

A hermenêutica é um conservadorismo?¹

Is hermeneutics a conservatism?

Felipe Ribeiro

Universidade de São Paulo - USP²

RESUMO

Este artigo busca apresentar e responder à objeção feita especialmente por Habermas, segundo a qual a hermenêutica gadameriana conteria um conservadorismo que absolutiza a tradição. Contra isso, buscaremos reconstruir a tese exposta em *Verdade e método* de que a interpretação é também aplicação, o que permite que a tradição interpretada seja reformulada e retraduzida para responder a problemas práticos do presente do intérprete. Uma reflexão que Gadamer retira tanto da ética aristotélica quanto da hermenêutica jurídica. Com isso, veremos com detalhe que a hermenêutica não só reitera em bloco a tradição de maneira acrítica, mas inclui a possibilidade seja de revisão da tradição, seja ainda de sua recusa. À luz de tal reconstrução, poderemos reconhecer uma certa arbitrariedade presente nas críticas habermasianas.

108

PALAVRAS-CHAVE

Gadamer; hermenêutica; aplicação; Habermas; conservadorismo

ABSTRACT

This article aims to reconstruct and answer the objection of conservatism raised against Gadamer's hermeneutics, especially by Habermas. Against such objection, we will seek to reconstruct the thesis exposed in *Truth and method* that shows that interpretation is also application, which allows the interpreted tradition to be reformulated or retranslated in order to answer to practical problems of the interpreter's present time. Gadamer draws this reflection on Aristotelic ethics as well as on the

¹ O artigo publica resultado parcial de uma pesquisa de mestrado que desenvolvi na UFABC com apoio da FAPESP (nº 2017/19934-4).

² E-mail: feliperibeiro1848@gmail.com . Orcid: <https://orcid.org/0000-0003-2755-4284>

model of legal hermeneutics. By this means, we will see in detail that hermeneutics not only doesn't reproduce traditions uncritically as a whole, but includes the possibility either of revisioning tradition, or of refusing it. In light of such reconstruction, we will be able to recognize an element of arbitrariness present in Habermas' critiques.

KEYWORDS

Gadamer; hermeneutics; application; Habermas; conservatism

INTRODUÇÃO

A crítica que provavelmente mais fez escola contra *Verdade e método* é aquela que diz que a hermenêutica teria, com seu elogio à tradição e sua reabilitação do preconceito, simplesmente absolutizado a dependência do intérprete a tradições históricas. No centro dessa objeção, encontramos Habermas, não apenas o principal articulador dessa crítica, mas paradoxalmente aquele que dedica uma série de elogios às virtudes críticas da hermenêutica de Gadamer. (cf. HABERMAS, 1971a; 1971b; 1981) Segundo essa linha de ataque, apesar do fato de que o próprio Gadamer reconheça que a relação com a tradição se dê de maneira reflexiva, o que permitiria, entre outras coisas, revisões – é certo que conduzidas *ad hoc*, isto é, apenas posteriormente ao fato da pertença à tradição –, a hermenêutica teria convertido o reconhecimento do *fato* de que inevitavelmente há preconceitos históricos que guiam a compreensão na legitimação dos preconceitos enquanto tal – como diz Oraa (1998, p. 202), transforma em uma questão *de direito*. Nos termos de Habermas: “Gadamer transforma a inspeção da estrutura preconceituosa da compreensão na reabilitação do preconceito enquanto tal”. (HABERMAS, 1971b, p. 48) Com isso, a autorreflexão desencadeada pela interpretação do outro deixaria intocada a *estrutura preconceituosa* do intérprete, o que significa dizer que a reflexão sobre nossa pertença a uma tradição não efetuará revisões sobre essa mesma pertença. Tudo se passa como se não sobrasse nada mais ao intérprete senão rastrear a origem de seus preconceitos na tradição, para então aceitá-la em bloco, sem qualquer efeito retroativo que de algum modo modificasse a herança recebida. Nos termos da *Teoria da ação comunicativa*, Gadamer teria simplesmente borrado a diferença entre questões de fato e questões de validade. (HABERMAS, 1984, p. 134-5)

É certo que, com isso, Habermas apenas explora dificuldades internas ao projeto de *Verdade e método*. Embora Gadamer (1999, p. 304) reconheça que a tarefa crítica da hermenêutica seja discernir os “preconceitos verdadeiros”, que possibilitam a compreensão, dos “falsos”, que geram “mal-entendidos”, em nenhum momento está muito claro qual o critério desse discernimento. A rigor, o critério seria a *mensuratio ad rem* (GADAMER, 1996, p. 53): é a “coisa mesma”, como diz Gadamer (1999, p. 271) em linguagem hegeliana, que serve de corretivo das nossas antecipações de sentido erradas. No limite, o próprio acontecer [*Geschehen*] da tradição. Diante desta, os falsos preconceitos seriam aqueles que, no curso da

interpretação, se mostrassem incompatíveis com o conjunto da coisa interpretada, como se o todo que fosse paulatinamente acessado pela leitura servisse de corretivo gradual das antecipações particulares equivocadas. Aqui, o círculo hermenêutico teria função corretora, fazendo com que o intérprete revisasse as partes a partir do todo e vice-versa, apurando sua concepção do todo a partir da reformulação das partes. A sugestão que fica, com isso, é que os preconceitos corretos são aqueles que simplesmente permitem a *presentificação* da tradição como um outro, isto é, que fazem ela aparacer como uma voz própria, de vir à luz no *medium* da interpretação linguística. É certo que isso dá abertura para várias interpretações concorrentes que, incompatíveis entre si, conseguem, entretanto, fazer a coisa da tradição aparacer como tal. Mas Gadamer não se perturba com esse resultado, consolando-se com a reflexão de que não há um “compreender-melhor [*Besserverstehen*]”: “Basta dizer que se compreende *de maneira diferente, quando se compreende de maneira geral*”. (1999, p. 302) Nenhuma interpretação teria um caráter fechado, mas carrega sempre a marca da finitude, o que significa que toda interpretação é potencialmente questionável por outra, sugerindo a tarefa *infinita* da reflexão hermenêutica. Como essas revisões continuariam a se dar no *medium* da linguagem, é a universalidade da experiência hermenêutica que seria reforçada. É isso que está implícito quando Gadamer (1993, p. 178-9), diz que todo dito fica virtualmente cercado do não dito que exclui, formando “fatos negativos” (1999, p. 449), como se toda interpretação ao mesmo tempo postulasse todas as interpretações possíveis que deixa de lado, com o que já estabelece a possibilidade de sua revisão. Gadamer não quer dar o termo dessa tarefa, mas cultivar a abertura fundamental que ensina ampliar de maneira indefinida a consciência hermenêutica.

