

**Para uma reconstrução da controvérsia hermenêutica entre Gadamer e Habermas
no contexto do pós-secularismo**

Towards a reconstruction of the hermeneutical controversy between Gadamer e Habermas
in the context of post-secularism

Luiz Bernardo Leite Araújo

Professor do Departamento de Filosofia da Universidade do Estado do Rio de Janeiro (UERJ)

lbaraujo@uerj.br

<http://lattes.cnpq.br/7734537285998313>

Wescley Fernandes Araujo Freire¹

Doutorando em Filosofia pela Universidade do Estado do Rio de Janeiro (UERJ)

wescley.fernandes@ufma.br

<http://lattes.cnpq.br/8840897804983556>

Resumo

O artigo reconstrói o debate Gadamer-Habermas acerca da pretensão de universalidade da hermenêutica, com a finalidade de esclarecer o sentido do conceito de tradução utilizado por Habermas, quando este se refere aos equivalentes semânticos (intuições morais) dos conteúdos religiosos e estabelece a cláusula (*Proviso*) da “tradução institucional” de argumentos religiosos na esfera pública formal. A retomada da controvérsia hermenêutica pode contribuir para uma tentativa inicial de esclarecimento semântico da noção de tradução, apresentando elementos conceituais relevantes para situar o pensamento pós-metafísico habermasiano no contexto do pós-secularismo.

Palavras-chave: Hermenêutica. Pós-secularismo. Tradução.

Abstract

The article reconstructs the Gadamer-Habermas debate on the hermeneutics’ claim to universality, in order to clarify the meaning of the concept of translation used by Habermas, when he refers to the

¹ Professor adjunto da Universidade Federal do Maranhão (UFMA). Bolsista da Fundação de Amparo à Pesquisa e ao Desenvolvimento Científico e Tecnológico do Maranhão (FAPEMA).



semantic equivalents (moral intuitions) of religious contents and establishes the ‘institutional translation proviso’ of religious arguments in the formal public sphere. The retake of the hermeneutic controversy may contribute to an initial attempt for the semantic clarification of the notion of translation, presenting relevant conceptual elements to situate Habermasian post-metaphysical thinking in the context of post-secularism.

Keywords: Hermeneutics. Post-secularism. Translation.

1 Introdução

Em Dezembro de 2001², três meses após o ataque de 11 de Setembro aos EUA, e dois meses após proferir o discurso *Glauben und Wissen (Fé e Saber)* por ocasião da concessão do Prêmio da Paz da Associação Alemã dos Editores e Livreiros, Habermas concedeu uma entrevista a Giovanna Borradori, intitulada *Fundamentalismo e Terror: um diálogo com Jürgen Habermas*³. Esta última foi publicada na obra *Philosophy in a time of terror. Dialogues with Jürgen Habermas and Jacques Derrida* (2003), uma coletânea de textos contendo ainda uma entrevista com Derrida, intitulada “Auto-imunidade: suicídios reais e simbólicos - Um diálogo com Jacques Derrida”, além de dois textos de autoria de Borradori, “Reconstruindo o terrorismo - Habermas” e “Desconstruindo o terrorismo - Derrida”, ambos consistindo numa espécie de introdução sumarizada ao pensamento destes autores, contendo ainda alguns esclarecimentos pontuais e desdobramentos oportunos referentes às questões centrais apresentadas nas respectivas entrevistas.

Para Habermas, a emergência das sociedades pós-seculares impõe tanto à ciência quanto à religião que reflitam sobre seus respectivos limites compreensivos acerca do mundo (objetivo, social e subjetivo). Cientificismo (e naturalismo) e fundamentalismo são incompatíveis com a situação epistêmica requerida pelas sociedades marcadas pelo fato do pluralismo. Nem o fundamentalismo - “[...] uma posição mental peculiar, uma atitude teimosa que insiste na imposição política de suas próprias convicções e razões, mesmo quando elas estão longe de serem racionalmente aceitáveis” (HABERMAS, 2004, p. 43) -, e nem o cientificismo (e naturalismo) - posição epistêmica que identifica o discurso científico enquanto princípio de

² A contextualização da reconstrução da controvérsia entre Gadamer e Habermas requer a apresentação de algumas referências na introdução deste artigo, razão pela qual são mencionados alguns textos na presente seção. Agradecemos ao parecerista anônimo pelos comentários e sugestões.

³ A leitura da entrevista concedida a Giovanna Borradori possibilitou a identificação de uma proposta conceitual de “tradução” como “fusão de horizontes”, ainda que não assumida por Habermas em “sentido forte”. O presente texto é o resultado das reflexões iniciais acerca desse “achado conceitual” na obra de Habermas e sua relevância deve-se igualmente à peculiaridade da proposição conceitual em questão, considerando o histórico da controvérsia entre Gadamer e Habermas, opondo a ontologia hermenêutica e a teoria crítica.



explicação dos fenômenos mundanos em geral, bem como a redução destes a uma base biomecanicista, e que afirma, inclusive, o irracionalismo dos conteúdos semânticos das tradições das religiões mundiais -, fornecem respostas adequadas aos desafios cognitivos e motivacionais característicos das sociedades pós-seculares (HABERMAS, 2004, p. 60).

Sociedades pós-seculares são marcadas pela continuidade da religião na esfera pública, apesar dos processos de racionalização cultural e social que verbalizaram (*verbalisiert*) os conteúdos semânticos do sagrado (FREIRE, 2017, p. 81). Do ponto de vista sociológico, Habermas descreve o pós-secularismo como uma transformação de consciência no contexto das sociedades contemporâneas amplamente secularizadas e não confessionais, que precisam lidar com o prosseguimento das comunidades religiosas e a influência do discurso religioso na esfera pública numa perspectiva política transnacional (HABERMAS, 2013a, p. 3). A ideia de sociedade pós-secular não representa uma pretensão empírica relacionada ao ressurgimento da religião ou religiosidade, mas diz respeito à tese normativa de revisão da tarefa reguladora da razão secular quanto ao viés secularista da neutralidade ética do Estado diante das tradições religiosas (BAYNES, 2016, p. 31).

As premissas da compreensão antropocêntrica e desencantada do mundo - fundadas no progresso da ciência e da tecnologia -, a complexidade da diferenciação funcional dos subsistemas sociais - reflexo da autonomia epistêmica da ciência, educação, cultura, política, direito e bem-estar público em relação às igrejas e organizações religiosas, que passaram a lidar exclusivamente com a tarefa da salvação enquanto questão concernente à vida privada -, e o desenvolvimento das sociedades agrárias em direção às industriais e pós-industriais - com o devido aumento dos níveis de bem-estar e segurança social, a diminuição dos riscos da vida diária e a crescente segurança existencial, provocando distanciamento das promessas da fé e do seu controle sobre as contingências cotidianas -, contribuíram para o solapamento das bases epistêmicas dos conteúdos semânticos dos ensinamentos proféticos das religiões mundiais.

