

UMA APROXIMAÇÃO ENTRE TEORIA CRÍTICA E HERMENÊUTICA A PARTIR DE I. M. YOUNG

AN APPROACH BETWEEN CRITICAL THEORY AND HERMENEUTIC FROM I. M. YOUNG

FRANCISCO JOZIVAN GUEDES DE LIMA¹

Resumo: Este artigo propõe repensar a relação entre teoria crítica e hermenêutica a partir de Habermas e Young. Num primeiro momento apresenta a interlocução de Habermas sobre a proposta da Hermenêutica de Gadamer e sua crítica à pretensão de universalidade da hermenêutica. Em seguida apresenta a proposta de democracia comunicativa de Young como uma tentativa mais forte de estabelecer pontos mais concretos de diálogo entre teoria crítica e hermenêutica a partir dos conceitos de saudação, a retórica, e a narração.

Palavras-chave: Hermenêutica. Teoria Crítica. Gadamer. Habermas. Young.

Abstract: This paper aims to rethink the relation between critical theory and hermeneutics from Habermas and Young. In a first moment it shows the interlocution of Habermas about Gadamer's hermeneutic propose and its criticism to pretensions hermeneutics universality. In a second moment presents the propose Young's communicative democracy as a stronger attempt in order to establish points of dialogue between Critical Theory and Hermeneutic from the concepts of greetings, rhetoric and narrative.

Keywords: Hermeneutic. Critical Theory. Gadamer. Habermas. Young.

INTRODUÇÃO

A filosofia é permeada por tradições e correntes de pensamento distintas que em alguns casos são dialogáveis e noutros constituem certa aporia. Assim, em termos de tradições filosóficas contemporâneas, pode-se evocar a dificuldade de diálogo entre a tradição analítica e a continental, uma tendendo mais a uma análise da linguagem e das condições lógicas enquanto chave de compreensão da realidade, e outra tendendo mais a uma análise fenomenológica, social e histórica acerca do ser.

Mesmo dentro de uma tradição há caminhos que às vezes são difíceis de se estabelecer um diálogo. A interlocução entre teoria crítica e hermenêutica constitui um desses exemplos, haja vista ambas as correntes filosóficas estarem dentro de uma mesma grande tradição de pensamento, mas em certo sentido ainda muito distantes uma da outra.

Num passado não muito distante, na década de setenta do século XX, houve tentativa de interlocução por parte de Habermas ao se debruçar sobre a proposta da hermenêutica gadameriana. Entretanto, como será demonstrado a seguir, essa tentativa culminou mais no estabelecimento de uma crítica do que exatamente numa aproximação.

¹ Doutor em Filosofia-PUCRS. Prof. do PPG Filosofia-UFPI e Prof. do PPG Ciência Política-UFPI.

A crítica de Habermas à hermenêutica de Gadamer é feita a respeito de um suposto déficit sociológico e normativo, a saber: Gadamer teria se detido na relação entre sentido e tradição, sem considerar a constituição das subjetividades (reflexividades), as tensões e sobreposições (relação de dominação) inerentes às tradições, recaindo desse modo numa certa acriticidade.

Entretanto, para Iris Marion Young, a proposta de política deliberativa em termos de Habermas no esteio de uma teoria da ação comunicativa também padece de um déficit semelhante àquele que ele diagnosticou na hermenêutica, isto é, na visão da autora, Habermas teria se esforçado em blindar a deliberação e a linguagem da colonização externa do dinheiro e do poder, sem, entretanto, atentar para as possibilidades de exclusão e violência no interior da sua própria proposta procedimental deliberativa.

Assim, Young propõe complementar o modelo deliberativo de Habermas através de um modelo comunicativo que ela plasma mediante a saudação, a retórica, e a narração. A intenção deste artigo é, portanto, a de demonstrar a possibilidade de aproximação mínima entre teoria crítica e hermenêutica mediante a proposta de Young.

A CRÍTICA DE HABERMAS À HERMENÊUTICA: UMA BREVE INTRODUÇÃO

A hermenêutica vem desde o século XIX ocupando cada vez mais espaço no debate filosófico acerca do tema da linguagem e da comunicação. Friedrich Schleiermacher (1768-1834) foi o primeiro a contribuir para unificar as diversas perspectivas hermenêuticas filológicas e bíblicas numa hermenêutica universal.

Wilhelm Dilthey (1833-1911) teve uma preocupação mais metodológica buscando um método próprio para as ciências do espírito (*Geisteswissenschaften*) ou ciências humanas como alternativa ao método das ciências da natureza (*Naturwissenschaften*) e, por consequência, sugeriu a compreensão (*Verstehen*) como categoria hermenêutica *par excellence* diante da explicação (*Erklären*).

