À filosofia política compete o exercício da *pós-ilustração*, o que significa que é tributária das Luzes, cujo legado se cifra no racionalismo crítico. Em suma, é a famosa tese de Marx, agora invertida, que se revela com nova significação: tentou-se transformar o mundo, mas agora é de novo urgente pensá-lo e compreendê-lo.

A matriz do modelo da acção comunicativa não é já a do sujeito cognoscente: “seria um erro representar as identidades de grupo como identidade do eu de grande formato – a relação que existe entre essas duas formas de identidade não é de analogia mas de complementaridade”. Inteligir algo supõe um *contexto* ou *mundo da vida* com as suas tradições culturais, a sua ordem institucional e competências determinadas. Nesse processo de compreensão, os sujeitos participam na acção, coordenando e trocando informações: cada um apresenta ao outro exigências de valor acerca da *verdade*: “Somente a verdade das proposições, a rectidão das normas morais e a inteligibilidade ou correcta formação das expressões simbólicas são, pelo seu próprio sentido, pretensões universais de validade, susceptíveis de serem postas à prova nos discursos. Somente nos discursos teóricos, práticos e explicativos, têm

que partir, os participantes na argumentação, do pressuposto (muitas vezes contrafactual) que se realizam com suficiente aproximação as condições duma situação ideal de fala. Somente falarei, pois, de “discursos” quando o sentido da pretensão de validade que se tornou problemática force conceptualmente os participantes a supor que, em princípio, poderia alcançar-se um acordo racionalmente motivado, significando aqui “em princípio” a seguinte reserva idealizante: se a argumentação puder ser conduzida de modo suficientemente aberta e se for prosseguida durante o tempo suficiente”.

Habermas proporciona explicitações do conceito de “actividade comunicacional”, distinta da compreensão e da interpretação segundo Gadamer. Assim, “uma actividade comunicativa que fique assimilada à hermenêutica num eterno diálogo que dá voltas em torno de si mesmo, acaba por fornecer somente um conceito de ordem social que faz coincidir a sociedade com a perpetuação reflexiva de tradições culturais”. Habermas pretende opor um dinamismo fazendo apelo ao mundo vivido. Assim, “o domínio das situações apresenta-se como um processo circular em que o actor é ao mesmo tempo o iniciador de acções de que é responsável e produto de tradições”. Enfim, “do ponto de vista funcional do *entendimento*, a acção comunicativa serve a tradição e a renovação do saber cultural; do ponto de vista de *coordenação da acção*, ela preenche as funções de integração social e da criação de solidariedade; do ponto de vista da *socialização*, finalmente, a acção comunicativa tem por função formar identidades pessoais”. Assim, “a estes processos de *reprodução cultural*, de *integração social* e de *socialização* correspondem as *componentes estruturais* do mundo vivido: a cultura, a sociedade e a pessoa.

4. No campo aporético:

4.1. Em torno do conhecimento: verdade ou método?

Em *Verdade e Método*, Gadamer rejeitava o cientismo e, por extensão, a linguística positivista em proveito de outros campos, por exemplo, a arte e a história; a arte revela-se como paradigma de toda a experiência histórica, na medida em que é um acontecimento que faz intervir quer uma modificação do “sujeito” quer do “objecto”. Esta modificação apenas pode ter lugar no elemento da linguagem; por esta possibilita-se, pois, uma reivindicação dos factos e das obras do passado. Importa, pois, admitir, na sequência de Humboldt, que a linguagem não é um simples *organon* exterior ao pensamento, mas que é sobretudo *energeia*, constitutiva do mundo do homem.

Todavia, o outro pólo do debate, a instância da “crítica”, desde logo, e em nome da razão, sustém que deverão ser questionadas todas as formas de pensamento que negligenciam os seus próprios condicionamentos; a radicalidade do programa crítico tem em vista quer os idealismos quer os positivismos; propugna, pois, um género de “materialismo hegelianizado”, que inquire as diversas maneiras de pensar, porque quer determinar em que medida expressam os interesses concretos que emanam duma situação histórica específica. Na verdade, Habermas punha desde 1965 uma relação estreita entre a linguagem e as ciências histórico-hermenêuticas; assim, “estes diferentes pontos de vista são dirigidos por um conjunto complexo de interesses que são os duma espécie que, por natureza, está vinculada a determinados meios de socialização: ao trabalho, à linguagem e à dominação (*Herrschaft*)”. 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 é gerada.

Há acordo, pois, entre Gadamer e Habermas, quer quanto à recusa do positivismo, quer quanto a uma redução da verdade ao método, ou mesmo da compreensão e explicação no sentido de Dilthey. Gadamer pode afirmar: “Pertence à natureza da coisa que o diálogo filosófico das ciências não chegue nunca a um êxito”. E nota: “Admito certamente com Habermas que uma pré-compreensão hermenêutica está sempre em jogo e por consequência tem necessidade duma elucidação reflexiva. Mas estou também do lado da “racionalidade crítica”, no sentido em que tenho por ilusória uma elucidação completa”. E continua, notando, que, no que concerne à “importância da hermenêutica nas ciências sociais, é sobretudo Habermas que a apreciou no seu justo valor do ponto de vista crítico”. Parece, pois, haver consonância entre Gadamer e Habermas, relativamente ao uso proposto por Habermas da hermenêutica no domínio das ciências sociais; com efeito, “para mim [diz Habermas], o grande mérito de Gadamer consiste em ter demonstrado que a compreensão hermenêutica está referida, de forma necessariamente transcendental, à articulação duma autocompreensão que orienta a acção”. Ora, Habermas, embora mostrando os aspectos positivos, não aceita a pretensão de universalidade da hermenêutica: “a consciência hermenêutica estará sempre incompleta enquanto não assumir em si a reflexão sobre os limites da compreensão hermenêutica”.

Então, para Habermas, ao contrário de Gadamer, a universalidade da hermenêutica é uma pretensão não-fundada: o seu interesse específico não esgota a totalidade dos interesses que guiam o conhecimento humano. Para além dos interesses das ciências sugeridas pela oposição de Dilthey entre ciências da natureza e ciências do espírito, isto é, das ciências empíricas (animadas por um interesse *técnico* de conhecimento), do interesse das ciências históricas hermenêuticas (um interesse *prático*), Habermas perscruta a necessidade de um novo tipo de interesse antropológico, próprio das ciências críticas (interesse *emancipatório*). “A auto-reflexão é determinada por um interesse de conhecimento emancipatório. As ciências de orientação crítica partilham-no com a filosofia”. No horizonte epistemológico do saber surpreende-se, pois, a presença de três interesses, distintos entre si; já Marx havia ficado preso apenas a um tipo de interesse, ao reduzir a comunicação intersubjectiva aos interesses materiais e técnicos de produção; ora, a comunicação distingue-se das acções instrumentais, baseadas no trabalho.

Deste modo, Habermas, em *Sobre a lógica das ciências sociais*, mesmo sobre questões metodológicas gerais, perfaz uma crítica aos pressupostos ontológicos da hermenêutica gadameriana – a rejeição do método, a reabilitação do pré-juízo e a primazia atribuída à linguagem –, que se expressa num conjunto de objecções que podem condensar-se nas teses seguintes.

Em primeiro lugar, acusa Gadamer – como vimos – de ter contraposto abstractamente a experiência hermenêutica e o conhecimento metódico. Desde logo, Habermas não tem inconveniente algum em aceitar a “universalidade da hermenêutica” no sentido de que todo o conhecimento emerge numa situação histórica que recolhe os efeitos da tradição; já não lhe parece tão plausível a afirmação de que todo o conhecimento de procedência metódica é necessariamente subalterno: “A reivindicação, que a hermenêutica legitimamente faz valer ante o absolutismo metodológico das ciências empíricas, aliás fecunda em consequências práticas, de modo algum dispensa a necessidade das questões da metodologia em geral – e será, como temos de temer, ou eficaz nas ciências, ou de modo nenhum o será”. Depois, segundo Habermas, “Gadamer transforma a intelecção da estrutura do pré-juízo do compreender numa reabilitação do pré-juízo como tal”; dá a subordinação à autoridade e à tradição, tanto da operação de compreensão como do próprio sujeito que compreende.