Habermas afirma que as premissas do pensamento pós-metafísico e o agnosticismo metodológico recusam tanto a “[...] reivindicação exclusiva da verdade por parte das religiões mundiais [...]” quanto a “[...] reivindicação exclusiva da verdade por parte de uma fé [...] ingenuamente mantida [...]” (HABERMAS, 2004, p. 43). A atitude epistêmica da certificação autorreflexiva dos limites do conhecimento científico e das verdades da religião resulta da adesão das mentalidades do cidadão secular e do cidadão religioso às pressuposições cognitivas para o “uso público da razão” (HABERMAS, 2007, p. 129) nas sociedades pós-seculares.



Resultante da autocertificação reflexiva acerca dos limites do discurso religioso, essa dupla relativização possui importantes consequências políticas, pois implica a renúncia à violência decorrente das modernas guerras religiosas, tendo em vista a conquista do poder político, e, em face da laicidade do Estado, igualmente, evita a ação estatal dirigida diretamente àqueles que desejam impor sua forma de religiosidade sobre minorias. Dessa forma, explica Habermas, “essa investida cognitiva tornou possível pela primeira vez a tolerância religiosa e a separação entre Igreja e Estado” (HABERMAS, 2004, p. 43). A preocupação de Habermas com a inesperada importância política das tradições religiosas para as comunidades políticas contemporâneas concerne menos à questão dos dogmas e da ortodoxia das religiões do que à repressão das dissonâncias cognitivas entre as “doutrinas abrangentes” (*comprehensive doctrines*), especialmente entre religião, filosofia e ciência, e suas consequências para o domínio do político.

Habermas demonstrou em *Fé e Saber* (2001) certa preocupação com o processo de modernização que “saiu dos trilhos”, particularmente no que tange ao modo de racionalização social e cultural das formas de vida moderna e dos efeitos colaterais do capitalismo, experimentados especialmente pelos povos do Oriente médio. Sua análise conduz ao diagnóstico de que o fundamentalismo islâmico consiste numa forma de “[...] reação defensiva contra o medo de um violento desenraizamento dos modos de vida tradicionais” (HABERMAS, 2004, p. 44). Isso porque com a modernização econômica e política, a globalização dos mercados financeiros e a expansão dos investimentos estrangeiros, a sociedade transnacional passou a dividir-se entre as nações que venceram as guerras, prosperaram economicamente, e as que foram vencidas, humilhadas e negligenciadas quanto à distribuição da riqueza do capitalismo tardio. Ao mesmo tempo em que o Ocidente, liderado pelos EUA, encarna a “[...] força propulsora da modernização capitalista [...]” (HABERMAS, 2004, p. 44) expressa sob a forma da supremacia econômica, tecnológica, militar e política, o mundo árabe assiste ao “insulto à confiança” das suas tradições culturais. Esse foi o resultado do “processo de destruição produtiva” (criativa) da modernização acelerada do Ocidente, que negou à quase totalidade dos países do Oriente médio a compensação pelo sofrimento decorrente da desintegração de seus respectivos modos de vida tradicionais.

Do ponto de vista psicológico, o fundamentalismo religioso é uma “[...] reação defensiva [que] se alimenta de fontes espirituais as quais colocam em movimento, contra a força secularizadora do Ocidente, um potencial que já parece ter desaparecido” (HABERMAS, 2004, p. 45). Para Habermas, diante da incapacidade do Ocidente em empreender processos de



aprendizagem autorreflexivos capazes de demarcar os limites da religião, do conhecimento secular e da política, o fundamentalismo religioso procura nutrir-se dos recursos semânticos inscritos no conteúdo de um conjunto de crenças que nutrem a substância ética das formas de vida tradicionais há muito tempo desaparecidas do Ocidente modernizado. Não apenas os efeitos colaterais de um processo de modernização social e cultural, que danificaram a substância ética das formas de vida tradicional, a desilusão em face da transformação de regimes nacionalistas em formas autoritárias de governo, mas, sobretudo, aquele “processo de destruição produtiva” imposto pelo capitalismo tardio, constituem eventos históricos que Habermas compreende como parte da chave explicativa para o retorno da religião à esfera pública e que justificam a pergunta pelo papel político que as tradições confessionais podem desempenhar no interior das comunidades políticas transnacionais. Diante deste cenário, afirma ele, “[...] hoje a religião oferece uma linguagem nova e subjetivamente mais convincente para as antigas orientações políticas” (HABERMAS, 2004, p. 45).

Enquanto reação defensiva a um processo de secularização que atualmente se mostra indisposto a empreender autorreflexivamente processos de aprendizagem acerca dos limites do conhecimento científico, do naturalismo e da tecnocracia, e também incapaz de ensejar uma abertura ao sentido inscrito nos potenciais semânticos dos conteúdos religiosos, o fundamentalismo encontra na religião seu aspecto motivacional. Ele representa uma das formas de manifestação social das vulnerabilidades do modelo contemporâneo de exploração capitalista, atuando colateralmente a outras patologias sociais. No entanto, não se trata de escusar o fundamentalismo religioso em razão das suas motivações, sejam elas quais forem, pois não parece que existam argumentos morais disponíveis para tal propósito. A transição política da procura pela legitimidade das ações de retaliação ao Ocidente, “justificadas” com base no fundamentalismo religioso, diante de situações de injustiça manifesta, constitui um problema espinhoso e que requer maior atenção da filosofia social e política contemporânea, especialmente por parte da teoria crítica e de seu possível “*déficit pós-secular*”. Mas isso fugiria ao escopo da análise aqui empreendida.

O presente trabalho retoma o debate Gadamer-Habermas acerca da pretensão de universalidade da hermenêutica, com a finalidade de esclarecer o sentido do conceito de tradução utilizado por Habermas, quando este se refere aos equivalentes semânticos (intuições morais) dos conteúdos religiosos. A “cláusula” (*Proviso*) da “tradução institucional” de argumentos religiosos, baseados em razões não públicas, com pretensões normativas em sua apresentação na esfera pública (política), constitui uma exigência epistêmica relacionada à



preservação da neutralidade ética do processo de legitimação de normas universalizáveis no *ethos* democrático liberal. Quanto ao uso do conceito de tradução, a retomada do debate Gadamer-Habermas, a partir dos textos *Sobre a problemática da compreensão de sentido nas ciências empírico-analíticas do agir* (1967), *Sobre Verdade e Método, de Gadamer* (1967), *A pretensão de universalidade da hermenêutica* (1970) e *Hermenêutica filosófica. Leitura tradicionalista e leitura crítica* (1981), pode contribuir para uma tentativa inicial de esclarecimento semântico do termo em questão, pois essas obras apresentam elementos conceituais relevantes para a crítica reconstrutiva da relação teórica entre tradição, autoridade, tradução e fusão de horizontes no contexto do pós-secularismo. Após apresentar e caracterizar o cerne da oposição entre Gadamer e Habermas sobre a relação entre compreensão, preconceito, autoridade e tradição, a retomada da controvérsia hermenêutica entre os pensadores será contextualizada no âmbito das sociedades pós-seculares.