Martin Heidegger (1889-1976) pensou a hermenêutica como compreensão do sentido do *Dasein* e como “ontologia da facticidade”. “Numa hermenêutica da facticidade, *Dasein* tem a possibilidade de se compreender. A compreensão não é mais uma relação com a vida de outra pessoa (Dilthey), nem a intencionalidade como constituição (Husserl), mas ‘um como do próprio *Dasein*’” (SCHMIDT, 2016, p. 86).

Hans-Georg Gadamer (1900-2002) ofereceu à hermenêutica um estatuto filosófico mais firme, não apenas como método, mas enquanto teoria da interpretação e da compreensão. Sua tese em *Verdade e Método* (1960), é a de que compreender e interpretar textos trata-se de uma tarefa que não constitui apenas uma dimensão científica e metodológica, mas um ato mediante o qual se evidencia a experiência humana acerca do mundo. Ir ao encontro dos textos significa ir ao encontro

das tradições, de suas diversas perspectivas e verdades. A historicidade da compreensão é, *ipso facto*, o princípio da hermenêutica.

A evolução do pensamento hermenêutico enquanto corrente filosófica é, sem sombra de dúvida, relevante, porém, há críticas pertinentes acerca dela. A Teoria Crítica, especialmente, em Jürgen Habermas (1929-), apresenta uma crítica que deve ser levada em consideração. Sete anos após Gadamer ter tornado público *Verdade e Método*, Habermas avaliou que Gadamer não deu o devido peso as implicações da reflexividade dentro das tradições.

Essa obliteração do papel da subjetividade na configuração das tradições implicou o que Habermas, em *Sobre a pretensão de universalidade da hermenêutica* (1970), identificou como sendo uma indiferença por parte da hermenêutica gadameriana acerca da oposição entre autoridade e razão (HABERMAS, 1987, p. 66). O fechar os olhos a essa oposição implica não pensar a possibilidade de tradições não justas e violentas. Assim, faltaria à hermenêutica o componente da reflexão crítica das tradições.

A pretensão universal do ponto de partida hermenêutico só pode se manter, se partimos de que o contexto da tradição (*Überlieferungszusammenhang*), como o lugar da verdade possível e do fático estar-de-acordo (*Verständigseins*) ao mesmo tempo é o lugar da inverdade fática e da violência duradoura (*fortdauernder Gewalt*) (HABERMAS, 1987, p. 62).

Habermas considera que a hermenêutica não introduziu em seu arcabouço teórico o ensinamento iluminista segundo o qual as experiências e as tradições são passíveis de violência que geraria estruturas de pseudocomunicação. A par disso, o Iluminismo reivindica que a razão se sobreponha a cenários de violência; ele é crítico o suficiente para questionar a tradição. “O Iluminismo sabia o que a hermenêutica esquece: que o diálogo, que segundo Gadamer nós somos, também é um contexto de violência e exatamente nisto não é nenhum diálogo” (HABERMAS, 1987, p. 62).

Desse modo, é possível ponderar que a hermenêutica gadameriana teria um excesso de historicidade, porém um déficit sociológico, no sentido que poderia ter inflado a relação entre sentido e tradição, mas obliterado a viabilidade de um exame crítico das tradições. De acordo com Grondin (2012, p. 87), Habermas critica Gadamer por ele ter erigido as tradições culturais como absolutas, na medida em que não questionou a possibilidade de distorções em práxis comunicativas e normativas no interior destas tradições.

A saída para superar tal déficit dar-se-ia no entender de Habermas mediante uma instância crítico-reflexiva, o que ele chamou de “meta-hermenêutica”. “Uma hermenêutica criticamente esclarecida sobre si mesma, que diferencia entre visão e cegamento, assume em si o saber meta-

hermenêutico sobre as condições de possibilidade da comunicação sistematicamente distorcida” (HABERMAS, 1987, p. 63).

Todavia, a partir de Iris Marion Young (1949-2006) é possível conjecturar que Habermas teria caído no mesmo erro da hermenêutica, a saber, o de não dar a devida atenção à possibilidade da violência no interior de sua teoria. A ética do discurso habermasiana aplicada à política em termos de um modelo procedimental de democracia deliberativa teria excessos de razão iluminista que, no parecer da autora, obliteraria a participação de dadas categorias subalternas da sociedade. Young sustenta que o modelo de deliberação é restritivo e, por isso, ela propõe um modelo “comunicativo”. A minha proposta consiste em realçar a possibilidade de um diálogo entre hermenêutica e teoria crítica a partir desta proposta de Young.