Note-se, porém, que essa possível resposta não deixa de recolocar a dificuldade indicada por Habermas. Pois se o critério do preconceito legítimo é, no limite, a própria tradição interpretada, então tudo se passaria como se a tradição já tivesse de algum modo pré-selecionado os preconceitos de sua própria interpretação, de forma que o círculo hermenêutico não seria mais que o processo pelo qual o intérprete aprende a calibrar suas próprias concepções em acordo com ela. Daí a dimensão, digamos, autopunitiva do círculo: nele o leitor aprende a ser negativo contra as opiniões que não se adéquam bem à coisa mesma, para então reformular suas ideias em acordo com a tradição. No limite, o intérprete acessaria a verdade da tradição quando se tornasse apenas um efeito dela, como quer o conceito de “história dos efeitos”. O intérprete anula-se a si mesmo em nome da tradição, o que reforçaria a denúncia do absolutismo. Habermas (1971b, p. 48-9) compara tal processo com aquele no qual o aluno aprende a reconhecer e aceitar como se fosse produzido por ele mesmo aquele conjunto de normas interiorizadas por meio da figura da autoridade do professor sob pressão de sanções e compensações.

Seria possível prolongar quase indefinidamente a disputa em torno desse ponto, pois para cada precisão das intenções de Gadamer haverá uma reformulação da crítica de Habermas, a ponto de um Bubner (1988) sugerir que a diferença entre

ambos é mais de ênfase do que de princípio. No entanto, notaremos que é possível avançar na questão se percebermos que esse debate sobre *Verdade e método* fica um tanto restrito às dificuldades internas presentes na seção sobre o conceito de autoridade. Neste artigo, eu gostaria de sugerir que a limitação dessa restrição fica evidente caso reconstruamos o que o próprio Gadamer toma como um dos momentos centrais de sua concepção de experiência hermenêutica, a saber: a tese de que toda interpretação envolve ao mesmo tempo uma aplicação do interpretado à situação de partida do intérprete, que não tem a forma de uma aplicação chapada da regra ao caso e sim uma aplicação reflexiva, que permite a revisão da norma de acordo com o ponto de chegada. Como se sabe, é na ética aristotélica que Gadamer buscará o modelo que faça jus a esse jogo singular entre regra e caso, assumindo, portanto, a forma de um saber *prático*. Se for assim, teremos então recurso necessário para entender que a interpretação não envolve uma autoanulação do intérprete para uma identificação sem mais com a tradição, mas que o caráter situado do leitor permite que este direcione à tradição perguntas referentes a sua situação de partida, revisando o passado legado ao sabor das respostas exigidas no presente. Quer dizer, o intérprete poderia levantar pretensões de validade face à tradição. Que a tradição seja presentificada, significa então que ela seja reformulada para ser aplicada ao caso do intérprete, quer dizer, que ela seja retraduzida ou reatualizada. Embora seja possível continuar dizendo, a partir daí, que uma reatualização pode continuar sendo tradicionalista, ao mesmo tempo caberá entender que a *estrutura* do argumento de Gadamer permite um uso contrário do argumento, onde uma tradução não necessariamente tradicionalista das heranças tenha lugar.

INTERPRETAÇÃO E APLICAÇÃO: O MODELO DA ÉTICA DE ARISTÓTELES

Não fica claro como Gadamer pode sanar o risco de uma relação autoritária com relação à tradição. A dimensão crítica parece ser unilateral: ela é uma via de mão única em que o intérprete só é crítico *consigo próprio*, para que a tradição se imponha, o que parece manter uma supremacia do passado. No entanto, como entender toda a ênfase gadameriana no fato de que a apropriação é também uma transformação do passado, e não seu autoritarismo sobre o presente?

Para responder a isso, temos que reconstruir uma noção que, aos olhos de Gadamer, é central, saber: o momento da aplicação da hermenêutica³. Ela permitira

3 O poder unitário da aplicação é destacado, entre outros, por Richard Bernstein: ele é “um exemplar da consciência da história dos efeitos, da fusão de horizontes, do papel positivo da distância temporal, de como a compreensão é parte do processo do vir-a-ser do significado, da maneira pela qual a tradição ‘nos fala’ e realiza coloca uma ‘pretensão de verdade’ sobre nós, e o que significa dizer que ‘o intérprete que lida com um texto da tradição procura aplicá-lo a si mesmo” (BERNSTEIN, 1982, p. 824; 1983, p. 144). Daí que esse último conceito venha a calhar como um “exemplar” de todos os aqueles analisamos anteriormente e como a resposta ao dilema inicial de que partimos.

entender como a mediação entre passado e presente realizada pela hermenêutica não reiteraria a transmissão da tradição como uma regra universal, mas, ao aplicá-la a partir de interesses práticos do presente, a transformaria de acordo com as exigências de uma situação concreta, *que então se tornaria o critério para justificar um preconceito*. Ao conservadorismo da coisa mesma, a aplicação se oporia como um contrabalanço.

A noção hermenêutica de aplicação tem como ponto de partida aquela separação consagrada pela tradição jurídica, segundo a qual a interpretação se daria em três tempos distintos: compreensão, interpretação e, finalmente, aplicação. Eles seriam aí momentos não apenas distintos, mas consequentes, como que ordenados: a compreensão ocupa o primeiro lugar, sem depender dos seguintes, sendo apenas posteriormente seguida pela interpretação que ajusta a compreensão da lei ao caso concreto em questão para, enfim, dar lugar a uma justa aplicação da norma. A aplicação seria *ex post facto*, como diz Grondin (1994, p. 115). Ocorre que, de um ponto de vista hermenêutico, já não é mais possível sustentar esse tipo de visão sem incorrer no erro de conceber a compreensão como algo separado da interpretação e, assim, de sua vinculação aplicada a uma situação hermenêutica. Erro análogo àquele patrocinado pelo historicismo, pois nessa separação temos a ideia de que a compreensão pode ser realizada fazendo abstração da situação hermenêutica do intérprete, que entraria em cena apenas num segundo momento, no da aplicação. Compreender sem interpretar seria objetivista, esquecendo as dependências hermenêuticas que o intérprete necessariamente leva consigo na compreensão do outro.