Uma outra objecção refere-se à absolutização ontológica da linguagem, que Gadamer prossegue na terceira parte de *Verdade e Método*, que Habermas contraria: “é claro que os sistemas de enunciados das teorias empírico-científicas também remetem para a linguagem corrente como última metalinguagem; mas o sistema das actividades que elas possibilitam, as técnicas com que controlamos a natureza, actuam também retroactivamente sobre o contexto institucional da sociedade no seu conjunto, e transformam a linguagem”. Deste modo, “o contexto objectivo, a partir do qual podem compreender-se as acções sociais, é constituído sobretudo pela linguagem, trabalho e dominação. Em sistemas de trabalho, como da dominação, relativiza-se o acontecer da tradição (*Überlieferungsgeschehen*), que só aparece como poder absoluto para uma hermenêutica tornada autónoma”. Na verdade, também a linguagem é um âmbito de domínio e de coerção social.

4.2. Em torno da história: tradição ou crítica?

Na segunda parte de *Verdade e Método*, Gadamer versa acerca da teoria romântica da hermenêutica e da compreensão empática desenvolvida por Schleiermacher e Dilthey no campo histórico; recusa a ilusão da empatia, reprodução neutra e integral de um passado que se apresentaria na sua pureza; opõe-lhe a construção hegeliana que apreende o passado pelo presente, isto é, construindo-o: “a uma fictícia reprodução do passado substitui-se a mediação reflexiva desse passado com a vida presente”. Assim, “o sentido de um texto transcende o seu autor, não ocasionalmente, mas sempre. Eis porque a compreensão é uma atitude não só unicamente reprodutiva, mas também e sempre produtiva”. A exigência metafísica deve estar situada no movimento infinito de diálogo, com as artes, as ciências e a tradição filosófica.

Uma das dimensões mais proficuas abertas pela hermenêutica moderna consiste em considerar qualquer afirmação como uma resposta a uma questão; desde então, o único caminho para compreender em profundidade uma afirmação consiste em apreender a questão de que aquela é a resposta. Poder-se-á mesmo dizer que a filosofia hermenêutica está mais interessada pelas questões que pelas respostas, ou melhor, interpreta as afirmações como respostas a questões que se pretendem compreender. A história está, pois, aberta ao infinito, sujeita a múltiplas interpretações a fazer e a refazer, em princípio indefinidas; o sentido transmitido, que se sedimenta na tradição, não é absolutamente fixo: ele está aberto às sedimentações, reclamadas pelas *retrospectivas futuras*; o conteúdo dos textos transmitidos é, pois, “inesgotável” e não podemos negar o trabalho da história, ocultado pelo objectivismo.

Mas Habermas demarca-se de Gadamer porquanto este toma por modelo um certo tipo de tradição – a tradição jurídica e a hermenêutica teológica. Gadamer valorizaria a tradição jurídica e nela justificaria finalmente a autoridade, pois que ele recorda a estreita interdependência das hermenêuticas teológica e jurídica. Compreender uma lei ou um texto religioso é já *aplicá-lo*; ora esta aplicação acabaria, segundo Habermas, por chegar a uma reabilitação do pré-juízo enquanto tal, que desviaria finalmente a tomada de consciência da estrutura pré-judicial do compreender.

Ora, segundo Gadamer, “afirmar que somente a tradição funda e deve continuar a fundar a autoridade dos pré-juízos (o que, segundo Habermas, seria o meu pensamento) é absolutamente oposto à minha tese, segundo a qual a autoridade assenta no conhecimento”. E, mais tarde, advertindo dos perigos que advêm duma pretensa objectividade científica neutra, “movida por uma consciência metodológica pseudo-exacta”, não atenta aos “pré-juízos ideológicos activos por debaixo da cena”,

Gadamer replica: “mas esse perigo não atinge (...) a hermenêutica filosófica. Aqui, a reflexão hermenêutica pode, ao contrário, tornar-se “prática”: ela suspeita de qualquer ideologia, tornando-se consciente dos pré-juízos”.

As objecções de Habermas visam ainda o dualismo da verdade e do método: “o confronto entre “verdade” e “método” não deveria ter induzido Gadamer a opor abstractamente a experiência hermenêutica ao conhecimento metodológico no seu conjunto. Este é o terreno das ciências hermenêuticas; e mesmo se fosse possível eliminar totalmente as *humanidades* do âmbito das *ciências*, as ciências da acção não poderiam evitar associar procedimentos empírico-analíticos e procedimentos hermenêuticos”. Assim, as ciências da acção (economia, sociologia, política) juntam um saber nomológico, à maneira das ciências empírico-analíticas, a uma auto-reflexão; então, também as ciências da acção associam a via hermenêutica às vias empírico-analíticas.

Tal divergência convergente é apenas aparente. Acerca da tradição vão originar-se divergências irreduzíveis. Desde a sua *Lição* (1965), Habermas já anunciava: “Guiadas pela atitude objectivista da teoria constitutiva dos factos, as ciências nomológicas e as ciências hermenêuticas completam-se mutuamente quanto às suas consequências práticas. Enquanto estas últimas se desvinculam do nexa com a tradição, aquelas, apoiando-se no enganoso fundamento de uma história recalçada, conjuram a prática vital para o círculo funcional do agir instrumental”. Enquanto o científico esquece a história das ciências e o seu alicerce pré-histórico, ideológico, a hermenêutica opera o movimento inverso, com Gadamer em particular, para se concentrar num aquém do presente, em direcção a um passado tradicional, que assinala o descompromisso do filósofo no mundo. Não podendo integrar o passado no presente, a hermenêutica assemelha-se ao historiador que somente se identifica com o passado, embora esta identificação não seja por um retorno puro aos factos.

Ter em conta os efeitos da história, na opinião de Gadamer, não é uma tarefa fácil; o perigo que espreita o historiador que faz prevalecer o sentido do texto histórico sobre a sua própria opinião, deve precaver contra o imperativo objectivista que se infiltrou na historiografia e que se inspira no modelo das ciências experimentais. Com tais advertências, Gadamer sublinha que o intervalo que nos separa do passado não é de modo algum – mesmo que o possa parecer –, um obstáculo para a compreensão; ocorre até o contrário: a circunstância normal de que todo o passado se encontra longe de nós *converte-se numa providencial ajuda hermenêutica*.

4.3. A referência filosófica: *Iluminismo ou Romantismo?*

Se a hermenêutica exige uma pretensão à universalidade, a compreensão crítica, redobrada sobre o passado, reclama um esclarecimento (*Aufklärung*) político. A interpretação hermenêutica deve então ser confirmada pela “auto-reflexão efectiva de todos os participantes, conseguida pelo diálogo”; aí onde Gadamer estabelece um dualismo – verdade e método –, próximo da explicação e da compreensão de Dilthey, Habermas dilucida uma trilogia científica; segue a hermenêutica na sua recusa do positivismo mas separa-se para reabilitar a *Aufklärung* e o racionalismo.

Nesta sequência, é o pensamento crítico, para Habermas, que apreende a necessidade da reflexão que a hermenêutica não leva até às últimas consequências; a crítica que faz a Gadamer incide onde este identifica autoridade e tradição com conhecimento e tenta reabilitar o pré-juízo a partir da estrutura da pré-compreensão. É neste contexto que Habermas põe em dúvida a reabilitação do pré-juízo. Daí que, na *laudatio* a Gadamer, Habermas clarifique a diferença: “No entanto, só assumimos

tradições em liberdade, quando podemos dizer-lhes tanto sim como não. Penso, pois, que não se deve eliminar da tradição humanista o Iluminismo, o universalismo do século XVIII. Mas com esta observação não pretendo ter a última palavra. Gadamer é o primeiro a insistir no carácter aberto do diálogo. Dele podemos todos aprender esse princípio elementar da sabedoria hermenêutica, de que é ilusório pensar que alguém *possa* ter a última palavra”.