2 Apresentando a controvérsia hermenêutica entre Gadamer e Habermas

Do ponto de vista programático, a controvérsia hermenêutica entre Gadamer e Habermas se inicia com a publicação da recensão *Sobre Verdade e Método, de Gadamer* (1967), aproximadamente um ano após a publicação do ensaio *A universalidade do problema hermenêutico* (1966). A dinâmica das réplicas e tréplicas entre os autores contou com a divulgação posterior dos ensaios habermasianos *A pretensão de universalidade da hermenêutica* (1970) e *Hermenêutica filosófica, leitura tradicionalista e leitura crítica* (1981), intercalados pelos ensaios gadamerianos “Comentários metacríticos à *Verdade e Método I*” (1967) e “Réplica a *Hermenêutica e crítica da ideologia*” (1971).⁴

Antes de abordar os traços fundamentais da experiência hermenêutica em *Verdade e Método I*, Gadamer afirma que a hermenêutica filosófica deve esclarecer como a linguagem realiza o modo fundamental de ser no mundo dos sujeitos históricos, constituindo todas as formas que nele habitam. Para tanto, a hermenêutica filosófica deve eleger a experiência originária da compreensão como princípio de orientação da própria tarefa da interpretação da realidade, situada no domínio da linguagem. Por isso, as formas de experiência alienada da “consciência estética” e da “consciência histórica” devem ceder lugar à consciência da

⁴ Vale ressaltar que a leitura da obra *Verdade e Método I e II* permanece indispensável para o entendimento dos argumentos apresentados por Gadamer e Habermas no âmbito da defesa de suas respectivas posições sobre a (pretensão de) universalidade da hermenêutica, não podendo ser substituída apenas pela abordagem dos textos em destaque.



compreensão como ponto de partida da experiência hermenêutica. No primeiro caso, afirma Gadamer,

a consciência da arte, a consciência estética é sempre uma consciência secundária. É secundária frente à imediata pretensão de verdade que provém da obra de arte. Nesse sentido, quando julgamos algo a partir do ponto de vista de sua qualidade estética, estamos deixando de lado alguma outra coisa que nos atinge muito mais intimamente. [...]. É por isso que um dos pontos de partida de minhas reflexões afirma que a soberania estética instalada no âmbito de experiência da arte representa uma alienação frente à verdadeira realidade da experiência que encontramos nas configurações onde se enuncia a arte (GADAMER, 2007, p. 256-257).

No segundo, a experiência de alienação se forma como autocrítica dos testemunhos dos acontecimentos passados como “*ethos* do pensamento histórico”, no qual “a consciência histórica propõe-se a tarefa de compreender todos os testemunhos de uma época a partir do espírito dessa época, desvinculando-os das realidades atuais que nos prendem à vida presente” (GADAMER, 2007, p. 257), adotando uma posição epistêmica livre do “[...] preciosismo e superioridade moral, como um passado humano igual ao nosso.” (GADAMER, 2007, p. 257). Gadamer dirige a crítica da hermenêutica filosófica contra as experiências de alienação da consciência histórica e da consciência estética por fragmentarem o papel constitutivo do juízo na experiência da compreensão, quando a totalidade do mundo como experiência primordial é fragmentada em momentos particulares (secundários): “Recordamos aqui a regra hermenêutica segundo a qual é preciso compreender o todo a partir do individual e o individual a partir do todo. É uma regra que procede da antiga retórica e que a hermenêutica moderna transportou da arte retórica para a arte da compreensão.” (GADAMER, 2011, p. 385).

Considerando a fragmentação do mundo em suas diversas esferas de valor (ciência, filosofia, moral, direito, arte e crítica de arte) pela interpretação da ciência moderna e o caráter metodológico da aplicabilidade do saber orientado para a verdade, Gadamer indaga a quem cabe empreender a tarefa recuperadora da experiência originária da compreensão, se a hermenêutica como a arte da compreensão (GADAMER, 2011, p. 241), ou a hermenêutica filosófica, cuja tarefa consiste na

[...] tarefa de abrir a dimensão hermenêutica em toda sua amplitude e alcance e de aplicar seu significado fundamental a todo o conjunto de nossa compreensão de mundo, em todas as suas formas, desde a comunicação entre os seres humanos até a manipulação social, desde a experiência do indivíduo na sociedade até a experiência que ele faz nessa sociedade, desde a tradição



construída pela religião e o direito, a arte e a filosofia até a energia da reflexão emancipatória da consciência revolucionária [...] (GADAMER, 2007, p. 270).

Para Gadamer, a arte da compreensão baseada numa metodologia própria, isto é, “[...] a arte de evitar o mal-entendido” (GADAMER, 2011, p. 255), retomando Schleiermacher, para quem a hermenêutica pressupõe um “[...] canôn de regras gramaticais e psicológicas de interpretação que se afastam completamente de toda ligação dogmática de conteúdos, inclusive na consciência do intérprete” (GADAMER, 2011, p. 255), não se encontra plenamente habilitada à tarefa de superação da “[...] redução teórico-científica que sofreu o que chamamos tradicionalmente de ‘ciência hermenêutica’ pela sua inserção na ideia moderna de ciência.” (GADAMER, 2007, p. 258). A hermenêutica filosófica, explica Gadamer, porque lida com o problema universal que caracteriza a questão hermenêutica originária, qual seja, o próprio fenômeno da compreensão, que se dirige ao “[...] modo da experiência humana no mundo em geral” (GADAMER, 2007, p. 268), a partir do que é “familiar” e do “acordo”, e não do “estranhamento” e do “mal-entendido”, reivindica sua pretensão de universalidade em face da dimensão artística da hermenêutica. A “experiência hermenêutica”, define Gadamer, consiste no “[...] processo assim descrito [que] repete-se constantemente no que nos é familiar” (GADAMER, 2007, p. 268), pois adere a “[...] um mundo já interpretado, um mundo já ordenado em suas relações, no qual a experiência entra como um elemento novo, que destrona o que guiava nossas expectativas, colocando uma nova ordem ao que é destronado” (GADAMER, 2007, p. 268).

Gadamer descreve seu trabalho como “[...] uma contribuição a mais, acrescentada à filosófica da hermenêutica do romantismo alemão, levada a efeito por Dilthey. Este adotou o tema da teoria das ciências do espírito, munindo-as de uma base nova e mais ampla”, ressaltando a estrutura originária da linguagem como constituinte da experiência humana de mundo e antecipada no questionamento sobre o modo de realização da simultaneidade como renovação da tradição compartilhada. O compreender, a compreensão e a compreensibilidade são estruturadas pela tensão e solução, inscritas na consciência da história dos efeitos, e abrigadas na universalidade do problema hermenêutico (GADAMER, 2007, p. 270-271).

Gadamer afirma que “[...] Habermas reconhece o direito da hermenêutica pelo fato de, a partir do pensamento da história dos efeitos, essa hermenêutica reivindicar o acesso comunicativo ao âmbito dos objetos das ciências sociais” (GADAMER, 2007, p. 279). A linguagem determina o modo de ser da sociabilidade humana. Por essa razão, a ciência social não pode prescindir das contribuições da problemática hermenêutica da compreensão.