O que importa, em resposta a esse quadro, é buscar a unidade entre os três momentos: não só compreender e interpretar serão doravante inseparáveis – “compreensão é sempre interpretação, e a interpretação é, por isso, a forma explícita da compreensão” (GADAMER, 1999, p. 312) – como também sempre ocorrerá aí “algo como uma aplicação do texto a ser compreendido à situação presente do intérprete”. (GADAMER, 1999, 313) Compreender, interpretar e aplicar são agora “todos momentos de um único processo de compreensão”, como diz Bernstein (1982, p. 821). É certo que nada disso exigiria um afastamento com relação às tradições da hermenêutica jurídica e da hermenêutica teológica, mas apenas um retorno a suas origens, quando essa unidade da interpretação ainda não havia sido estilhada. Embora sugira esse possível caminho, Gadamer se voltará principalmente à a ética aristotélica e a sua reflexão sobre a singularidade do saber prático diante da *episteme* e da *techne* que para encontrar um aliado para a questão aqui posta, ou melhor, encontrará um tipo de “*modelo dos problemas postos na tarefa hermenêutica*.” (GADAMER, 1999, 329) Da mesma forma que a regra prática não prescinde, no esquema aristotélico, do caso concreto em que se quer valer, a interpretação da tradição também envolverá a transformação desta em sintonia com as exigências postas na situação concreta do intérprete. Não mais apenas uma regra a ser autoapresentada à luz da autossuspensão do intérprete, mas uma lição prática a ser adaptada e aplicada, dependendo, portanto, de uma *decisão*. Vejamos como.

Como se sabe, a particularidade da ética aristotélica repousa na maneira pela qual ela concebe a ação justa como uma mediação bastante característica entre regra geral e caso concreto, entre o universal e o particular, como diz Bernstein. (1982, p. 828; 1983, p. 145) A regra não é indiferente ao caso, tampouco o precede, de forma que já é um índice da própria sabedoria prática não apenas divisar *como* aplicar a regra num caso singular, mas o discernimento mesmo a respeito de *qual* é a regra cobrada pelo caso. Para aproveitar um léxico kantiano, digamos que a sabedoria prática não é *determinante*, mas *reflexionante*⁴. Nada, portanto, está de antemão dado: a regra – o método – está aqui inteiramente determinado pelo objeto. Isso está determinado pela natureza dos próprios fenômenos éticos, que, não sendo da ordem da *physis*, não obedecem a regularidades constatáveis, mas serão sempre diferentes a depender da renovação das circunstâncias. A exatidão, por sua vez, fica reservada ao conhecimento matemático, enquanto a ética lida com as contingências que são características da prática humana. Não é que ela seja um saber *sobre a prática*, mas a ética é já ela mesma uma sabedoria *em si mesma prática*. A aplicação da norma coincide com a boa compreensão e interpretação do caso, não são momentos separados, de maneira que o saber é um momento mesmo do ser ético, como diz Gadamer. (1996, p. 62)

Que se tome, para elucidar melhor a natureza do que está aqui em jogo, a comparação entre a *phronesis* e aquele outro saber, também prático à sua maneira, chamado *techne*. Pelo prisma aqui elegido, a diferença não seria tão nítida de início, já que tanto a técnica quanto a ética têm a aplicação como um momento fundamental de sua concretização. Afinal, a ideia de um artefato permanece inócua enquanto não for posta em prática. E também aí é cobrada uma bem medida economia entre meios e fins, entre a regra e a execução, que certamente serve de prova para a identificação do artesão mais experiente. Onde, portanto, a diferença?

Reconstituamos a argumentação de Gadamer a respeito dessa diferenciação, para depois retomar o problema hermenêutico que está nos interessando. Gadamer enumera três pontos para discernir a especificidade do saber prático:

1) Ao passo que a *techne* se aprende e se ensina, de forma a dispor seu saber num conjunto de habilidades que se pode escolher, a *phronesis* não se adquire segundo as mesmas diretrizes da didática. Pois diferente da técnica, não escolhemos o momento em que nos comportamos eticamente, já que estamos sempre inseridos numa situação prática onde é preciso atuar “[...] e já devemos, portanto, sempre possuir e aplicar o saber ético”. (GADAMER, 1999, 322) Aqui, o aprendizado da regra não é anterior a sua inserção no caso: não há escolas éticas como existem escolas técnicas. Enquanto no contexto da produção artificial aplica-se uma regra que se adquire previamente via transmissão, a aplicação no contexto ético se torna mais

4 “Se é dado o universal (a regra, o princípio, a lei) então a faculdade de julgar que subsume o particular sob ele [...] é *determinante*. Se, no entanto, só é dado o particular para o qual ela deve encontrar o universal, então a faculdade de julgar é meramente *reflexionante*” (KANT, 2016, p. 79-80). A comparação não é despropositada, bastando lembrar que uma boa extensão da primeira parte de *Verdade e método* é dedicada a uma discussão com a *Crítica da faculdade de julgar*. Sobre isso, ver Gjesdal, 2009, cap. 1.

complicada, já que aí não resta mais nada ao indivíduo senão aplicar aquilo que ele já dispõe previamente por si só. Ele deve lidar com isso, e já é sinal de sabedoria descobrir como. O momento de aprendizado coincide com o momento da execução, como naquele velho ditado segundo o qual só se aprende a nadar pulando na água. Por isso, o indivíduo inserido numa situação ética não conta com uma facilidade reservada ao artesão: para este, ao menos a imagem daquilo que quer fabricar, seu *eidos*, está previamente estipulada. No nosso caso, porém, a ideia de justiça só aparece a partir do caso onde sua função diretriz é requisitada.