Habermas inscreve Gadamer na tradição romântica alemã, radicalizando sobretudo a sua oposição à *Aufklärung*: “Gadamer segue ainda a impulsão do conservadorismo daquela primeira geração, vê-se movido pelo impulso de um Burke, não ainda oposto ao racionalismo do século XVIII. Essa verdadeira autoridade distingue-se da falsa pelo reconhecimento; mais ainda, “directamente a autoridade nada tem a ver com a obediência, mas com o conhecimento””. Esta frase extremamente dura exprime uma convicção fundamental que não convém atribuir à hermenêutica, mas à sua absolutização”. Além disso, Habermas denuncia a legitimação abusiva da autoridade na pessoa do educador que legitima os pré-juízos; ou ainda: “somos tentados a opor Gadamer contra Gadamer e a demonstrar-lhe hermenêuticamente que ele ignora aquela herança por ter assumido um conceito não dialéctico da ilustração, na perspectiva limitada do século XIX, e com ele uma paixão que está na raiz do nosso perigoso complexo de superioridade e que nos isolou das tradições ocidentais”.

No Posfácio a *Verdade e Método* (redigido para a edição de 1973), Gadamer dirige-se novamente a Habermas, e a todos os que seguem o antigo lema das Luzes, de dissolver os pré-juízos ultrapassados e suprimir os privilégios sociais pelo pensamento e pela reflexão. No fundo, haveria nesses autores um pressuposto de crença num “diálogo sem coacção”. Em entrevista, Gadamer resume a sua posição: Habermas lamenta a ausência duma intenção crítica e do *pathos* da emancipação que se encontra na ideia de razão tal como a apresenta a filosofia das Luzes. Ora, para Gadamer, se é verdade que “a nossa cultura assenta na concepção unilateral da Razão herdada das Luzes”, é verdade também que assenta “também naquilo que corrige essa unilateralidade”; por isso, recorda o que indicou “em *Verdade e Método*: a nossa herança romântica não deveria opor-se ao pensamento inspirado pela tradição das Luzes”, inquirindo aí “os contornos e limites”, bem como “esse jogo de interacções [que] deve (...) abrir a via a um pensamento produtivo”. Acerca da questão de “saber se um pensamento ancorado na tradição envolve uma dimensão crítica”, responde: “a crítica está em todo o pensamento verdadeiro; não há pensamento sem a distância que se manifesta em toda a atitude de questionamento. E não há questão sem a consciência que a toda a questão há várias respostas possíveis”.

Enfim, a oposição de Gadamer à *Aufklärung* não é absoluta, contrariamente ao que deixa supor Habermas; as ciências do espírito aparecem na cultura alemã como um fenómeno de ruptura com uma certa tradição. Operando uma crítica com uma tentativa ou uma tradição positivista, elas são portanto, num certo sentido, o produto da *Aufklärung*. A hermenêutica é portanto também crítica. Esta crítica por relação com a tradição, a hermenêutica exerce-a: ela não é a aceitação unilateral da tradição. Com efeito, “juntar-se à tradição, é tanto transformar o que existe como o interditar. A tradição está sempre em mudança contínua”.

No entanto, Habermas põe como tarefa filosófica a apreensão dialéctica do passado. Assim, “a filosofia, ao renunciar à sua grande tradição, permanece-lhe fiel”; se o carácter conservador do positivismo tende para a reprodução das coisas tal como são, aceitando a ilusão objectivista da teoria pura, a hermenêutica tende, quanto a ela, a perpetuar as tradições culturais. Habermas opõe um programa crítico,

isto é, um programa liberal das Luzes (*Aufklärung*) e da democracia burguesa. Em *O espaço público*, Habermas atribui à opinião pública a realização desse programa; já nessa sua primeira obra, Habermas versou acerca do surgimento histórico da “publicidade” e da opinião pública, onde estabelece a concomitância do Iluminismo e da aparição do espaço público, aberto à irradiação das ideias e à formação sócio-política esclarecida do público, do povo, dos cidadãos. Tal movimento terá como consequência o surgimento dos regimes constitucionais, mesmo que envoltos com uma marca burguesa. Nas Luzes, a razão toma resolutamente partido contra o dogmatismo; então convergem os momentos do conhecimento racional e do interesse numa liberação pela reflexão.

4.4. Na sombra de Hegel: *mediação* ou *diferença*?

Para compreendermos melhor esta polaridade entre hermenêutica e crítica, convém recordar o significado de *reflexão*: esta significa o que é *em si* mas enquanto se relaciona com *outro*; produzir *identidade* justamente pela *oposição*; a consciência de algo é, ao mesmo tempo, consciência de si e só se mantém na sua unidade se constantemente se relaciona com conteúdos a ela estranhos. 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 não subsistem como separados; é desta estrutura polar da reflexão que nos vem uma indicação como *crítica* e *hermenêutica* podem ser pensadas a partir do acto de reflexão; e é a partir dessa estrutura polar da reflexão que poderemos entender como crítica e hermenêutica se servem dos seus respectivos métodos para convergirem de modos divergentes no nosso tempo. Se a crítica se afirma basicamente na *diferença* e no contraste com aquilo sobre que reflecte, a hermenêutica visa primeiramente a *mediação* e a unificação com o mesmo; ambos, porém, *diferença* e *mediação*, podem ser distinguidos no acto de reflexão, que, de acordo com a sua natureza, estabelece uma relação entre aspectos distintos; por isso, e sempre, e ao mesmo tempo, *une* e *separa*.

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 no século XX, não vem propriamente opor-se a ela; o pendor hegeliano da reflexão habermasiana (já marcada de kantismo e fichteísmo, depois pelo marxismo), que recorda o “saber absoluto”, manifesta-se pela prossecução duma autotransparência do sentido e duma elucidação dos liames sociais dos indivíduos. Aliás, foi a histórica controvérsia Gadamer-Habermas que deu origem e actualidade ao confronto dessas duas posições filosóficas; confronto, contudo, não excluyente, mas antes de complementaridade, apesar da pretensão de universalidade apresentada tanto pela hermenêutica como pela crítica.

Para compreendermos o procedimento metodológico da hermenêutica e da crítica 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 etapa em etapa, representa aquele acto emancipatório que a crítica tem como meta; o sentido está na marcha para a frente, através da qual o espírito, pelos seus esforços críticos, se liberta dos limites historicamente condicionados. Mas como referir a hermenêutica à *Fenomenologia do Espírito*? Gadamer dá-nos uma indicação: “Refazer, para trás, o caminho da *Fenomenologia do Espírito* de Hegel até mostrar, em toda a subjectividade, a substancialidade que a determina”. Esta seria a via pela qual a hermenêutica realiza a sua tarefa: a busca de uma transparência possível da multiplicidade dos sentidos dados.

Por seu turno, Habermas apela então ao hegelianismo para dissolver a autoridade da tradição, valorizada por uma crítica de obediência romântica. Assim Gadamer renunciaria a uma hermenêutica de tipo hegeliano, apesar das suas afirmações em contrário e tomaria finalmente a via oposta do racionalismo; então, Gadamer acaba por “tomar ao contrário o caminho da *Fenomenologia do Espírito* de Hegel, de tal modo que mostra em toda a subjectividade a substancialidade que a determina”. Habermas, por seu turno, apela ao hegelianismo que não privilegia a substância (ou o universal) sobre o particular, porquanto o movimento hegeliano é a subjectivação da substância, a universalização do particular.