Habermas, como lembra Gadamer, entende a importância da hermenêutica filosófica para a estruturação da lógica das ciências sociais, enfatizando a análise de seus interesses cognitivos (GADAMER, 2007, p. 272). Gadamer, com Heidegger, ressalta que o “[...] compreender não é um ideal resignado da experiência de vida humana na idade avançada do espírito, como em Dilthey; mas tampouco é, como em Husserl, um ideal metodológico último da filosofia frente à ingenuidade de ir vivendo. É, ao contrário, a forma originária de realização da pre-sença, que é ser-no-mundo” (GADAMER, 2011, p. 347).

A *Auseinandersetzung* entre hermenêutica filosófica e teoria crítica estabelecida mutuamente por Gadamer e Habermas não foi marcada apenas por contrastes. Eles têm acordo quanto à necessidade de crítica aos fundamentos epistêmicos e metodológicos do positivismo científico e à compreensão e aplicação do conhecimento técnico-científico tendo em vista descrições objetivantes redutoras da complexidade dos processos sociais. Sobre isso, Gadamer se pronuncia sobre Habermas com as seguintes palavras:

É próprio da universalidade da universalidade do princípio hermenêutico precisar ser observado também pela lógica das ciências sociais. Assim, Habermas utilizou-se das análises da “consciência da história dos efeitos” e do modelo da “tradução”, presentes em *Verdade e Método I*, reconhecendo-lhe uma função positiva para a superação da rigidez positivista da lógica das ciências sociais e para sua fundamentação nos processos da linguagem, a qual historicamente continua irrefletida. Essa referência à hermenêutica portanto está expressamente a serviço dos pressupostos da metodologia das ciências sociais. Essa proposta distancia-se certamente da base tradicional da problemática da hermenêutica formada pelas ciências do espírito estético-românticas, distância tomada por uma decisão prévia de grande alcance. É verdade que o estranhamento metodológico que constitui a essência da ciência moderna é usado também nas “*humanities*”, e *Verdade e Método I* jamais considerou como excludente a contraposição implícita em seu título (GADAMER, 2007, p. 277-278).

A recepção habermasiana das contribuições da hermenêutica filosófica no diálogo com a crítica da ideologia (*Ideologiekritik*) e o interesse de Gadamer, a partir da década de 1960, pelas questões sociais e políticas, exemplificado na crítica ao tecnologismo e à sociedade administrada, revelam afinidades eletivas e pontos de convergência entre os pensadores, apesar da manutenção de importantes diferenças estabelecidas pela controvérsia hermenêutica.⁵ Como afirma G. B. Madison, os limites do conceito de racionalidade conforme a fins e o paradoxo dos processos de racionalização (social e cultural), em Weber, representam pontos de partida

⁵ Ver MADISON, G. B. Critical Theory and Hermeneutics: Some Outstanding Issues in the Debate. In: HAHN, Lewis E. (Ed.). *Perspectives on Habermas*. Chicago: Open Court, 2000. p. 463-485.



para as análises da hermenêutica filosófica e da teoria crítica sobre a modernidade social (MADISON, 2000, p. 464).

Herdeiros da tradição da *Aufklärung*, Gadamer e Habermas recusaram o pessimismo da teoria da sociedade weberiana e da teoria crítica de Adorno e Horkheimer presente nas análises sobre as relações sociais nas sociedades burocratizadas do capitalismo avançado e do pós-guerra. Segundo Madison, a diferença entre as perspectivas críticas de Gadamer e Habermas tem a ver com o modo como ambos abordam e contestam o domínio da racionalidade tecnocrática sobre o mundo social moderno, constituindo o escopo de seus respectivos projetos teóricos (MADISON, 2000, p. 464). Assim, Habermas desenvolve o programa da teoria da ação comunicativa, enquanto Gadamer elabora os traços fundamentais da teoria da experiência hermenêutica (filosófica), com a intenção de demonstrar que a racionalidade instrumental é apenas uma forma parcial de emprego da razão.

A compreensão e o entendimento revelam a superioridade da pretensão da universalidade prática na crítica ao exclusivismo da racionalidade científico-tecnológica (MADISON, 2000, p. 464). Pode-se afirmar que Gadamer e Habermas possuem o interesse comum de reabilitar a razão prática, consoante às experiências da compreensão e do entendimento, mediadas linguisticamente pela práxis linguística cotidiana. O questionamento do primado da filosofia da consciência como paradigma explicativo da reflexão sobre o mundo (objetivo, social e subjetivo) perde seu caráter hegemônico. Habermas procura explicar a possibilidade da intersubjetividade a partir da teoria dos atos de fala (Austin e Searle) enquanto Gadamer recorre aos princípios elementares da retórica clássica. Madison afirma que a diferença entre as abordagens teóricas da hermenêutica filosófica e da teoria crítica podem ser mais bem compreendidas a partir da problemática que ambas compartilham:

One of Canada's leading hermeneutics, Jean Grondin, has spoken of the "fundamental solidarity" that exists between Habermas and Gadamer and has said that, in the light of this solidarity, "the controversy between hermeneutics and ideology critique, however vociferous, concerns only secondary matters (MADISON, 2000, p. 465).

Críticos como Madison e Grondin assinalam a solidariedade entre hermenêutica filosófica e teoria crítica na *Auseinandersetzung* como estratégia produtiva para a compreensão do projeto emancipatório do pensamento normativo de Gadamer e Habermas, vinculados pelos interesses políticos e prático-morais que articulam as ideias de liberdade, igualdade, justiça e solidariedade. Uma diferença marcante entre eles, aponta Madison, é que Habermas permanece



herdeiro da tradição marxista, ao passo que Gadamer se filia à tradição humanista clássica, sendo influenciado pelo conceito aristotélico de *phronesis*. A hermenêutica filosófica e a teoria crítica partilham interesses políticos e, por isso, podem ser compreendidas, nas palavras de Václav Havel, como “práticas da moralidade” (MADISON, 2000, p. 465).

Gadamer e Habermas vinculam à teoria moral a importância da compreensão da linguagem (diálogo, discurso) para a reivindicação da pretensão de universalidade das experiências humanas no mundo: “Both Habermas and Gadamer defend a kind of *Sprachethik* or discourse ethics, and both see the universality of the ethical as residing in its essential linguisticity” (MADISON, 2000, p. 466). As ideias do entendimento e do consenso sobre valores e normas resultaram das contribuições da hermenêutica filosófica para o problema da compreensão linguística (*Verstehen*), do entendimento mútuo (*Verständigung*) e do consenso (*Einverständnis*). Habermas concorda com Gadamer sobre o fato de que o uso da linguagem é essencialmente reflexivo, e não apenas instrumental, assinalando o poder emancipatório da reflexão (MADISON, 2000, p. 466).