2) Quanto ao gerenciamento da economia entre meios e fins, o artesão parece ter alguma vantagem em termos de facilidade diante da ética. Afinal, o saber técnico “é sempre particular e serve a fins particulares”, de forma que “[q]uando há uma *techné* é preciso aprendê-la, para então saber também escolher os meios corretos.” (GADAMER, 1999, p. 326) O fim particular, portanto, está dado, e aquisição da técnica vai ao encontro da justa calibragem dos bons meios cobrados pelo objetivo visado. Não que o saber ético dispense a exigência de uma boa adequação entre meios e fins. Mas é que assim como “[n]ão existe uma determinação prévia daquilo pelo que a vida justa se orienta como um todo”, o que torna caduca qualquer tentativa de definir um fim ético particular, também “[a] relação entre meio e fim não é aqui o tipo que poderia disponibilizar previamente o conhecimento do meio correto”, ficando assim tudo a critério da “deliberação interior” do agente. (GADAMER, 1999, p. 326) A própria definição dos fins da vida boa, assim como a deliberação sobre os meios para encontrá-la, são elas mesmas saberes práticos e recaem no interior do exercício mesmo da *phronesis*, como que sendo instauradas junto com ele. Na ética, o fim não é um fim particular, mas refere-se à totalidade da vida ética, isto é, ao próprio sujeito da ação em sua inteireza. Dispondo-se só de si mesmo, ele não possui meios prévios. Ele precisa então refletir sobre os meios e ajustá-los ao caso. Meio e fim são como que dados simultaneamente. A aplicação refere-se ao próprio sujeito da ação, sendo assim uma autoaplicação. (GADAMER, 1996, p. 69)

3) Por fim, o saber ético comporta uma dimensão compreensiva. Neste caso, aquele que compreende já não é o mesmo que age: ele agora avalia a conduta prática de outrem. Compreender, neste caso, exige que o sujeito “se transfere de maneira julgadora para a concreção total em que o outro agiu”. (GADAMER, 1999, p. 328) A exigência básica, aqui, é que aquele que compreende deve satisfazer a seguinte premissa: “que também ele deseja o que é justo, que ele portanto se encontra vinculado ao outro nesse interesse comum”. (GADAMER, 1999, p. 328) É um colocar-se no lugar do outro para compreender seu modo de agir e assim avaliar seu valor ético – envolve uma empatia, portanto. A compreensão exige uma pertença ou fusão dos horizontes éticos, ausente na aplicação técnica.

O saber prático não goza de certas garantias que cerceiam a atividade do artesão. No contexto ético, nada está previamente decidido, tudo deve ser estipulado no interior mesmo da prática. Aqui, o saber se realiza em sua aplicação concreta, sem

precedê-la *in abstracto*. Ora, mas o que isso nos diz sobre a práxis hermenêutica? O ponto, para Gadamer, está em reconhecer que a sabedoria prática fornece um modelo para pensar a interpretação como aplicação. Pois a aplicação

[...] não é uma parte posterior e ocasional do fenômeno da compreensão, mas o influencia de antemão e em seu todo. Também aqui a aplicação não consiste na relação de um universal que seria previamente dado e a situação particular. O intérprete que lida com uma tradição busca aplicá-la a si mesmo. Mas isso tampouco quer dizer que, para ele, o texto transmitido seria dado e compreendido como algo de universal e apenas através disso seria empregado em aplicações particulares. Antes, o intérprete não quer nada mais que compreender este universal - i.e. o texto -, quer dizer, compreender o que a tradição diz, que compõe o sentido e o significado do texto. Mas para compreender isso, ele não pode ignorar a si mesmo e a situação hermenêutica concreta na qual se encontra. Se ele compreender em geral, deve relacionar o texto a essa situação. (GADAMER, 1999, p. 330)

A situação concreta do intérprete que lê o texto herdado e, assim, no qual a regra da tradição será interpretada, deixa de ser irrelevante para determinar inteiramente o processo de compreensão desde seu início. Aqui, não é o caso de negar a situação de partida para uma interiorização da regra hermenêutica. Não devemos ser negativos contra nossos interesses práticos para a tradição se impor unilateralmente. Antes, a tradição só aparece à luz de problemas práticos que interessam ao intérprete a partir de seu ponto de partida. Por isso, a apropriação da tradição tem uma referência irrevogável aos problemas que ocupam o leitor ao longo de todo o processo. A seu modo, a noção de história dos efeitos aponta para um ponto semelhante: toda leitura do passado só é feita a partir de um determinado ponto na história, de maneira que todo leitor só buscar entender o assado a partir de um ponto situado na história dos efeitos.

Da mesma forma, a tradição já não é mais a regra universal anterior à aplicação - como a técnica -, mas, assim como a noção de justiça ou os fins da vida ética, constitui-se junto com sua execução prática. Não há tradição anterior a sua interpretação num caso concreto: é só através "do intérprete" que o texto "vem à fala [zu Worte komme]". (GADAMER, 1999, p. 391) "A vida histórica da tradição consiste na dependência a apropriações e interpretações sempre novas" (GADAMER, 1999, p. 401), de forma que sua essência é "ser somente através da apropriação". (GADAMER, 1993, p. 447) Uma ideia que não é nova no percurso argumentativo de *Verdade e método*: o leitor pode encontrá-la na análise da experiência da obra de arte como um jogo. Apesar de Gadamer argumentar a favor da primazia do jogo sobre a consciência de quem joga, não há jogo antes de sua concretização, de forma que sua essência se realiza na sua execução, conduzida pelo jogador. Isso significa dizer que a tradição será tantas vezes diferente quanto forem os momentos concretos nos quais precisará

“caber”. Por isso, a interpretação é também transformação da tradição: esta já não se impõe mais autoritariamente, mas é reformulada à luz de novas exigências situadas⁵. Como comenta Georgia Warnke, “nós não simplesmente adotamos as visões de nosso objeto ou da tradição; em vez disso, a maneira pela qual compreendemos sua verdade envolve uma aplicação à nossa situação e assim uma modificação em linha com nossas circunstâncias”; (WARNKE, 1987, p. 96) “[...] uma compreensão hermenêutica do significado tanto assume, portanto, a verdade de seu objeto quanto o modifica”. (WARNKE, 1987, p. 97) Diante disso, a reiteração em bloco da imagem tradição sobre o presente deveria ser visto muito mais próxima da *techne* do que da sabedoria prática.