4.5. As modulações da teoria: teoria tradicional ou teoria crítica?

Na sua *Lição* inaugural, verdadeiro programa filosófico, Habermas, retoma explicitamente o tema da distinção entre teoria tradicional e teoria crítica, que Max Horkheimer estabeleceu (1937), demarcando-se duma teoria do conhecimento que se oriente segundo um enfoque teórico e contemplativo. Aí critica também a obra de Husserl, *A Crise das ciências europeias e a Fenomenologia transcendental*, na medida em que esta assenta na teoria tradicional; todavia, reconhece também em Husserl a abertura duma via que converge com a sua, em tudo quanto se refira à crítica do positivismo científico que se encerra no quadro das ciências da natureza e não confere, ao sujeito, a relevância que lhe é própria na actividade cognoscitiva.

Por isso afirma: “Este conceito de teoria e de uma vida na teoria determinou a filosofia desde os seus começos. À separação entre teoria, no sentido desta tradição, e teoria, no sentido da crítica, dedicou Max Horkheimer uma das suas investigações mais significativas. Hoje, quase após uma geração, retomo eu este tema, partindo duma obra de Husserl, que apareceu sensivelmente na mesma época. Husserl deixou-se então guiar pelo conceito de teoria a que Horkheimer contrapôs o da teoria crítica. Husserl não trata das crises nas ciências, mas da crise da ciência como ciência, pois, “na nossa miséria vital, esta ciência nada tem para nos dizer”. Como quase todos os filósofos que o precederam, Husserl toma, sem vacilações, como medida da sua crítica, uma ideia de conhecimento que preserva aquela conexão platónica da teoria pura com a prática vivida. Não é o conteúdo informativo das teorias, mas a formação de um *hábito* reflexivo e ilustrado nos próprios teóricos o que definitivamente produz uma cultura científica. A marcha do espírito europeu parecia ter por escopo a gestação de uma tal cultura de base científica”. Habermas, embora afirmando o vigor da crítica husserliana contra o objectivismo das ciências e da subjectividade como instância fundacional de sentido, reconhece que falha no que concerne a uma praxis emancipatória na sociedade.

Ora, conforme Gadamer adverte, “não existe um ponto exterior à história, a partir do qual se pudesse pensar a identidade de um problema na mudança de suas tentativas de solução no decurso da história”. Insiste em que “a história dos problemas, tal como a cultiva o neokantismo, é um filho bastardo do historicismo. A crítica do conceito de problema, realizada com os recursos duma lógica de pergunta e resposta, tem que destruir a ilusão de que os problemas estão aí como as estrelas no céu”. A necessidade que o intérprete de um texto exclua sistematicamente a vertente subjectiva de sua actuação, parece-lhe a Gadamer uma deplorável consequência da ingenuidade que prevalece no objectivismo histórico; ao mesmo tempo, reconhece que submergir-se nos efeitos da história é sempre uma actividade paradoxal: nenhum intérprete poderá averiguar “aquilo que um autor quis realmente dizer”: é ilusório tentar reconstruir aquilo que os autores clássicos pensavam. Os que se afanam por compreender um texto não podem anular os efeitos duma

tradição que nunca se detém, e portanto não estão em condições de identificar nela sentido permanente algum.

A tarefa de compreensão não se faz, pois, por “um processo externo de ajustamento de ferramentas; e nem sequer é correcto dizer que os companheiros de diálogo se adaptam uns aos outros; ao invés, na conversação conseguida, submetem-se à verdade da coisa, e esta verdade une-os numa nova comunidade. O acordo na conversação não é uma mero expor-se e impor o próprio ponto de vista, mas uma transformação para o comum, donde já não se continua sendo o que se era”.

Para Gadamer, toda a experiência humana do mundo é tecida pela linguagem; por esta, os homens podem aproximar-se dos eventos; ela é de tal modo decisiva que enforma as nossas possibilidades de interpretar os resultados da nossa experiência; donde a proposição: “*o ser que pode ser compreendido é linguagem*”. Mas não é ainda tudo; qualquer questão é também uma resposta a uma questão prévia. Assim, a dialéctica infinita entre questão e resposta é considerada como a tarefa própria de qualquer trabalho filosófico da compreensão; a compreensão é mesmo vista como um conhecimento ou re-conhecimento do conhecido, ou, nas palavras de Gadamer, uma “ *fusão de horizontes*”: entre o texto e o intérprete, entre o horizonte do presente e o do passado, entre o nosso próprio horizonte e o do outro.

Esta controvérsia trouxe para primeiro plano um dos problemas filosóficos cruciais. Segundo Habermas, “Gadamer (...) fica impedido (...) de tirar as consequências que, contudo, estão próximas das suas análises. Ele evita a passagem das condições transcendentais da historicidade para a história universal, na qual essas condições se constituem”. Além disso, “ele não vê que, na dimensão do acontecimento da tradição, precisa pensar como já mediado o que (...) não seria capaz de uma mediação: as estruturas linguísticas e as condições empíricas, sob as quais elas se transformam historicamente. Só por causa disso Gadamer pode dissimular para si mesmo que a vinculação prático-vital da compreensão à situação hermenêutica inicial daquele que compreende leva necessariamente à antecipação hipotética de uma filosofia da história de intenção prática”.

Ora, Habermas interessa-se pelas operações discursivas que ocultam eficazmente (ou, em termos mais precisos, que conseguem velar ideologicamente) os interesses históricos e sociais que envolvem o pensamento. Este programa crítico acusa os autores canónicos de terem ignorado de maneira eficaz os seus próprios pré-requisitos históricos; e, além disso, torna a reflexão sobre as funções históricas e sociais do pensamento um critério inédito de verdade filosófica. Esta inovadora noção de verdade diferencia-se da aceção clássica que acaba por encobrir os seus próprios condicionamentos fácticos; quanto a isto, o programa crítico propõe-se incluir no próprio discurso filosófico os interesses fundamentais que o orientam.

5. O campo inesgotável da pluridimensionalidade:

5.1. A pluridimensionalidade procedimental

A/ Para um racionalismo crítico:

Em resposta ao debate com Gadamer, Habermas, no ensaio *A pretensão à universalidade da hermenêutica* (1970), centra a sua crítica na pretensão hermenêutica em corresponder de modo satisfatório à totalidade da condição humana, erigindo-se como a perspectiva filosófica com alcance universal.

Os recursos da linguagem natural permitem quer elucidar o sentido de todas as espécies de encadeamentos simbólicos, por inacessíveis, afastados e estranhos que pareçam; quer dizer, pôr em relação objectivações de sentido de outras culturas ou de outras épocas. O reverso da medalha é a objectividade da linguagem natural, a sua ligação estreita com a tradição linguística e a sua dependência dela e do contexto pressuposto. Daí que a compreensão hermenêutica não se faça sem pré-juízos, sem pré-compreensões: o sujeito que compreende encontra-se ligado inexoravelmente ao contexto onde adquire os seus esquemas interpretativos: “Esta pré-compreensão pode ser tematizada e deve ser posta à prova, em toda a análise hermenêutica consciente. Entretanto, mesmo a modificação dessas inevitáveis antecipações não quebra a objectividade da linguagem por relação com o sujeito falante: os ensinamentos que adquire com essa modificação, apenas desenvolve uma nova pré-compreensão, que novamente o orientará no passo hermenêutico seguinte. É isto que quer dizer Gadamer, ao afirmar que “a consciência histórico-efectual é, de maneira insuperável, mais ser do que consciência””.