A oposição entre hermenêutica filosófica e teoria crítica principia com o problema do método na experiência hermenêutica. Para Habermas, a posição de Gadamer revela uma vinculação acrítica entre tradição, autoridade e preconceitos no âmbito da autocompreensão ontológica da hermenêutica, constituindo o ponto de partida da controvérsia entre os pensadores. Por sua vez, Gadamer afirma que o reconhecimento da relevância da reflexão hermenêutica para a reflexividade das ciências do espírito leva as ciências sociais a pleitear “[...] um ‘estranhamento controlado’, elevar a compreensão ‘de um exercício pré-científico para o nível de um procedimento reflexivo’, por assim dizer pelo ‘desenvolvimento metodológico da ciência’” (GADAMER, 2007, p. 278). Gadamer não aborda o problema da compreensão recorrendo a procedimentos metodológicos⁶ relacionados à interpretação, pois sua intenção consiste no esclarecimento da experiência hermenêutica como acontecimento originário da compreensão:

⁶ Cabe esclarecer que Gadamer não adota uma posição epistêmica ou filosófica contra ou a favor do método, pois sua pretensão, em *Verdade e Método*, consiste no esclarecimento da experiência originária da compreensão como tarefa da hermenêutica filosófica. Ele recusa o emprego do método das ciências da natureza como estrutura epistêmica paradigmática determinante da atividade de interpretação, que reduziria, assim, a experiência hermenêutica à compreensão de procedimentos metodológicos. A experiência hermenêutica não se deixa subsumir como objeto de estranhamento metodológico, pois a pergunta pela compreensão antecede as perguntas fundamentais da ciência e da história, permitindo que tais saberes recorram à aplicação do método. Para a colocação inicial desse questionamento, ver GADAMER, Hans-Georg. *Verdade e Método I: traços fundamentais de uma hermenêutica filosófica*. Tradução de Flávio Paulo Meurer. 11. ed. Petrópolis: Vozes; Bragança Paulista: Universitária São Francisco, 2011. p. 37-44.



Mas a hermenêutica “filosófica” não é isso. Ela não está à procura de elevar uma competência à consciência de regras. Essa “elevação” continua sendo um processo peculiarmente ambivalente, uma vez que por outro lado a consciência de regras “eleva-se” sempre de novo a uma competência “automática” (GADAMER, 2007, p. 295).

Na questão do compreender, a consciência histórica reivindica o reconhecimento do preconceito inerente a toda compreensão como parte do problema hermenêutico (GADAMER, 2011, p. 360). A tese de Gadamer é a de que “[...] a hermenêutica nos ensina a perceber o dogmatismo presente na contradição entre a tradição viva e ‘natural’ e a apropriação reflexiva da mesma” (GADAMER, 2007, p. 280), o que pressupõe a condicionalidade histórica dos efeitos e a finitude da existência humana. Tal posição, segundo Habermas, abre o flanco à crítica relativista e subjetivista dirigida à hermenêutica, dada a oposição estabelecida pela crítica metodológica gadameriana sobre a relação entre verdade e método. A experiência hermenêutica lida com o acontecer da tradição enquanto mediação entre o passado e o presente. De acordo com Gadamer, “a tradição é essencialmente conservação e como tal sempre está atuante nas mudanças históricas” (GADAMER, 2011, p. 373). Para Habermas, essa mediação substancializa naturalisticamente a tradição e impede sua apropriação refletida (crítica) por parte do sujeito que se incorpora à tradição e seus preconceitos (*Vorurteil*), quer dizer, “[...] um juízo (*Urteil*) que se forma antes do exame definitivo de todos os momentos determinantes segundo a coisa em questão” (GADAMER, 2011, p. 360).

Embora a compreensão permaneça presa à tradição, pois o sujeito igualmente vincula-se à tradição em função dos preconceitos que carrega consigo, Gadamer afirma que o desenvolvimento das ciências hermenêuticas resultou da “[...] decrescente pretensão de validade das tradições” (HABERMAS, 1987, p. 15), influenciada pela despotenciação da tradição pela *Aufklärung*⁷, isto é, a adoção de um preconceito contra os preconceitos

⁷ Gadamer afirma que o parentesco etimológico e semântico com os conceitos de *praeiudicium* e *préjudice* influenciou na atribuição do caráter de negatividade ao conceito de preconceito, porém, trata-se apenas de uma “negatividade secundária” sublimada pela *Aufklärung*. Contudo, o preconceito como pré-juízo mantém a possibilidade do duplo matiz positivo e negativo do conceito. Aos conceitos como *Préjugé* e *Préjugés légitimes* foi imposta a crítica religiosa da *Aufklärung* como juízo sem fundamento, pois apenas mediante a tarefa de fundamentação, certificada pelo método, o juízo pode reconciliar-se com a compreensão histórica objetivista, conforme a crítica da compreensão hermenêutica gadameriana. Todavia, a *Aufklärung* concebe a ausência de fundamentação enquanto indeterminação de “outros modos de validade”, dada a ausência de fundamento do juízo sobre a “coisa em questão”. Para Gadamer, tal afirmação confirma o estreito viés racionalista do espírito da *Aufklärung*, que afirma a generalidade do descrédito dos preconceitos e a recusa deles pelo conhecimento científico. Sobre o esclarecimento das posições de Habermas acerca da *Aufklärung*, MADISON, 2000; e PALMER, 2000.



(GADAMER, 2011, p. 360). Isso significa que as tradições passam por transformações críticas, mas isso depende de reconstruções reflexivas da gênese da tradição. A verdadeira autoridade da tradição não é autoritária e requer seu reconhecimento racional. Mas como isso é possível, se a crítica não escapa à própria tradição?

No início da resenha *Sobre Verdade e Método, de Gadamer* (1967), Habermas afirma que a “[...] crítica correta a uma autocompreensão objetivística falsa não pode, contudo, levar à suspensão até do estranhamento metódico do objeto, que distingue entre uma compreensão que se reflete e a experiência comunicativa do cotidiano” (HABERMAS, 1987, p. 13). Ele critica Gadamer por reabilitar o preconceito enquanto estrutura ontológica da compreensão, já que o preconceito “[...] não significa pois, de modo algum, falso juízo, uma vez que seu conceito permite que ele possa ser valorizado positiva ou negativamente” (GADAMER, 2011, p. 360). No preconceito, não haveria desacordo entre autoridade e razão. Habermas rechaça essa afirmação, pois a autoridade da tradição requer que aqueles que se encontrem na tradição a esclareçam a partir do reconhecimento refletido dela em sua própria aplicação na tarefa da compreensão. Além disso, a distinção de Gadamer entre poder dogmático e reconhecimento dogmático não é adequada para a justificação da autoridade da tradição. Falar em reconhecimento dogmático da autoridade significa que a autoridade confere a si mesma sua superioridade enquanto forma de conhecimento. Porém, Habermas afirma que a autoridade de uma tradição apenas poderia ser admitida sob a circunstância de que suas pretensões de validade fossem garantidas na ausência de coação, no entendimento mútuo e no consenso possível sobre a tradição no próprio contexto tradicional. À não violência pressuposta na implicação entre reconhecimento legitimado e concordância dogmática como “fundamento” da autoridade, Habermas opõe a situação da comunicação sistematicamente distorcida. Sobre isso, Gadamer escreve:

Com isso, Habermas retoma o motivo central do interesse cognitivo da sociologia. Como a retórica (enquanto teoria) buscava o encantamento da consciência pelo poder do discurso, obrigando a distinguir a coisa em si, o verdadeiro do verossímil que o discurso ensina a produzir, como a hermenêutica busca, por meio da reflexão intercomunicativa, restaurar um entendimento intersubjetivo destruído, buscando sobretudo recolocar em suas bases hermenêuticas um conhecimento que se alienou num falso objetivismo, assim também a reflexão das ciências sociais é movida por um interesse emancipatório buscando dissolver as coerções sociais externas e internas por meio da conscientização. Enquanto essas buscam legitimar-se por meio da interpretação feita pela linguagem, a crítica da ideologia, e talvez também uma ação da reflexão que se interpreta pela linguagem, transforma-se num



desmascaramento da “ilusão criada pela linguagem” (GADAMER, 2007, p. 281).