Essa dinâmica aplicadora também pode ser lida na chave de um procedimento de *tradução*: “Nela, o estranho enquanto estranho é tornado próprio, mas isso não significa apenas deixá-lo estar como o estranho ou construí-lo na própria língua

5 Segundo um raciocínio de Bernstein, nada ilustra melhor essa interação reapropriativa da tradição do que a própria análise gadameriana da ética aristotélica que acabamos de ver. Aqui, a recordação da ética antiga serve como contraponto à maneira pela qual a práxis é compreendida no mundo contemporâneo, onde as questões práticas foram submetidas ao monopólio técnico dos especialistas, tecnólogos etc. “É essa problemática que orienta o questionamento de Gadamer do texto de Aristóteles, pois a afirmação central de Gadamer é que houve um esquecimento e uma deformação do que a práxis realmente é”. (BERNSTEIN, 1982, p. 831; 1983, p. 147 e ss.) Assim, “[o] que nos permite compreender Aristóteles e apropriar a verdade do que ele diz é o fato de que nós mesmos fomos moldados pela história dos efeitos. Não é um retorno nostálgico a Aristóteles que Gadamer está advogando, mas uma apropriação dos *insights* de Aristóteles para nossa situação concreta. A interpretação de Aristóteles por Gadamer ilustra o que este entende por fusão de horizontes. Nós estamos, é claro, questionando o texto de Aristóteles a partir de nosso próprio horizonte histórico. [...] Nós chegamos a compreender o que Aristóteles diz e ao mesmo tempo alcançamos uma compreensão mais profunda de nossa situação quando nos sensibilizamos à confrontação própria de Aristóteles com os ‘legisladores profissionais cuja função naquele tempo correspondia ao papel do *expert* na sociedade científica moderna’. Ao nos apropriarmos da ‘verdade’ do que Aristóteles diz, especialmente a forma pela qual ele distingue a razão prática das razões teórica e técnica, nós alargamos nosso próprio horizonte. [...] Pois o encontro dialógico com Aristóteles permite que vejamos como a compreensão contemporânea sobre a práxis se tornou deformada”. (BERNSTEIN, 1982, p. 831-2) Como diz o próprio Gadamer, em uma de suas conferências sobre *O problema da consciência histórica*: “[q]uando, no livro VI da *Ética a Nicômaco*, Aristóteles distingue a forma do conhecimento ‘prático’ [...] do conhecimento teórico e do conhecimento técnico, ele expressa, na minha opinião, uma das maiores verdades através da qual os gregos jogam luz sobre a mistificação ‘científica’ da especialização da sociedade moderna” (apud. BERNSTEIN, 1982, p. 836-7). Ou, por outra: o conceito de *práxis* “perdeu sua legitimidade na era da ciência e de seu ideal de certeza. Pois a partir do momento em que a ciência vê seu objetivo na análise que isola os fatores causais do acontecer – na natureza e na história –, ela só conhece a práxis enquanto aplicação da ciência. [...] É assim que o conceito de técnica marginalizou o de práxis, ou, dito de outro modo: a competência dos *experts* marginalizou a inteligência política”. (GADAMER, 1993, p. 454) O poder da recordação que cede autoridade à tradição histórica, tem o efeito aqui de contrapor-se a regressões geradas pelo predomínio da técnica, assim como dá novo sentido a essa tradição, alterando-a conforme necessidades atuais. Prolongando o argumento, seria possível sugerir que o procedimento ao longo de todo *Verdade e método* segue a mesma linha. Basta notar como, logo de início, Gadamer recorre a uma série de conceitos da tradição humanista (gosto, formação, juízo etc) para encontrar outras formas de descrição da experiência da verdade do que aquela definida pelos limites estreitos das ciências naturais. Gadamer parte de um interesse presente – reabrir a experiência a uma dimensão esquecida desde o predomínio do método científico – para reapropriar tradições variadas.

através da mera reprodução de sua estranheza, e sim que nela se fundem os horizontes do passado e do presente em um movimento contínuo". (GADAMER, 1993, p. 438) A tradução não mantém o original intocado, mas insere a coisa dita num novo contexto. Quer dizer, exige interpretação, que é também uma modificação do do transmitido segundo a língua de chegada. Assim, comenta Grondin, "[e]ntender um texto do passado significa traduzi-lo para nossa situação, ouvindo nele uma resposta às questões de nosso tempo". (GRONDIN, 1994, p. 116) É claro que, no caso da tradução bem feita, isso não ocorreria em deturpação do original, mas buscaria transmitir o que ele *quer* dizer justamente através de sua transformação e aplicação. Assim, a "verdade da tradução" é, para Gadamer, a verdade daquilo que ele chama de uma "consciência hermenêuticamente esclarecida [*hermeneutisch aufgeklärte Bewusstsein*]", cuja "superioridade está em que ela permite algo estranho se tornar próprio, não na medida em que simplesmente o dissolve criticamente ou o reproduz acriticamente, mas na medida em que o interpreta com seus próprios conceitos em seu próprio horizonte, renovando sua validade". (GADAMER, 1993, p. 183) Desse modo, a reflexão hermenêutica, agora também tradutora, exerce uma "autocrítica da consciência pensante que retraduz todas as suas abstrações, mesmo os conhecimentos científicos, para o conjunto da experiência humana do mundo". (GADAMER, 1993, p. 183)

Essas considerações fazem a tônica das formulações de Gadamer tombar sobre o polo antagônico àquele que levantou a suspeita de conservadorismo. Se lá a auto apresentação da coisa realizada à luz da negatividade que o intérprete vira contra si mesmo parecia reiterar em bloco a transmissão da tradição, deixando-a intocada, então aqui temos o oposto: é a situação hermenêutica do intérprete atual que fornece o metro da boa interpretação e a coisa mesma é assim adaptada de acordo com as necessidades práticas de quem a compreende. Se o intérprete se anulava na imposição da coisa mesma, agora ele faz valer o direito de sua situação, *à qual a norma se dobra*. A *decisão* sobre uma interpretação se torna uma ação prática, de maneira que o critério da boa interpretação se torna o interesse prático do leitor, que muitas vezes *não coincide imediatamente com o interesse* da tradição. Daí que a interpretação, por ser aplicação, depende também da possibilidade de expressar uma distância com relação à tradição.

O MODELO DA HERMENÊUTICA JURÍDICA

Não espanta que a hermenêutica jurídica ganhe significado paradigmático para Gadamer: afinal, nela estão inseparavelmente implicados o momento no qual uma lei antiga é compreendida (no que a remissão ao seu contexto original é indispensável) e o outro instante onde ela é relacionada com o presente prático do juiz que a aplica. Ambos momentos deixam de ser tarefas distintas, para se fundirem nisso que vem a ser a tarefa da hermenêutica jurídica: a mediação entre lei e presente.