Young propõe a ampliação do conceito de “deliberação” ao conceito de “comunicação” a partir de três componentes que, a meu ver, devem ser precípuos para a tradição hermenêutica: a saudação, a retórica, e a narração. Na saudação os interlocutores estabelecem vínculos a partir de gestos não-linguísticos como o sorriso, aperto de mão, contato corporal; na retórica os sujeitos usam de linguagem figurativa, da sedução, da conquista, do humor; a narrativa é expressão da subjetividade, é livre, sem censura, é um estilo não-protocolar, é aberta a gêneros e classes sociais distintas em que os sujeitos expressam suas angústias e expectativas.

A PROPOSTA DE DEMOCRACIA COMUNICATIVA DE IRIS MARION YOUNG

Young subscreve a superação dos limites de uma democracia baseada em interesses e poder através da democracia baseada na deliberação proposta por Habermas. Trata-se de um modelo exitoso quando comparado aos paradigmas liberal e republicano.

O modelo de democracia deliberativa, ao contrário, concebe a democracia como processo que cria um público, isto é, cidadãos unindo-se para tratar de objetivos, ideais, ações e problemas coletivos. Os processos democráticos são orientados em torno da discussão do bem público, ao invés da competição pelo bem privado de cada um. (YOUNG, 2001, p. 367).

Porém, ela considera que é um modelo ainda falho por conter restrições no seu próprio procedimento. Sua falha se dá em dois polos: (i) limita a discussão democrática à argumentação crítica idealizada e carregada de demandas culturais rebuscadas e elitizadas que podem “silenciar” ou “desvalorizar” determinadas pessoas ou grupos; (ii) supõem que o entendimento e o consenso sejam tanto a base inicial quanto o telos final das discussões, o que impossibilita a emergência do pluralismo. (YOUNG, 2001, p. 365). Além disso, essa suposição de unidade presumida pelo modelo deliberativo é contraditória diante do fato do pluralismo que o próprio Habermas toma como ponto de partida de sua teoria. Outra objeção é que a unidade torna desnecessária a demanda

de “autotranscendência” inerente ao processo comunicativo em que os sujeitos transcendem suas convicções e perspectivas subjetivas em vista de um consenso público. (cf. YOUNG, 2001, p. 375).

De acordo com Marcelo Neves (2001, p. 126), essa busca habermasiana “neoiluminista e consensualista” obliterou o dissenso e sobrecarregou a multiplicidade do mundo da vida. Além da sobrecarga consensual do mundo-da-vida – que é uma esfera composta pela sociedade, cultura e personalidade – Habermas ainda compromete a práxis social pluriforme do *Lebenswelt*² requerendo uma linguagem sistêmica especializada em vez de uma linguagem natural cotidiana que é própria da práxis social. É justamente nessa dupla direção que Young tenciona revisar os limites da proposta de Habermas:

Em primeiro lugar, proponho que as diferenças de cultura, perspectiva social ou comprometimento particularistas sejam compreendidas como recursos a serem utilizados na compreensão da discussão democrática, não como divisões a serem rejeitadas. Em segundo lugar, proponho um conceito ampliado de comunicação democrática. Saudação, retórica e narração são formas de comunicação que se somam à argumentação na contribuição à discussão política. (YOUNG, 2001, p. 365).

Ao tentar ampliar a deliberação à comunicação, essa proposta merece atenção, sobretudo, em dois aspectos. Ela evidencia a importância das diferenças em vez da uniformidade, de modo que as múltiplas falas de pessoas e grupos sejam a tônica do processo comunicativo, mesmo que não haja uma unidade de início ou de fim; portanto, o foco não é o consenso, mas a pluralidade de participações que não devem ser engessada por um método com demandas excludentes. Ademais, a democracia comunicativa não quer suplantar o modelo da argumentação, mas agregar outros canais deixados de fora pela proposta deliberativa, como retórica, narração, saudações, portanto, componentes emotivos, não protocolares, espontâneos em que pessoas e grupos em suas diferenças podem se expressar.

Ao reivindicar essa ampliação da deliberação à comunicação, Young não refuta, mas amplia a proposta de Habermas em direção àquilo que é a fonte da sua proposta de ética discursiva: a comunicação. Além disso, ela procura ampliar aquilo que o próprio Habermas, em *Mudança estrutural da esfera pública*, criticou quanto à publicidade kantiana, a saber, a sua possível restrição da opinião pública a um grupo de letrados (cf. HABERMAS, 2003, p. 110).