A concordância pseudocomunicativa é o simulacro que confere a face (aparência) não violenta do poder, cuja forma de legitimação Weber chamava de autoridade. Por isso, afirma Habermas, “[...] é preciso fazer a ressalva, em termos de princípio, do entendimento ou acordo universal e livre de dominação, para poder diferenciar em princípio o reconhecimento dogmático do verdadeiro consenso” (HABERMAS, 1987, p. 67). E assevera: “Razão (*Vernunft*) no sentido do princípio do discurso racional é aquela rocha, contra a qual até hoje as autoridades fáticas mais se destroçaram, do que sobre ela se fundaram” (HABERMAS, 1987, p. 67). Gadamer, no entanto, divergindo de Habermas, afirma que “[...] o reconhecimento dogmático não é nada mais que atribuir à autoridade uma superioridade no conhecimento, acreditando, por conseguinte que ela tenha razão. É seu único ‘fundamento’. Ela domina, portanto, porque é ‘livremente’ reconhecida” (GADAMER, 2007, p. 284-285).

A oposição estabelecida pela crítica da *Aufklärung* entre autoridade e razão não poderia ser relativizada pela ontologia hermenêutica gadameriana. Vinculado desde sempre à estrutura preconceitual da compreensão, o intérprete (e o tradutor) encontra-se limitado pelo horizonte das convicções vigentes, quer dizer, determinado pelas estimas e precipitações tradicionalmente reconhecidas nos hábitos do mundo da vida sociocultural. Nesse sentido, cabe perguntar: como seria possível, então, a reflexão emancipatória na “clausura da tradição”? Habermas responde que a hermenêutica profunda deveria desmascarar o simulacro da compreensão baseado no consenso fundado na pseudocomunicação racional. Lembrando Wellmer, Habermas afirma que a *Aufklärung* generalizou a crítica às tradições e a defesa da razão como “[...] princípio da comunicação isenta de violência (*gewaltloser*) frente à realidade experienciada de uma comunicação distorcida pela violência” (HABERMAS, 1987, p. 62). A pretensão de universalidade da hermenêutica tem a ver com a dialética do contexto da tradição como lugar da verdade possível e da verdade fática.

O “diálogo do qual nós somos” gadameriano torna-se legítimo na medida em que o “[...] consenso ensaiado no *medium* da tradição (*Überlieferung*) linguística se realizou sem coação e não distorcidamente” (HABERMAS, 1987, p. 63). Na experiência da hermenêutica profunda (Habermas), a dogmática da tradição expressa as relações de poder e de violência embutida na objetividade da linguagem em geral. A rigor, todo consenso encontra-se sob a suspeita de “ser cego”, quer dizer, forçado em pseudocomunicações que dão causa a “mal-entendidos e mal-entendidos-sobre-si-mesmo, na aparência do estar-de-acordo-fático” (HABERMAS, 1987, p.



63). O consenso fático não implica tacitamente em consenso verdadeiro. A estrutura preconceitual da compreensão não possui os meios adequados para estabelecer tal distinção. A identificação *a priori* entre consenso fático e consenso verdadeiro é uma consequência da ontologização da linguagem e da hipóstase do contexto da tradição. Para Habermas, a pretensão de universalidade da hermenêutica (crítica e esclarecida) diferencia “visão” e “cegueira”, além de assumir a tarefa meta-hermenêutica da identificação das “condições de possibilidade da comunicação sistematicamente distorcida” (HABERMAS, 1987, p. 63). Contudo, Gadamer responde a essa interpretação de Habermas com as seguintes palavras:

É inadmissível, porém, a suposição de que eu estaria afirmando não haver perda de autoridade e crítica emancipatória. Se a perda de autoridade é resultado da crítica emancipatória exercida pela reflexão ou se essa perda se manifesta na crítica e na emancipação, é algo que não interessa abordarmos aqui, e talvez nem se trate de uma verdadeira alternativa. A questão a ser debatida é simplesmente se a reflexão sempre dissolve as relações substanciais ou se pode também assumi-las na consciência. É estranho que Habermas conceba de modo unilateral o processo de aprendizagem e educação que emprego (na perspectiva da ética de Aristóteles). A afirmação de que a tradição deveria ser e continuar sendo a única base para justificar preconceito, como me atribui Habermas, contradiz minha tese de que a autoridade repousa no reconhecimento. Quem alcançou a maioria pode - mas não é obrigado a - acatar, pelo saber, o que aceitava pela obediência. A tradição não representa nenhuma garantia, não, pelo menos, onde a reflexão exige uma garantia. Mas essa é a questão: Onde é que o exige? Em tudo? A isso contraponho a finitude da existência humana e o particularismo da reflexão. [...]. Quando Habermas afirma que se pode “retirar da autoridade aquilo que nela era mera dominação (interpreto: o que não era autoridade), podendo ser dissolvido de forma não violenta pelo saber e pela decisão racional”, já não sei por que estamos ainda discutindo (GADAMER, 2007, p. 285).

Habermas concorda com Gadamer acerca do reconhecimento racional da autoridade da tradição, porém recusa a afirmação de que a tradição é capaz de empreender a autorreflexão⁸ crítica requerida para a certificação crítica de que seus preconceitos não seriam ilegítimos e autoritários. Isso indica, a princípio, que o uso público da razão poderia confirmar ou não a verdade na/da autoridade da tradição, o ponto de partida do problema hermenêutico da

⁸ A autorreflexão incorpora a dimensão epistêmica e normativa da *Ideologiekritik*, permitindo aos sujeitos acessar, por meio do juízo reflexionante, o motivo racional que fundamenta o apelo aos interesses que reivindicam a generalidade no contexto “do Social”. Atitudes, preferências, valores e convicções normativas devem ser objeto da discussão racional conduzida pelo uso público da razão. A autorreflexão permite que se avalie a figuração do mundo (ideologia) que legitima a dominação. A autorreflexão permite que se compreenda por que e como a *Herrschaft*, o domínio no sentido de opressão, frustra institucionalmente as expectativas sacionormativas dos sujeitos que lutam pela realização de interesses generalizáveis na sociedade civil. O poder político se converte em *Herrschaft* quando oprime normativamente os sujeitos submetidos ao ordenamento político-jurídico do Estado.