Habermas contesta a pretensão gadameriana também com o surgimento da ciência moderna. Com efeito, esta legitima a sua pretensão em obter asserções verdadeiras acerca das coisas, precisamente pela sua maneira de operar nomologicamente, em vez de operar dialogicamente. A ciência moderna funda as suas teorias construídas de modo nomológico e sustentadas por meio duma observação controlada. Isto coloca a hermenêutica perante um problema novo, que não pode ser superado por uma hermenêutica gadameriana. “A consciência hermenêutica surge da reflexão sobre o nosso movimento *no interior* das linguagens naturais, enquanto a interpretação das ciências, para o mundo da vida, tem de realizar a mediação *entre* linguagem natural e sistemas linguísticos nomológicos. Este processo de tradução ultrapassa os limites da arte retórica e hermenêutica, que tinha a ver apenas com a cultura constituída e transmitida em linguagem corrente. Ultrapassando a consciência hermenêutica, que se desenvolveu no exercício reflexivo daquela arte, a hermenêutica teria que clarificar as condições que possibilitam sair da estrutura dialógica da linguagem corrente e usar nomologicamente a linguagem para uma formação rigorosa das teorias e para a organização do agir racional por relação a um fim”.

Se, por outro lado, o processo hermenêutico não pretende apreender o objecto fazendo abstracção do sujeito, apreender o passado fazendo abstracção do presente, é porque faz a junção contínua e necessária do passado com o presente; recusando o objectivismo, ele não se identifica com um retorno romântico à tradição, pois que a compreensão é tanto produção original como reprodução de um acontecimento por identificação empática. Eis porque Gadamer reivindica a hermenêutica de Chladenius para se libertar do peso da tradição: “segundo ele, não é necessário que um autor apreenda ele próprio o verdadeiro sentido de seu texto; o intérprete pode e deve muitas vezes compreendê-lo mais completamente que ele (...). O sentido de um texto ultrapassa o seu autor, não ocasionalmente mas sempre. Eis porque a compreensão não é uma atitude universalmente reprodutiva, mas também e sempre uma atitude produtiva”.

Para Gadamer, o erro de Habermas seria supor a possibilidade duma competência comunicativa no domínio social como teoria meta-hermenêutica. Esta competência comunicativa, como réplica da competência linguística de Chomsky, implicaria uma mestria nos actos de compreensão e de conversação; ora Gadamer enfatiza a ausência de critério referencial, que permita avaliar esta conversação e este domínio social das compreensões.

Neste sentido, Gadamer acusa Habermas – o “continuador da “teoria crítica”” – do seu racionalismo, conseqüente à sua ligação inconsiderada à filosofia das Luzes, que se traduz por um optimismo sem reserva e na crença na transparência universal do agir comunicacional. Para Gadamer, a pretensão é, assim, segundo Habermas, e muitos outros, que “seguem o velho termo de ordem das Luzes, de dissolver pelo pensamento e pela reflexão os pré-juízos ultrapassados e de suprimir privilégios sociais, a fê num diálogo sem constrangimentos”. Conseqüentemente, Gadamer sublinha o carácter irredutível do pré-juízo, intervindo necessariamente em toda a interpretação; reivindica assim “um cepticismo profundo (...) na sobre-estima de si fantástica a que se arroga o pensamento filosófico no que refere à sua função na realidade social – por outras palavras, contra a sobre-estima irrealista da razão em comparação com as motivações emocionais do coração humano”.

Segundo Apel e Habermas, Gadamer tem razão na crítica que faz à desvalorização da compreensão praticada pelo positivismo e na importância que atribui ao campo de compreensão intersubjectiva que qualquer ciência objectiva pressupõe; contudo, a “fusão de horizontes” sugere a inexistência de qualquer afastamento entre o nosso ponto de vista e o do objecto [*die Sache*]: compreender seria um processo para obter o acordo, esquecendo a necessidade que há em criticar o texto ou o objecto em questão. Habermas, embora reconhecendo o alcance da hermenêutica, teme que a sua auto-suficiência ontológica (herança heideggeriana do pensamento de Gadamer) a afaste do debate com as questões do método das ciências. É assim que, na *laudatio* a Gadamer, constata neste uma “urbanização da província heideggeriana”.

Para Habermas, ao contrário de Gadamer, se a universalidade da hermenêutica é uma pretensão não-fundada, é porque o seu interesse específico não esgota a totalidade dos interesses que guiam o conhecimento humano.

B/ Da hermenêutica à crítica das ideologias:

Um outro argumento, que Gadamer recolhe também em “*Retórica, hermenêutica e crítica das ideologias*”, tem a ver com a retórica, “esse imenso império das convicções esclarecedoras e das opiniões predominantes”, que tem o seu lugar em qualquer domínio, também no domínio científico: “A ubiquidade da retórica é sem limites. Só através dela a ciência se torna num factor social da vida em sociedade. Que saberíamos nós da física moderna que tão visivelmente transformou a nossa existência, apenas através da física? Todas as apresentações da física que ultrapassam os círculos dos especialistas (...) devem a sua influência ao elemento retórico que as sustenta”. Ora, não haveria retórica sem hermenêutica.

Por outro lado, a oposição do coração, de obediência romântica, à razão crítica, foi tematizada no já aludido texto, “*Réplica à hermenêutica e Crítica das ideologias*”; na verdade, Gadamer não concede a Habermas a possibilidade de um diálogo social transparente e recusa o modelo crítico que se inspira na psicanálise.

A partir das análises de Lorenzer, Habermas desenvolve um projecto de diálogo social universal fundado na clareza absoluta, transcendendo as relações de dominação. Gadamer recorda-nos que nada permite fundar a passagem da terapia analítica do indivíduo ao grupo social; se Habermas tende a preservar a psicanálise de qualquer desvio cientista ou hermenêutico, Gadamer não divisa na hermenêutica um interesse emancipatório: “a situação hermenêutica na relação de parceiros sociais distingue-se bastante bem da relação psicanalítica”. Na verdade, a hermenêutica filosófica “não propaga uma nova prática” mediante uma reflexão emancipadora e terapêutica. A ambição de Habermas seria assim, para além da compreensão da ordem hermenêutica, atingir uma explicação universal, recaindo então no objectivismo

ingênuo, por ele mesmo denunciado; por outro lado, a argumentação gadameriana aponta como consequências de uma crítica das ideologias a instauração de uma inelutável injustiça; ela só poderá, portanto, exercer a sua função positiva, quando se inserir no horizonte mais amplo do acordo social; isto é, quando aceitar, numa certa medida, a validação da tradição e da autoridade como fontes possíveis de mais liberdade e mais verdade.

Segundo Gadamer, “não era um acaso literário, mas um esboço bem reflectido dum conjunto temático, que eu não possa conceber o debate entre hermenêutica e crítica da ideologia sem o papel considerável que desempenha a retórica”; observa que “Marx, Mao e Marcuse (...) não deveram certamente a sua popularidade ao “diálogo racional isento de coacção”. Assim, os aspectos retórico e hermenêutico da dimensão linguística do homem compenetraram-se perfeitamente; não haveria nem orador nem arte do discurso se as relações humanas não fossem sustentadas pela compreensão e pelo acordo; não haveria também tarefa hermenêutica se o acordo daqueles que “estão em diálogo” não estivesse perturbado, e se não fosse necessário buscar esse acordo.

Como dizíamos, Habermas vê na psicanálise e na crítica das ideologias estruturas que têm uma analogia entre si, concluindo que não é a hermenêutica mas a crítica das ideologias que apresenta uma maior aspiração universalista. Ora, o papel que a hermenêutica tem no quadro duma psicanálise é fundamental; o tema do inconsciente não representa para a hermenêutica um limite; mais: pode definir-se a psicoterapia dizendo que os processos de formação interrompidos são restaurados de modo a dar uma história completa (que pode ser contada); a hermenêutica e a esfera da linguagem que se esconde no diálogo têm aqui o seu lugar; é o que Gadamer diz ter aprendido também de Lacan. Por outro lado, o quadro interpretativo de Freud reivindica em larga medida o mesmo estatuto que as verdadeiras hipóteses das ciências da natureza ou, melhor ainda, o conhecimento das leis que se impõem. A força emancipatória da reflexão, adquirida pelo psicanalista, tem o seu limite na consciência social no seio da qual o analista, como o paciente, se entende com os outros.