A argumentação de Gadamer vai na direção de mostrar que a diferença entre o historiador do direito e o hermenêuta jurídico é bem menor do que se pensa. É

verdade que, por um lado, o historiador não pareceria depender de uma referência ao seu presente histórico e tampouco seria motivado por interesses jurídicos práticos. Ele quer compreender o que uma lei significava em seu contexto original, não partindo, portanto, de um caso concreto no presente. Contudo, um olhar mais aprofundado revela que também o historiador do direito depende do relacionamento da lei que estuda com seu presente, não apenas em termos históricos, mas também em termos práticos. Afinal, mesmo quando busca entender a distância que o separa do sentido da lei do passado, ele não só toma consciência das modificações históricas que preenchem esse intervalo, como precisa ter como ponto de partida a maneira diferente na qual a lei é utilizada praticamente hoje. Aqui, portanto, a compreensão da lei em seu contexto de origem depende, durante todo seu movimento, de uma referência ao ponto de partida do historiador, tanto histórico quanto prático-jurídico.

Por outro lado, o hermenauta jurídico, em sentido doutrinário, também parece dispensar o interesse historiográfico. Partindo de uma necessidade atual concreta, o sentido original da lei seria menos importante diante do que ela realmente significa no aqui e agora. Sua tarefa é dogmática, o que coloca o jurista numa espécie de simultaneidade virtual com o conteúdo normativo da lei. No entanto, também sua aplicação ao presente comporta a consciência do uso diferente que a lei ganhou ao longo de sua história, de maneira que a consciência da correta aplicação num presente específico depende de uma irrevogável remissão da lei à sua aplicação originária. Como na fusão de horizontes, podemos ver aqui que essa pertença mais abrangente é indissociável do processo pelos qual usos particulares podem aparecer como tais. Por isso, diz Gadamer, em ambos casos

[...] a situação hermenêutica me parece a mesma, tanto para o historiador como para o jurista, a saber: que diante de todo texto vivemos em uma expectativa de sentido imediata. Não pode haver uma abordagem imediata ao objeto histórico que investigue objetivamente sua importância. O historiador deve se permitir a mesma reflexão que orienta também o jurista. (GADAMER, 1999, p. 332-3)

Assim, a hermenêutica jurídica fornece o modelo da mediação histórica entre passado e presente que interessa à Gadamer. “O juiz, que adapta a lei transmitida [*überlieferte*] às necessidades do presente, certamente quer resolver uma tarefa prática” (GADAMER, 1999, p. 333), o que faz com que seu verdadeiro assunto, mesmo quando procura compreender uma lei historicamente, seja no fundo seu próprio presente. Toda compreensão vem a ser assim compreensão de si, da própria tarefa prática que interessa resolver. Nada disso é impossível sem reconhecer um sentido vigente, e tampouco sem relacioná-lo ao seu passado e à exigência prática atual ao mesmo tempo.

Mas onde isso se relaciona com o problema do conservadorismo? Ora, como estamos vendo, um juiz não aplica uma lei irrefletidamente, de maneira autoritária,

tampouco sem exprimir certa distância com relação ao passado da lei. Antes, ele “adapta a lei” ao presente, a transforma de acordo com problemas práticos que o interessa, de maneira que a lei não pode passar por cima autoritariamente de suas necessidades práticas. Nisso, o passado jurídico não é restaurado acriticamente, pois a aplicação depende da expressão de uma distância com relação ao sentido original da lei. Ao mesmo tempo, a aplicação não é uma adaptação arbitrária da lei, pois o jurista está estritamente motivado por interesses jurídicos, isto é, com uma aplicação justa da lei. Tudo se passa como se a lei tivesse que ser torcida para ser aplicada da maneira mais fiel possível. O resultado acaba sendo a renovação da vigência da velha lei, tornando opaca a diferença que existe entre uma lei passada e sua vigência no presente: o jurista reconhece sua pertença com relação ao sentido antigo da lei, já que completa seu sentido jurídico em nova circunstância na exata mesma medida em que expressa uma distância com o passado, abandonando-se a uma problemática prática atual.

Para efeito de comprovação, note-se, ainda segundo Gadamer, que no caso de uma aplicação autoritária da lei a hermenêutica seria suprimida. Pois a aplicação da lei, tendo como ponto de partida o interesse prático do hermenêuta, depende assim da vigência da ordem jurídica justa no ponto de partida hermenêutico. A lei deve ter ali um sentido prático vinculante que engloba a comunidade política como um todo. Em outras palavras, o interesse prático é determinado por um consenso de partida no qual todos membros implicados pela aplicação jurídica se relacionam de maneira horizontal, sem que ninguém se coloque acima da lei. Para isso aponta a ideia de pertença: tanto a lei quanto o caso fazem parte de uma comunidade jurídica da qual ninguém pode pôr-se acima. “Onde não é este o caso”, argumenta Gadamer,

como no absolutismo, onde a vontade do soberano absoluto está acima da lei, não pode haver hermenêutica algum, “pois o soberano pode explicar suas palavras mesmo contra as regras da interpretação comum”. Pois aí já não se coloca de modo algum a tarefa de interpretar a lei para que o caso concreto seja decidido no sentido justo da lei. A vontade do monarca não comprometido com a lei pode sempre ocasionar o que lhe parece justo, sem atenção à lei, e isto quer dizer: sem o esforço da interpretação. A tarefa da compreensão e da interpretação se coloca até mesmo ali onde algo está posto [*gesetzt*] como a posição [*Gesetzte*] insuperável [*unaufhebbare*] e vinculante. (GADAMER, 1999, p. 334-5)

Quem se porta autoritariamente sobre o aplicador já está fora da tarefa hermenêutica, pois suprimiu sua relação com os interesses práticos de partida da interpretação. A mensagem que é imposta à força num contexto dispensa sua interpretação: a rigor, ela não pode ser aplicada, já que atropela a consciência prática do destinatário. Em vez disso, a concretização da lei no presente depende da garantia da liberdade prática de quem aplica, de sua proteção jurídica. Por isso, não deve haver exceção à lei, nem autoritarismos. No limite, não há separação entre

interpretação da lei e manutenção das garantias jurídicas que impedem que qualquer parte se imponha autoritariamente sobre a outra.