reabilitação da autoridade e tradição. Se a autoridade da tradição afirma-se também pela imposição potencial de sanções, da coerção e da força, cabe ao poder retroativo da crítica da razão situada tornar transparente o caráter autoritário e repressivo dissimulado na autoridade da tradição. A práxis da vida cotidiana pré-reflexiva repousa sobre a base da autoridade, de preconceitos, convicções comuns, verdades culturais autoevidentes e expectativas mútuas. No contexto da comunicação cotidiana, uma pressuposição básica do pensamento pós-metafísico para a integração social pós-convencional bem sucedida consistiria na compreensão de que

[...] a coordenação da ação passa pelos jogos de linguagem comuns, por meio de reivindicações de validade pelo menos implicitamente reconhecidas no espaço público de razões mais ou menos boas [*sic*]. Por outro lado, e por isso, os conflitos surgem da distorção na comunicação, do mal entendido e da incompreensão, da insinceridade e da impostura. Quando as consequências desses conflitos tornam-se dolorosas o bastante, elas vão parar em um tribunal ou no consultório de um terapeuta. A espiral de violência começa como uma espiral de comunicação distorcida que leva, por meio da incontrolável espiral de desconfiança recíproca, à ruptura da comunicação. Se a violência começa, assim, com uma distorção na comunicação, depois que ela entrou em erupção é possível saber o que não deu certo e o que deve ser consertado (HABERMAS, 2004, p. 48).

Na entrevista a Giovanna Borradori, Habermas programaticamente introduz o tema da linguagem relacionando-o à esfera pública - o espaço discursivo da troca de argumentos baseados em “boas razões” -, integrada ao mundo da vida como “[...] *Raum der symbolisch verkörperter Gründe* [...]” (HABERMAS, 2012, p. 54). Considerado um dos tópicos centrais da controvérsia com Gadamer acerca da pretensão de universalidade da hermenêutica, o problema da distorção na comunicação tornou-se igualmente um dos temas centrais relacionados ao desenvolvimento da teoria da competência comunicativa e da pragmática formal. Na entrevista, Habermas alude indiretamente ao papel do terapeuta, quer dizer, à psicanálise enquanto ciência reconstrutiva crítica, capaz de apontar as situações em que ocorreu e como se originou a distorção na linguagem, bem como a consequente patologia social, cabendo a prática terapêutica reparação e restauração da “cena inicial” livre de distorção comunicativa. Nesse sentido, o debate sobre o recurso à psicanálise⁹ e ao papel do terapeuta no

⁹ A crítica de Gadamer ao uso da psicanálise como modelo teórico e de prática para a reabilitação da comunicação distorcida (neurose), a partir do processo terapêutico instituído entre psicanalista e paciente, foi igualmente decisiva para que Habermas a abandonasse em seguida e a substituísse quase imediatamente pela teoria da competência comunicativa e, em seguida, pela versão definitiva da pragmática formal. Ver também GADAMER, Hans-Georg. *Réplica à Hermenêutica e crítica da ideologia* (1971). In: GADAMER, Hans-Georg. *Verdade e Método II: complementos e índices*. Tradução de Enio Paulo Giachini. 3. ed. Petrópolis: Vozes; Bragança Paulista: Universitária São Francisco, 2007. p. 292-321.



processo de correção da distorção da comunicação (igualmente objeto de oposição entre Gadamer e Habermas) é mencionado indiretamente no contexto da entrevista. Habermas ressalta ainda a correlação entre a ruptura sistêmica das pretensões de validade - compreensibilidade, verdade, correção normativa e sinceridade -, a comunicação distorcida e a violência, e a importância dos pressupostos da situação ideal de fala para o restabelecimento da comunicação livre de distorções e orientada pelo *telos* do entendimento mútuo.

Entretanto, o que baliza o roteiro da entrevista é a temática do distanciamento e do estranhamento entre povos, tradições e culturas, algo que atualiza o hiato que obstaculiza a efetivação do diálogo intercultural – como a compreensão dos direitos humanos, no plano das relações internacionais, e os estereótipos produzidos por suas interpretações controvertidas -, sobretudo quando a comunicação sistematicamente distorcida contribui para a manutenção de uma forma de “estranhamento alérgico”, inibidor dos processos de aprendizagem sociocultural e cooperação na dimensão da vida prática. No diálogo intercultural, a autocompreensão normativa das culturas resulta de um processo de aprendizagem coletivo que, durante as situações de crise da solidariedade civil, impõe a demanda pela revisão e autocertificação reflexiva dos limites das respectivas autoimagens e imagens de mundo, tanto do lado do Ocidente quanto do lado do Oriente.

Após realizar o diagnóstico de época por meio das repostas às questões propostas pela entrevistadora, a décima primeira questão¹⁰ permite a Habermas apresentar as considerações hermenêuticas iniciais, a fim de responder à questão central da entrevista sobre a adequabilidade do modelo do diálogo ao intercâmbio cultural, levantada com a suspeita de que é sempre em nossos próprios termos que a comunhão entre as culturas é invocada. A questão permite identificar temas comuns a Gadamer e Habermas, como o diálogo e a solidariedade pressupostos por toda iniciativa de entendimento (GADAMER, 2007, p. 313).

A resposta de Habermas à questão proposta relaciona conceitos e proposições hermenêuticas importantes, vinculados aos pressupostos da pragmática formal. No primeiro caso, referente ao problema dos preconceitos, o modelo hermenêutico do entendimento e o deslocamento da aplicação (metodológica) desse modelo, do nível da dimensão da prática comunicativa cotidiana e da interpretação dos textos para o diálogo intercultural, para além das formas de vida e tradições particulares e culturas, indica a renovação do interesse de Habermas

¹⁰ Ver BORRADORI, Giovanna (Org.). *Filosofia em tempo de terror: diálogos com Jürgen Habermas e Jacques Derrida*. Tradução de Roberto Muggiati. Rio de Janeiro: Zahar, 2004. p. 49.



pelas contribuições da hermenêutica para a abordagem do problema da integração social pós-convencional em sociedades pós-seculares e multiculturais.

O entendimento hermenêutico deve contribuir para o encurtamento do abismo espaço-temporal e cultural e das diferenças culturais e bloqueios semântico-pragmáticos que impedem o diálogo entre formas de vida tradicionais e pós-secularizadas. O etnocentrismo metódico, que para Habermas consiste na “[...] assimilação do entendimento pelo qual a interpretação radical significa a assimilação a um de nossos próprios padrões de racionalidade ou uma conversão, e, desse modo, uma espécie de sujeição à racionalidade de uma concepção, para nós, completamente estranha do mundo” (HABERMAS, 2004, p. 50), deve ceder lugar aos esforços hermenêuticos para a compreensão e correção das situações de distorção da linguagem em face da abertura do mundo pela linguagem. Diante das situações perturbadoras, os esforços hermenêuticos dos participantes dos jogos de linguagem cotidianos os tornam “[...] penosamente cômicos da natureza unilateral e das limitações de suas conjeturas iniciais. Lutando com as dificuldades de entendimento, as pessoas devem, passo a passo, ampliar suas perspectivas originais e, em última análise, conciliá-las” (HABERMAS, 2004, p. 50), de tal maneira que o entendimento mútuo pressupõe inexoravelmente a proposição de “[...] condições simétricas de adoção de perspectivas mútuas” (HABERMAS, 2004, p. 50). Essa é uma referência direta à teoria da competência comunicativa e à pragmática formal.