Sobre as falhas do modelo deliberativo, Young afirma que os teóricos da deliberação pensam que o expurgo do poder político e econômico do interior dos processos decisórios seria

² Na sua teoria da ação comunicativa, Habermas tematiza o conceito de “mundo-da-vida” a partir da fenomenologia de Husserl, passando por sua reorientação social em Schutz para, assim, redimensioná-lo no quadro discursivo e linguístico. Ele distingue o mundo-da-vida na perspectiva de *participante* que é ligado à participação no discurso, e o da perspectiva do *observador* que é vinculado ao intencionalismo husserliano. (cf. HABERMAS, 2012, p. 251).

algo suficiente para se manter a simetria discursiva. Entretanto, eles não levam em consideração que o procedimento e as regras discursivas em si geram exclusões à medida que pressupõem exigências e critérios que não contemplam os múltiplos discursos, narrativas e estilos. O modelo deliberativo historicamente deriva de contextos institucionalizados na modernidade ocidental em que, seja nos tribunais, nos parlamentos, ou em universidades, o discurso é monopolizado por classes dominantes e elites de poder. “Desde seus princípios iluministas, [as instituições dominantes] têm sido instituições dominadas pelo sexo masculino e, em sociedades diferenciadas por classes e raças, têm sido dominadas pela raça branca e pela classe mais privilegiada.” (YOUNG, 2001, p. 370).

Concretamente, os estilos privilegiados na deliberação são estilos masculinos e racistas de discursos em que se evidenciam a supremacia branca e a exclusão de mulheres. Os debates assumem uma face bruta, monopolizadora, inibidora, em que grupos subalternos se tornam automaticamente excluídos da presumível simetria. A deliberação torna-se agonística, conflituosa e competitiva, em vez de acolhedora das diferenças. Abre-se assim uma arena na qual a “força do melhor argumento” na prática fica restrita a determinados grupos e perfis.

A arena da competição em busca do “melhor argumento” inibe, frustra e silencia a participação de mulheres, negros, índios, pessoas e grupos à margem do processo de esclarecimento requerido pelo rigor do discurso. O modelo deliberativo põe as regras, mas descuida de uma análise interna das mesmas e igualmente descuida de uma fenomenologia do reconhecimento entre os sujeitos do discurso.

A proposta de Habermas sofre de um déficit sociológico, sobretudo quando, ao tratar da reprodução material e simbólica das sociedades, não analisa suficientemente as relações de poder e de divisão do trabalho, inclusive ignorando a imposição androcêntrica das relações laborais no interior das famílias modernas em que à mulher cabe a tarefa exclusiva de cuidar dos filhos e da casa, o que pode implicar o silenciamento da mulher tanto em nível doméstico quanto público. (cf. FRASER, 1985). Habermas paga assim um tributo à sua concepção, desenvolvida em 1967 em *Trabalho e interação*, de que o trabalho e, simbolizado nele, o conjunto da reprodução material da vida, teriam importância secundária face à interação. (HABERMAS, 2006).

Além disso, as normas de deliberação favorecem o discurso geral, protocolar, formal em detrimento de narrativas particulares e movidas pelas emoções em que vêm à tona o corpo e os sentimentos. Expressões sentimentais são vistas como fraqueza, como contradiscurso, como pseudoargumentação. (cf. YOUNG, 2001, p. 373). Essa oposição entre razão e afetividade, mente e corpo, é um recrudescimento da própria normatividade moderna pensada dentro das éticas racionalistas e universalistas.

Na moralidade kantiana, para verificar a justeza de um julgamento o pensador imparcial não precisa sair do âmbito do pensamento, mas apenas procurar consistência e a universalidade da máxima. Se a razão conhece as regras morais que se aplicam universalmente à ação e à escolha, não haverá motivo para que sentimentos, interesses ou inclinações penetrem no ato de fazer julgamentos morais. [...]. No discurso moral moderno, ser imparcial significa especialmente ser desapaixonado: ser inteiramente isento de sentimentos no julgamento. (YOUNG, 1987, p. 61-62).

A proposta de Young consiste em ir na contramão dessa posição supracitada. A democracia comunicativa deve expor as particularidades em vez de universalismos, as narrativas em vez de discursos, componentes emotivos em vez da razão abstrata, expressões corporais em vez de protocolos e formalismo, fazendo assim emergir o pluralismo e suas formas diversas de evidência, de modo que pessoas e grupos dantes silenciados e obliterados possam se sentir partícipes da dinâmica democrática. Para a autora, “as diferenças de posição social e de perspectiva de identidade funcionam como recursos para a razão pública e não como divisões que a razão pública transcende.” (YOUNG, 2001, p. 377). Com isso, se altera o próprio conceito de “entendimento” que dentro do modelo deliberativo é concebido como consenso, e no modelo comunicativo de Young é concebido como troca de experiências e aprendizado mútuo.