O aspecto anti-autoritário da aplicação aparece de maneira interessante também na maneira como Gadamer mostra que a recusa da obediência a um comando autoritário também depende de uma aplicação. Por um lado, a obediência ao comando depende de sua aplicação, pois “[c]ompreender o comando significa aplicá-lo à situação concreta em que se insere”. (GADAMER, 1999, p. 339) Por outro lado,

Quem recusa a obediência a um comando o compreendeu, e o recusa porque o aplicou à situação concreta e sabe o sua obediência significaria. Evidentemente, a compreensão se mede segundo uma medida que não se encontra nos termos do comando nem na opinião efetiva de quem comanda, mas unicamente na compreensão da situação e na responsabilidade daquele que obedece. (GADAMER, 1999, p. 339)

Em outros termos, a aplicação compreensiva da lei ao presente também comporta o momento em que, compreendendo os efeitos da lei nos interesses da comunidade jurídica, há uma recusa à sua obediência cega. A reabilitação do direito da situação de partida no leitor na interpretação garante justamente que ele possa aderir a uma mensagem herdada quanto recusá-la. Também o dizer “não” faz parte do universo hermenêutico, como sabia Klaus Heinrich (2012).

Retomando com outras palavras, o presente ganha, nessa dinâmica, direito a levantar pretensões de validade face ao passado, que pode ser tanto assimilado quanto recusado. Em ambos casos, porém, já pertencemos ao passado em igual medida, pois mesmo na recusa o compreendemos e o relacionamos ao nosso presente para negá-lo. Por isso, para Gadamer, a recusa de continuar cegamente um comando é, paradoxalmente, uma forma de pertença a ele, assim como a transformação de uma lei de acordo com tarefas práticas não deixa de ser uma forma de mediá-la ao presente.

Ora, isso daria um modelo para pensar como a relação reflexiva da consciência histórica com respeito a tradição envolve aplicação nesse sentido. Vimos como toda interpretação é interpretação a partir de um dado contexto: o passado só é lido a partir de um efeito seu futuro. Isso significa, agora, que o ponto de partida para a interpretação da tradição está nas tarefas práticas que o intérprete encontra em seu presente. O passado pode ser tanto reformulado para responder a esses problemas quanto recusado. Nessa linha, a interação hermenêutica com a tradição histórica garante tanto as condições de identificação com ela quanto de expressar a distância com relação a ela, salvaguardando uma relativa autonomia da consciência prática. Ao mesmo tempo, a aplicação implica também a consciência das transformações históricas, como vimos, de maneira que o passado nunca é aplicado de maneira chapada, mas sempre depende uma mediação. Por isso, tanto no caso da adesão

quanto no da recusa, o intérprete já precisou relacionar seu presente com a tradição, compreendendo-a e antecipando seus possíveis efeitos sobre o contexto atual. A adesão e a recusa da tradição são igualmente formas de pertencer a ela. Cai fora disso a exigência absolutista de obediência cega ao passado: se fosse assim, a tradição se colocaria fora das normas práticas que orientam o intérprete – como se pôs fora do consenso jurídico do jurista –, não sendo mais aplicável. A aplicação estipula o horizonte prévio do intérprete, cuja violação custará a exclusão do jogo da interpretação.

CONSIDERAÇÕES FINAIS

Penso que, com isso, podemos ter a ideia de como seria uma possível resposta gadameriana ao problema do conservadorismo. A hermenêutica não é a mera conservação imediata do passado, mas propõe uma relação reflexiva com ela. Para isso, ela comporta o que parece ser uma via de mão dupla: depende sempre do intérprete expôr seus preconceitos a tradição, testando-os e sendo negativo diante deles, garantindo uma relativa primazia da tradição sobre o presente, mas também depende do contrabalanço da aplicação, que significa fazer valer as pretensões de validade da consciência prática, que aplica a tradição tanto em sua atualização quanto em sua recusa. Se a tradição se fecha para os interesses práticos concretos atuais, ela se coloca fora da dinâmica da interpretação. O presente, aqui, põe limites à tradição.

O problema é que Gadamer jamais se preocupou em fornecer critérios normativos definitivos que deixassem claro quando há ou não uma boa apropriação da tradição sem um apelo autoritário da parte desta. Contudo, que a hermenêutica seja reflexão designa justamente que uma aplicação que se revele ruim só pode ser problematizada por outra aplicação. A reflexão é aquele “mau infinito”, pois nunca alcança um termo e nunca estabelece um critério suficiente para discernimento de interpretações problemáticas. A reflexão é sempre *ad hoc*, portanto, assim como o saber prático, que precisa aprender toda vez a lidar com uma situação prática variável e com as poucas categorias éticas de que o agente dispõe previamente. Ele lida com isso toda vez e nunca tem o critério metodológico último para discernir suas escolhas. Em vez disso, uma escolha ruim só é vista por uma nova rodada hermenêutica, também ela passiva de problematizações futuras. Gadamer nunca se preocupou em cimentar esse terreno cedido: a crítica torna-se, com ele, tarefa infinita. O hermeneuta pisará sempre sobre terra movediça: diante de toda opinião que sustenta, ele aprende a suspeitar de sua parcialidade histórica, de manter uma postura crítica diante de cada preconceito, que pode a qualquer instante se revelar uma fonte de mal-entendidos. É uma postura insegura, que carece da base sólida das convicções inquestionáveis, pois toda opinião pode ser submetida à reflexão hermenêutica, isto é, pode ser situada. Ele tem que estar pronto para suspeitar de tudo o que diz, de forma que toda sua concepção já quem acompanhada das críticas virtuais que eventualmente possa sofrer. A tranquilidade do conhecimento sólido

não condiz com a atitude hermenêutica. Da mesma forma, o hermeneuta sempre precisará decidir – e nunca de maneira não problematizável – quais aspectos da tradição cabe aplicar a seus interesses e quais cabem recusar, que também acaba sendo uma forma de aplicação. Recusa e adesão seriam então apenas diferentes formas de diálogo com a tradição.