Ora, para Gadamer, a analogia entre teoria psicanalista e teoria sociológica está repleta de problemas: Onde está efectivamente o limite? Quando o paciente desaparece para dar lugar ao parceiro social na sua dignidade exterior a qualquer estatuto profissional? Que auto-interpretação da consciência social – como são todos os costumes – importa questionar radicalmente, num escopo revolucionário de mudança? Tais questões ficam aparentemente sem resposta. Donde parece resultar, como consequência inelutável, que o que se representa vagamente como consciência emancipatória culmina necessariamente na dissolução de qualquer coerção do poder; o que significaria também que a utopia anarquista significaria o modelo último da consciência emancipatória.

Além disso, conforme assevera Ricoeur, se a hermenêutica está, para Habermas, limitada no seu alcance epistemológico (circunscrita ao grupo das ciências hermenêuticas), “é porque ela é filosoficamente limitada pelo seu desconhecimento da relação entre linguagem e violência, suscitado pelo conflito das forças sociais. Neste sentido, o fenómeno ideológico, considerado com as suas variantes individuais ou colectivas, constitui uma experiência limite para a hermenêutica”. Daí que, para Paul Ricoeur, a psicanálise não seja uma ciência, ou uma disciplina entre outras, mas constitua uma hermenêutica: “*O meu problema é o da consistência do discurso freudiano. É, primeiramente, um problema epistemológico: que é interpretar em psicanálise, e como se articula a interpretação dos signos do homem acerca da explicação económica que pretende atingir na raiz*

do desejo? É, em seguida, um problema de filosofia *reflexiva*: que *compreensão* nova procede desta interpretação, e qual si vem assim a compreender-se?" Paul Ricoeur adverte, pois, sobre a distorção ideológica do mundo e a censura psíquica, que se furtam à compreensão do sentido, carecendo necessariamente da intervenção de métodos de observação com vista à dilucidação dos sintomas. Ora, tanto a crítica das ideologias, como a psicanálise, estudam os mecanismos que deformam a interacção comunicativa; tais deformações, originadas pelas distorsões ideológicas ou pela censura psíquica, escapam à inteligibilidade compreensiva do sentido.

Não há portanto paralelo entre o diálogo analista-paciente e o diálogo social; na verdade, as oposições entre os grupos sociais são insuperáveis; elas são de ordem política e assentam em interesses e experiências diversas; numa palavra, nenhum grupo social pode pretender à universalidade; mais ainda: a conversação social, o consenso, nunca são definitivos; o diálogo é indefinidamente retomado numa "comunidade de interpretação idealmente ilimitada"; na comunicação social, não há "convicção justa".

Se, na psicanálise, a autoridade do analista pode ser suficiente para clarificar a análise da comunicação, esta autoridade falta na comunidade. Com efeito, na análise, verifica-se uma subordinação voluntária do paciente, que é aliás uma condição necessária para a terapia; será de modo muito diferente no domínio social, onde "a resistência do adversário e a resistência ao adversário são uma premissa admitida por todos"; por outras palavras, as regras do jogo social não podem ser totalmente clarificadas e admitidas por todos: qualquer pretensão terapêutica no domínio social deriva, pois, de um logro racionalista.

C/ Para além de Hegel: entre "mediação" e "diferença":

Gadamer retoma, então, a sua proposta de leitura da *Fenomenologia do Espírito*; enquanto Habermas denunciava a leitura hermenêutica, na medida em que visava a substancialidade através da subjectividade e, consequentemente, o peso da tradição no sujeito, Gadamer reivindica-a e explicita-a: "é o que me incitou a essa formulação, que se tratava de ler a *Fenomenologia do Espírito* ao contrário, ao contrário como ela foi pensada verdadeiramente: do sujeito para a substância exposta nele e superando a sua consciência. Esta tendência para a inversão implica uma crítica fundamental da ideia do saber absoluto" – sendo este reivindicado pela pretensão de Habermas à transparência absoluta.

Face à exigência racionalista e hegeliana do absoluto, Gadamer abre a experiência para o inacabado e o ilimitado: "Uma experiência perfeita não é acabamento do saber, mas abertura perfeita à experiência nova. Tal é a verdade que a reflexão hermenêutica faz valer contra o conceito do saber absoluto; nisso ela não é equívoca". Este inacabamento da hermenêutica apela a um reconhecimento da retórica, em oposição à lógica comunicacional de Habermas. "Eu julgo de um irrealismo espantoso que – como Habermas – se atribua à retórica um carácter constrangedor que deve ser superado em proveito do diálogo racional sem constrangimento. Substima-se assim não somente o perigo duma manipulação eloquente e duma tutela da razão, mas também as probabilidades de acordo devidas à eloquência, na qual assenta a vida social. Qualquer prática social – e em verdade também a que é revolucionária – é inconcebível sem a função da retórica. A cultura científica da nossa época ilustra precisamente este facto". A hermenêutica busca a convicção mais pela mediação de argumentos que pela demonstração lógica, o que justifica o seu carácter inacabado e ilimitado, estreitamente ligado à tradição. Não há, portanto, propriamente falando, no espírito de Gadamer, uma lógica das ciências sociais.

Esta polaridade torna, pois, por um lado, comparáveis a hermenêutica e a crítica; por outro, manifesta uma proximidade entre ambas, de modo que uma não existe sem a outra. Assim, se a reflexão hermenêutica acentua a imanência e a *mediação*, a reflexão crítica enfatiza o contraste e a *diferença*; se a hermenêutica busca nos muitos sentidos a unidade perdida, a razão crítica apresenta-se como via eminente para apreender rupturas de sentido; quer dizer, tanto na filosofia hermenêutica como na filosofia crítica, o ideal da reflexão aparece numa busca de mais racionalidade. Em suma, a estrutura ambivalente da razão humana, enquanto reflexão, funda, ou ao menos justifica, a pretensão de universalidade tanto da hermenêutica como da crítica.

Sobre a universalidade hermenêutica, Gianni Vattimo afirma: “A generalização do carácter hermenêutico a todo o conhecimento volta a propor, também em termos novos, a noção de historicidade do conhecimento: o conhecimento historiográfico e todos os outros tipos de conhecimento já não são “contemplação” de objectos, mas acção que modifica o contexto a que pertencem e dentro do qual se inserem”; assim, “universalidade da hermenêutica e historicidade do conhecimento apenas significam para eles que a história se desenvolve por si mesma como um perpétuo processo interpretativo: conhecer é interpretar, mas interpretar é também produzir uma nova história”. Como consequência disso, percorrer analiticamente as posições que se enfrentaram nesta controvérsia é também o modo mais directo de nos aproximarmos dos problemas filosóficos da contemporaneidade.

Perante os defensores de ler “internamente” as obras filosóficas, conscientes da relevância da tradição que as transmitiu, temos também os que sustêm que uma leitura dessas obras deve haurir fora delas tanto a lógica que as determina como os interesses que levaram ao seu surgimento e conformaram o seu conteúdo; assim, perante os que aduzem que uma leitura refere directamente o pensamento do autor e o texto resultante expressa as questões que lhe interessam, os autores da outra posição, ao invés, afanam-se por inteligir nas obras as tensões e inconsequências que se esclarecem quando conectadas com os referenciais exteriores ao texto; por outras palavras: uns convidam a interpretar de maneira “imaneente” os textos históricos e, com frequência, aceitam que todo o núcleo de pensamento sugere já os seus desenvolvimentos futuros; os outros, ao contrário, propõem uma aproximação “sintomática” aos textos – para usar um termo de Althusser –, e defendem uma leitura que os reduza à condição de um texto como qualquer outro, esforçando-se por vezes em propor uma indagação genealógica, na senda de Nietzsche (Foucault). A tarefa historiosófica adequada ante o discurso filosófico tradicional consiste em indagar as condições exteriores que o produziram mais que em esforçar-se por aceder aos seus conteúdos reflexivos.