Enfim, a amplitude da democracia comunicativa insere, além do discurso, três componentes não suficientemente agregados por Habermas em sua proposta: a saudação, a retórica e a narrativa. Ao invés de agonística da democracia deliberativa, comumente marcada pelo debate contundente e conflituoso, a saudação “lubrifica” a conversa. Preliminares como “bom dia”, “como vai?”, “até logo”, quebram com o rigor e com a frieza do discurso. (cf. YOUNG, 2001, p. 380). Gestos não-linguísticos como sorrisos, aperto de mão, contato corporal, ações rechaçadas ou indiferentes à deliberação, contam bastante para a democracia comunicativa.

A retórica amplia o discurso, quebra com o rigor, porque a persuasão pode ser feita além de conceitos, pode usar de linguagem figurativa, da sedução, da conquista, do humor. Sócrates e Platão combatiam a retórica e a persuasão dos sofistas porque entendiam que não passavam de lisonja e adulação, entendiam que não alcançavam a verdade. Ambos faziam uma dicotomia entre emoção e razão e restringiam a capacidade comunicativa ao discurso conceitual hermético, apesar de o próprio Platão ter usado alegorias para expressar suas teorias.

O outro componente destacado por Young é a narração; nela emergem a pluralidade, particularidades, valores de dada pessoa e grupo social, estilos, diversidade social e cultural. A narrativa é expressão da subjetividade, é livre, sem censura, é um estilo não-protocolar, é aberta a gêneros e classes sociais distintas em que os sujeitos expressam suas angústias e expectativas.

Considerações finais

Este artigo tencionou demonstrar uma via possível de aproximação entre teoria crítica e hermenêutica a partir da proposta de democracia comunicativa de Iris Marion Young. De acordo com a autora se faz mediante práticas intersubjetivas expressas para além da linguagem protocolar, formal e procedimental de discursos que, em sua maioria, tendem a favorecer a supremacia eurocêntrica, branca e androcêntrica, incorrendo assim no fortalecimento de padrões elitistas, racistas e sexistas de exclusão. O ponto de fusão entre a proposta de Young e a hermenêutica está no sentido de comunicação entendido como um processo livre de amarras procedimentais em que os sujeitos podem expressar livremente seus anseios, cosmovisões e demandas vitais mediante gestos não protocolares da saudação, da retórica e da narração. Desse modo, linguagem e sentido da vida se entrelaçam numa perspectiva de emancipação, contemplando assim a abertura interpretativa hermenêutica e o viés emancipatório da teoria crítica.

REFERÊNCIAS

- FRASER, Nancy. “What’s critical about Critical Theory? The case of Habermas and Gender.” In: **New German Critique**. North Carolina, EUA: Duke University Press. N. 35. Special Issue on Jürgen Habermas (Spring-Summer, 1985), p. 79-131.
- GRONDIN, Jean. **Hermenêutica**. Trad. Marcos Marcionilo. São Paulo: Parábola Editorial, 2012.
- HABERMAS, Jürgen. **Dialética e hermenêutica**. Trad. Álvaro Valls. Porto Alegre: L&PM, 1987.
- SCHMIDT, Lawrence. **Hermenêutica**. 3ª ed. Trad. Flávio Ribeiro. Petrópolis, RJ: Vozes, 2016.
- YOUNG, Iris M. “Impartiality and Civic Public: Some implications of feminist critiques of moral and political theory”. In: **Feminism as Critique: On the Politics of Gender**. Edited by Seyla Benhabib and Drucilla Cornell. Minneapolis: University of Minnesota Press, 1987, p. 57-76.
- YOUNG, Iris M. **Justice and the Politics of Difference**. New Jersey: Princeton University Press, 1990.
- YOUNG, Iris M. **Inclusion and Democracy**. New York: Oxford University Press, 2000.
- YOUNG, Iris M. “Comunicação e o outro: além da democracia deliberativa”. In: **Democracia hoje: novos desafios para a teoria democrática na contemporaneidade**. Brasília: Editora da UNB, 2001, p. 365-386.
- YOUNG, Iris M. “Structural Injustice and the Politics of Difference”. In: **Justice, Governance, Cosmopolitanism, and the Politics of Difference: Reconfigurations in a Transnational World**. Edited by Kwame Anthony Appiah *et al.* Berlin: Humboldt-Universität zu Berlin, 2007, p. 79-116.