Em certa medida, Habermas não deixa de reconhecer isso tudo: mas ele usa para *contrapor* ao conceito gadameriano de tradição a compreensão do fato de que “a apropriação reflexiva da tradição [*Tradition*] rompe a substância natural da transmissão [*Überlieferung*] e muda a posição dos sujeitos nela” (HABERMAS, 1971b, p. 47), abalando “o dogmatismo da práxis vital”. (HABERMAS, 1971b, p. 48) Assim, “toda tradição [*Tradition*] deve ser tecida de maneira suficientemente ampla para permitir aplicação, isto é, uma transposição inteligente atenta a situações cambiantes.” (HABERMAS, 1971b, p. 46-7) Ora, isso é uma tese gadameriana. No entanto, Gadamer teria simplesmente ignorado isto: ele “desconhece a força da reflexão que se desenvolve na compreensão”. (HABERMAS, 1971b, p. 48) É notável a estratégia crítica aqui em jogo, que busca empregar ideias do autor contra ele mesmo, como se então Habermas fosse o verdadeiro gadameriano. De fato, dirá ele: “Ficamos tentados a colocar Gadamer em conflito contra Gadamer [*gegen Gadamer Gadamer ins Feld zu führen*]”, (HABERMAS, 1971b, p. 50) provando-lhe que desconhece a força da própria hermenêutica. É de se questionar se essa estratégia não poderia ser simplesmente invertida: se, para Habermas, contra o conceito gadameriano de aplicação deve se usar como última palavra a ignorância gadameriana do poder da reflexão, então poderíamos inverter o raciocínio e dizer: contra a ignorância de Gadamer a respeito do poder da reflexão, é preciso usar o Gadamer que reconhece que a interpretação opera transformações na tradição. Fica assim o ar de *arbitrariedade* da crítica, que privilegia certas ideias de um autor em detrimento das outras, apesar da insistência reiterada do próprio autor que não se trata aí de oposição. Ora, mas é o próprio Gadamer quem salienta a importância da aplicação, de modo que é necessário se perguntar se há de fato um Gadamer a pôr em guerra contra si próprio, ou se é a própria construção que é problemática. Tal crítica se revela mais retórica que substancial. Habermas *precisa* introduzir um elemento que o permita se distanciar da hermenêutica. No entanto, seguindo uma suposta estratégia de crítica imanente, Habermas gostaria de sugerir que suas críticas à hermenêutica nada mais faz que explorar tensões internas ao projeto de Gadamer. Tudo se passa como se então a teoria crítica fosse uma hermenêutica que tomou consciência de si. De fato, Habermas chega a escrever que “A experiência hermenêutica que se choca com uma tal dependência dos nexos simbólicos a relações fáticas passa para a crítica da ideologia”. (HABERMAS, 1971b, p. 53) Ora, não espanta portanto que a respostas de Gadamer (1971a, 1971b) fiquem centradas em torno dos problemas que são suscitados quando certos parceiros do diálogo se colocam na pretensão superior de estar em posse de *insights* mais racionais ou críticos do que os outros, autorizando-se assim a simplesmente dizer o que os outros devem fazer. Gadamer saúda as

possíveis implicações da reflexão hermenêutica nas ciências sociais, mas contra a intenção dos que querem determinar o destino da questão hermenêutica, ele simplesmente afirma: “A questão permanece”. (1971b, p. 77)

REFERÊNCIAS

- BERNSTEIN, R. From hermeneutics to praxis. In: *The review of Metaphysics*. V. 35 (4), 1982, p. 823-845.
- _____. *Beyond objectivism and relativism: science, hermeneutics and praxis*. Philadelphia: University of Pennsylvania Press, 1983.
- BUBNER, R. Philosophy is its time comprehended in thought. In: *Essays in hermeneutics and critical theory*. Columbia University Press, 1988, p. 37-62.
- GADAMER, H.-G. Replik. In: APEL, K.-O. (org.). *Hermeneutik und Ideologiekritik*. Frankfurt am Main: Suhrkamp Verlag, 1971^a, p. 283-317.
- _____. Rhetorik, Hermeneutik und Ideologiekritik: metakritische Erörterungen zu *Wahrheit und Methode*. In: APEL, K.-O. (org.). *Hermeneutik und Ideologiekritik*. Frankfurt am Main: Suhrkamp Verlag, 1971b, p. 57-82.
- _____. *Gesammelte Werke. Bd. 2. Hermeneutik: Wahrheit und Methode 2. Ergänzungen, Register*. Tübingen: Mohr Siebeck, 1993.
- _____. *Le problème de la conscience historique*. Paris: Seuil, 1996.
- _____. *Gesammelte Werke. Bd. 1. Hermeneutik: Wahrheit und Methode 1. Grundzüge einer philosophischen Hermeneutik*. Tübingen: Mohr Siebeck, 1999.
- GJESDAL, K. *Gadamer and the legacy of german idealism*. Cambridge University Press, 2009.
- GRONDIN, J. *Introduction to philosophical hermeneutics*. Yale University Press, 1994.
- HABERMAS, J. Der Universalitätsanspruch der Hermeneutik. In: APEL, K.-O. (org.). *Hermeneutik und Ideologiekritik*. Frankfurt am Main: Suhrkamp Verlag, 1971a, p. 120-159.
- _____. Zu Gadamer's *Wahrheit und Methode*. In: APEL, K.-O. (org.). *Hermeneutik und Ideologiekritik*. Frankfurt am Main: Suhrkamp Verlag, 1971b, p. 45-56.
- _____. Hans-Georg Gadamer: Urbanisierung der Heideggerseben Provinz. In: *Philosophisch-politische Profile*. Frankfurt am Main: Suhrkamp Verlag, 1981, p. 392-401.
- _____. *The theory of communicative action: reason and the rationalization of society*. Vol. 1. Trad. Thomas McCarthy. Boston: Beacon Press, 1984.
- HEINRICH, K. *Ensayo sobre la dificultad de decir no*. México: FCE, 2012.
- KANT, I. *Crítica da faculdade de julgar*. Petrópolis: Vozes, 2016.
- ORAA, J. M. A. *Raison critique ou raison herméneutique? Una analyse de la controverse entre Habermas et Gadamer*. Paris: Cerf, 1998.
- WARNKE, G. *Gadamer: hermeneutics, tradition, and reason*. Stanford University Press, 1987.

Submetido: 11 de outubro de 2020

Aceito: 10 de novembro de 2020