Ricoeur insiste também em que a hermenêutica inscreve a instância crítica, aludindo à “dicotomia ruínosa, herdada de Dilthey, entre “explicar” e “compreender”, que importa ultrapassar. Ora, “se há uma hermenêutica – e eu creio nisso contra o estruturalismo que pretendia limitar-se à etapa explicativa –, ela não se constitui a contra-corrente da explicação estrutural, mas através da sua mediação. Com efeito, a tarefa do compreender consiste em trazer para o discurso aquilo que, primeiramente, se dá como estrutura. Mas é preciso ter-se ido tão longe quanto possível na via da objectivação, até ao ponto em que a análise estrutural põe a descoberto a *semântica profunda* de um texto, antes de pretender “compreender” o texto a partir da “coisa” que nele fala. A *coisa* do texto não é aquilo que uma leitura ingénua do texto revela, mas aquilo que o arranjo formal do texto mediatiza. Se, de facto, assim é, verdade e método não constituem uma alternativa, mas um processo dialéctico”.

Habermas testemunhou, na viragem do século: “Gadamer pode hoje contemplar atrás dele o imponente trabalho da história ao qual deu lugar a sua obra e que lança uma ponte sobre o tempo decorrido desde que ela deu à estampa, isto é, entre três ou quatro gerações sucessivas. Não há melhor teoria que a sua hermenêutica para dar conta disso – supondo com certeza que ela seja, como o penso, essa “teoria” que – opondo a verdade ao método – ela se recuse a ser”. Novamente, só à primeira vista Gadamer e Habermas parecem convergir.

Neste sentido, é por demais pertinente a mensagem de Ricoeur: “Por minha parte, parece-me que uma crítica nunca pode ser primeira nem última; só se criticam distorções em nome de um *consensus* que não podemos antecipar simplesmente no vazio, à maneira duma ideia reguladora, se esta ideia reguladora não for exemplificada: um dos lugares próprios da exemplificação do ideal da comunicação, é precisamente a nossa capacidade de vencer a distância cultural na interpretação das obras recebidas do passado. Quem não é capaz de reinterpretar o seu passado não é porventura capaz de projectar concretamente o seu interesse pela emancipação”. O que, sendo esclarecedor quanto à questão da crítica das ideologias, não desfaz os pólos da controvérsia.

É verdade que o diálogo que anima a hermenêutica, como romanticamente supõe Gadamer, não está ao abrigo de âmbitos de coacção e de violência, disfarçada ou não; quer dizer, o diálogo contém em si zonas de não-diálogo. Assim, a pretensão universalista só é procedente quando se admite que o contexto da tradição, enquanto contexto da verdade e do acordo fáctico, é-o também da inverdade e de violência fáctica. Esta controvérsia, praticamente quase ininterrupta nos escritos destes dois filósofos, com raízes fundas na filosofia clássica, dos maiores e com uma amplitude expressiva ímpar na segunda metade do século XX, cuja controvérsia trouxe, na transição para o século XXI, um dos debates com maior originalidade, ilustra a encruzilhada da própria reflexão filosófica.

5.2. Algumas trajectórias da pluridimensionalidade:

A/ Babel e as duas faces de Janus:

Incidindo apenas, e brevemente, nalgumas trajectórias da pluridimensionalidade, que a controvérsia Gadamer-Habermas clarifica, importa iniciar com os contornos propostos pelo mito babilónico, aludindo depois às que nos tocam de perto, em esferas da “razão prática”, urgentes neste dealbar do século XXI e nosso contexto europeu.

O enigma da pluralidade de línguas nos humanos é tal que a mitologia o absorveu, como o mito bíblico de Babel (com os seus homólogos noutras culturas) claramente o ilustra; há uma pluralidade de línguas porque nós mesmos somos originariamente plurais. Todavia, tal como Janus, Babel é bifronte: por um lado, temos Babel como condenação à confusão e à dispersão, preço do pecado de orgulho, com nova exclusão do Éden duma língua única, duma comunicação sem obstáculos; por outro, Babel, como o poder formador das línguas, da sua força poética e criativa, de que apenas recolhemos jactos de luz ou centelhas, cada vez que aí há compreensão, que transforma o desastre, segundo a etimologia proposta por Steiner, numa “chuva de estrelas” sobre a humanidade – uma imagem de beleza que, *após Babel*, poderíamos contrapor à nostalgia do outro, da utopia da língua pura, perfeita, pré-babélica, num mundo pós-babélico.

Então, o carácter parcial e finito das línguas particulares será, não um obstáculo insuperável, mas a condição da comunicação possível entre os humanos. Assim, François Marty, no seu belo livro, *A bênção de Babel*, por uma reinter-

pretação do texto bíblico e uma reflexão filosófica da linguagem, encontra um outro sentido de Babel, *Babel ou o inacabamento*, que Paul Zumthor clarifica. Tal como Kant, na página inicial da “Doutrina transcendental do método” da *Crítica da razão pura*, faz alusão à narrativa de Babel, quando convida os humanos a renunciar à pretensão de construir uma torre, contentando-se com uma habitação mais modesta, mas suficiente. Retornamos da transgressão orgulhosa de nossos limites, cujo símbolo é a torre, à modéstia de habitar e de preservar na vida como um caminho, às duas imagens da casa e do caminho, que fazem alusão à finitude espacial e temporal da condição humana.

A bênção de Babel é portanto a renúncia a uma língua única, que desconhece as diferenças e também ao mito duma tradução sem resíduos que, se ela fosse possível, suprimiria a alteridade do outro. Por isso, Paul Ricoeur, em *Desafio e felicidade da tradução*, aproxima o trabalho do tradutor – servidor e mediador entre o autor a traduzir e o leitor, segundo Schleiermacher – e mostra como também essa tarefa nos põe à prova, na medida em que força os dois lados da sua língua a lastrar-se de estrangeirismo, e a língua estrangeira a deportar-se na sua língua materna.

Esta provação é um desafio ou uma aposta que se pode ganhar somente se aceitarmos que, no trajeto de uma língua a outra, alguma coisa se perdeu, que alguma coisa constitui objecto duma renúncia, de um consentimento à perda (devemos vencer uma resistência). É preciso consentir na perda das pretensões à auto-suficiência da língua materna, contra qualquer espécie de auto-exaltação enfática da sua própria língua, do chauvinismo linguístico, mas é preciso igualmente saber resistir ao sonho de onnipotência duma tradução inteiramente adequada, duma reduplicação do original.

Por outro lado, superando a irredutibilidade da dualidade próprio-estrangeiro, o tradutor encontra a sua recompensa no reconhecimento do estatuto insuperável da “dialogicidade” do acto de traduzir, que é também um acto de interpretar. Se Steiner utiliza metáforas guerreiras para qualificar o trabalho do tradutor, o encontro com o outro pode realizar-se não somente na forma de *hostis* mas também naquela, como Benveniste mostra, mas muito diferente pelo seu valor ético – do *hospes*. A antiga máxima reza: *in claris non fit interpretatio*. A índole do pluralismo linguístico que caracteriza Europa, não será a de um babelismo inextricável, mas a duma comunidade interpretativa: “Trata-se afinal duma hospitalidade linguística, em que o prazer de habitar a língua do outro é compensado pelo prazer de receber na sua, na sua própria morada de acolhimento, a palavra do estrangeiro”. Europa surge como a única morada-União, marcada pelos rasgos indeléveis da pluralidade linguística, índice prenante duma multiplicidade de culturas.

B/ Da Europa como “identidade” e “diferença”:

É o próprio Gadamer que, em *A herança de Europa*, adverte que os pressupostos hermenêuticos não deixam de ter consequências a nível ético-político: “seria uma ilusão crer que a vida dedicada à teoria está livre da vida política e social e dissociada dos seus imperativos”. Nesta sequência, salienta, a Europa, mais que qualquer outra parte do mundo, caracteriza-se originalmente pela possibilidade e necessidade históricas de convivência com outros por diferentes que eles sejam: “a diversidade de línguas europeias, a vizinhança do Outro num espaço reduzido e a igualdade do Outro num espaço ainda mais restrito, parece-me constituir uma verdadeira escola. Não se trata apenas da unidade da Europa no sentido de uma aliança de poder político. Quero dizer que a nossa missão europeia é o futuro da humanidade em geral, para o que todos devemos trabalhar juntos”.

Nesta sequência, Gadamer salienta a experiência de alteridade: “Europa tem a vantagem especial de ter podido e devido aprender mais do que outros países a viver com os outros, mesmo quando os outros são diferentes”; desde logo, “pela pluralidade de línguas europeias”, que “faz que o Outro se aproxime na sua diversidade. Esta vizinhança do Outro concerne-nos, apesar de todas as diferenças. O Outro do vizinho não é somente a diferença tímida a evitar, é também a diferença que convida e que concorre para o encontro conosco mesmos. Todos nós somos Outros e todos nós somos nós mesmos”.

É Ricoeur que afirma isto, com mestria: “Europa é e será inelutavelmente poliglota. É aqui que o modelo da tradução comporta exigências e promessas que se estendem muito longe até ao âmago da vida ética e espiritual dos indivíduos e dos povos. Ora este modelo implica as condições fundamentais do funcionamento da linguagem; desde logo, “que a linguagem apenas existe nas línguas”, realizando “as suas potencialidades universais em sistemas diferenciados nos planos fonológico, lexical, sintáctico, estilístico, etc.”. A possibilidade de transferência de sentido entre línguas expressa-se no ideal proposto por Humboldt em elevar o génio da própria língua ao nível da língua estrangeira, sobretudo quando se trata de criações originais que constituem um desafio para a língua de acolhimento: “trata-se de habitar em casa do outro para o conduzir a sua casa a título de hóspede convidado”.

Então, tradução e interpretação constituem modelos apropriados para o problema específico que coloca a construção europeia; convida a estender o esforço de tradução à relação entre culturas, isto é, aos conteúdos de sentido por ela veiculados e, portanto, à necessidade de tradutores entre culturas – protagonistas de transferências de sentido no universo mental da outra cultura. É neste sentido que Ricoeur fala do “*ethos* da tradução, cujo escopo seria repetir no plano cultural e espiritual o gesto de hospitalidade linguística”. A atitude de acolhimento que a tradução propicia é o índice de diálogo das relações interculturais e, com elas, da possível recepção, na casa da própria língua, do universo mental de outra cultura, e, portanto, de costumes, crenças e valores, etc.

Mas Europa é igualmente o “continente da crítica”; ora, o exercício da cidadania numa sociedade sistemicamente heterogénea, postula, como novo paradigma, que se exija um *modelo comunicativo*, onde o primado do diálogo livre permita consensos com vista à coordenação não coactiva para alcançar conjuntamente um fim. Assim, o acordo não é, como pensa Gadamer, um dado ontológico que orienta o diálogo, mas deve ser também um ideal regulador da nossa acção ética. A questão da identidade colectiva não consiste apenas, então, numa identidade colectiva narrativa, fundada nas narrações que uma comunidade faz de si mesma, isto é, sobre a força integradora de tradições partilhadas, transmitidas, reactivas. Funda-se antes numa *identidade argumentativa*, que supõe, da parte da comunidade, uma relação reflexiva consigo mesma (isto é, uma distanciação crítica relativamente a si mesma). Tradições, uma língua comum, narrativas, um solo comum, não bastam para legitimar uma comunidade; requer-se que as tradições sejam expostas à crítica, à dúvida, ao debate público.

Habermas critica assim aqueles que são favoráveis à construção europeia alicerçada num solo de tradições; eles fundam-se numa ideia de Europa como unidade cultural *substancial* com a qual nos podemos identificar; segundo esta óptica, a tradição seria o cimento da Europa de amanhã. A identidade pós-tradicional perde todo o carácter substancial, todo o carácter ingénuo; ela só existe no modo da controvérsia pública, argumentativa, em torno da interpretação do que pode ser um patriotismo constitucional, cuja concretização pontual é sempre o fruto das nossas condições históricas. Assim, Habermas, por exemplo a propósito da Alemanha, opõe-se à tentativa de fundar uma identidade colectiva na tradição; atribuir ao já-aí da língua, do solo, das narrativas partilhadas, a capacidade para

legitimar uma comunidade é condenar-se a conceber uma comunidade como *ethnos* e não como *demos*. A Europa não se realizará através duma tradição cultivada ou reactivada, mas através de um espaço público de discussão e de deliberação.

C/ Do patriotismo “de tribo” ao “patriotismo sem tribo”:

O denominado *comunitarismo* (um género de patriotismo de tribo) apreendeu muito bem a compreensão que a fenomenologia hermenêutica – Heidegger e Gadamer em especial – têm do *a priori* da “historicidade” e da “facticidade” na pré-compreensão do mundo e do ser-no-mundo; os defensores desta tendência, que é muito antiga – remonta pelo menos aos sofistas – insistem na prioridade da comunidade sobre o indivíduo e na importância da sua *identidade* histórica. Ora, foi o romantismo, por contraposição à razão abstracta da filosofia das Luzes, que valorizou as tradições, os costumes, as identidades colectivas; foi Herder, em oposição à linha de pensamento kantiano, um dos primeiros que assinalou, entre as *necessidades humanas elementares*, a pertença a um grupo particular, ao qual se está unido, entre outras dimensões, pela comunidade de língua, de território, de costumes e da tradição. Nesta sequência, deduzem hoje os chamados comunitaristas que a universalidade é um ideal impossível e inútil; não serve para a coesão da humanidade; além disso, os ideais ou princípios universais já não são críveis; a pluralidade cultural, a própria diversidade, privou-os de justificação racional. Não há uma razão humana – como queriam os Ilustrados –, mas tantas razões quantos os projectos que ocorrem; mais ainda: nenhuma cultura tem autoridade para se arrojar como garantia da verdade ou da razão; basta, pois, que haja projectos capazes de criar “comunidades”: a única ética então possível é a “comunitária”.

Ao invés, o *cosmopolitismo* postula uma determinação pelos valores universais e pelos princípios da justiça, cujo influxo constitui uma das dimensões bem visíveis da construção europeia. A questão é, portanto, muita nossa também: a cidadania europeia tem-se feito, quer por uma trajectória *cosmopolita*, segundo o desígnio de que a democracia pluralista e os direitos humanos são valores constitutivos da identidade europeia, visando uma nação cívica europeia mediante um federalismo pós-nacional; perante esta tendência, uma outra concebe a cidadania europeia por via mais *comunitarista*, por uma convergência duma pluralidade de instâncias – local, regional, nacional e europeu.

A trajectória da cidadania europeia traduz, pois, o carácter bifronte que a controvérsia Gadamer-Habermas ilustra: a cidadania europeia tem sido, por um lado, um processo impregnado de *cosmopolitismo*, porque aceita que a sua fundamentação última reside nas virtualidades duma comunidade argumentativa, fundada nos direitos humanos, pensados e proclamados pela Europa; por outro, tem sido também uma cidadania de geometria variável, que acentua a importância das *diferentes comunidades* nas quais o cidadão se integra. Numa palavra: uma cidadania pensada “de cima para baixo”, como um projecto de uma razão pública europeia; mas também uma cidadania como processo evolutivo, “de baixo para cima”, marcada pelas diferentes identidades nacionais.

Também aqui o enfrentamento doutrinal foi profícuo em consequências para a historiografia; muito em especial sublinhou a relevância desta alternativa: ou hermenêutica, e então “consciência dos efeitos que produz a história”, ou universalismo dialéctico e, portanto, reconstrução crítica: se a crítica nunca cessa de tomar precauções contra o tempo, a hermenêutica a ele se submete confiadamente; se a hermenêutica vai no sentido de auscultar o seu tempo, a crítica vai no sentido de questionar o seu tempo.