Do ponto de vista da situação ideal de fala, sem a garantia de que o resgate das pretensões de validade e a coordenação da ação social permaneçam protegidos de situações de perturbação e livre de distorções durante o intercurso da práxis comunicativa cotidiana, o alcance do entendimento mútuo e seus resultados permanecerão ameaçados pelos interesses não generalizáveis, pelas coações e coerções, ou seja, por um “consenso forçado”. Evidentemente, a mente humana pode equivocar-se diante de situações problemáticas que requerem a interpretação, a revisão e a resolução de problemas relacionados à reprodução da integração social. Além disso, a falibilidade das interpretações constitui um fato recorrente que demarca a oposição incontornável à contrafactualidade da situação ideal de fala, razão pela qual Habermas acredita que as necessárias revisões são demandas de “[...] falhas normais, contudo, [...] frequentemente indistinguíveis daquele momento peculiar de cegueira em que as interpretações devem seus traços de assimilação forçada a coações impostas por um grupo superior” (HABERMAS, 2004, p. 50). Portanto, a ambiguidade da comunicação encontra-se, assim, frequentemente associada à violência latente na sociedade.



Convém recordar a discussão apresentada no texto *Sobre a problemática da compreensão de sentido nas ciências empírico-analíticas do agir* (1967), na oitava seção sobre a abordagem hermenêutica, na qual Habermas discute o conceito de tradução, a partir de uma análise da linguagem do ponto de vista da historicidade e do pluralismo dos jogos de linguagem. Ele contrapõe ao estudo da linguagem conforme regras gramaticais a abordagem hermenêutica, a qual parte da linguagem ordinária e ressalta o vínculo entre a estrutura linguística e as imagens de mundo. Apesar dos esforços de Humboldt e dos cientistas da linguagem, lembra Habermas, permanece contemporâneo o desafio de articular formas linguísticas e imagens de mundo. Entretanto, a particularidade das construções linguísticas, bem como as dificuldades semânticas, sintáticas e pragmáticas para a tarefa da tradução de linguagens tradicionais, não devem ser explicadas pelo fato de que nos encontramos desde sempre à mercê da pluralidade das gramáticas, visto que somos membros de comunidades reais de comunicação. A tarefa da tradução é competência da experiência hermenêutica. A necessidade da tradução tornar-se-ia dispensável caso a língua possuísse regras de transformação que permitissem deduzir algo que não esteja contido nela mesmo.

Em oposição a tal compreensão, a tradução pode ser inicialmente definida como uma interpretação que “[...] expressa em uma língua um estado de coisas, que literalmente não pode ser nem expresso nela, nem restituído ‘com outros termos’” (HABERMAS, 2009a, p. 225). A experiência hermenêutica da compreensão do sentido não considera o pluralismo das linguagens ordinárias como um modo de encantamento a ser desmistificado e unificado na síntese de uma razão transcendental. Inscrita na cotidianidade do uso da linguagem ordinária, a práxis linguística atualiza a sua autotranscendência como um fato hermenêutico. E nas línguas, particularmente, o potencial da razão em ultrapassar os limites semânticos, sintáticos e pragmáticos revela-se na finitude de uma gramática determinada como expressão da superação dos limites da particularidade, quer dizer, na abertura a “outros termos”. Na passagem da particularidade de uma língua a outra, a racionalidade das estruturas linguísticas confirma a universalidade da linguagem. Para Habermas, a tradução atualiza a universalidade descontínua que possibilita a superação da particularidade das estruturas linguísticas de uma língua, ou seja, “[...] ela se reflete no traço que todas as linguagens tradicionais têm em comum e que confere a sua unidade transcendental: no fato, justamente, de elas poderem ser por princípio traduzidas umas nas outras” (HABERMAS, 2009a, p. 226). Dito isso, convém destacar quatro remissões a Gadamer (e sua versão da hermenêutica) naquela décima primeira resposta de Habermas a Borradori.



A primeira, quando Habermas afirma que “todas as *interpretações* são *traduções in nuce*” (HABERMAS, 2004, p. 49). A segunda, quando Habermas afirma que “também é possível mostrar, com argumentos gadamerianos, que a ideia de um universo de significados contido em si mesmo, que não pode ser mensurado a partir de outros universos do mesmo tipo, é um conceito inconsistente” (HABERMAS, 2004, p. 49). A terceira, quando Habermas afirma que a superação das dificuldades de entendimento (de interpretações, por exemplo) e a ampliação e conciliação das perspectivas individuais originais podem ser alcançadas mediante a *fusão de horizontes*¹¹ entre as posições iniciais apresentadas diante da situação problemática sob escrutínio. Por fim, quando Habermas afirma que “[...] quando a comunicação fica ontologizada sob essa descrição [assimilação forçada, coações impostas, superioridade hierárquica de grupos sociais, por exemplo], quando ‘nada além’ da violência é visto nela [...]” (HABERMAS, 2004, p. 50), então o entendimento mútuo enquanto *telos* da prática comunicativa cotidiana é suprimido por ciclos de violência simbólica e fática. Como explica Gadamer,

não existe um horizonte do presente por si mesmo, assim como não existem horizontes históricos a serem conquistados. Antes, compreender é sempre o processo de fusão desses horizontes presumivelmente dados por si mesmos. A vigência da tradição é o lugar onde essa fusão se dá constantemente, pois nela o velho e o novo sempre crescem juntos para uma validade vital, sem que um e outro cheguem a se destacar explícita e mutuamente (GADAMER, 2011, p. 404).

Essas quatro remissões a tópicos centrais da hermenêutica gadameriana, e consequentemente à crítica habermasiana a *Verdade e Método* (1960), bem como réplicas e tréplicas apresentadas em textos posteriores, logo despertam a atenção para a famosa controvérsia filosófica entre hermenêutica e teoria crítica posta em movimento nas décadas de 1960 e 1970 por esses pensadores. Divergindo de Gadamer, Habermas afirma que apesar de a reflexão não poder escapar à tradição, isso não implica que se deve aceitar a imposição cega

¹¹ Em *Verdade e Método I*, Gadamer explica que o conceito de situação se encontra vinculado ao conceito de horizonte. A situação designa a representação de uma posição que encerra as possibilidades limites da visão. O horizonte diz respeito ao âmbito de visão que circunscreve tudo aquilo que pode ser visto desde um determinado ponto. A consciência pensante confronta-se com a estreiteza do horizonte e a possibilidade de ampliação em direção a novos horizontes. A situação hermenêutica concerne à obtenção do horizonte de questionamento correto das questões que dizem respeito à tradição. Para Gadamer, há sempre dois horizontes diferentes, o horizonte daquele que compreende e o horizonte histórico ao qual se dirige a compreensão. O questionamento constante de nossos preconceitos faz com que o horizonte do presente esteja submetido a um processo contínuo de formação. Tal questionamento remete o intérprete ao passado e à compreensão da tradição da qual ele procede. O horizonte do presente não se forma à margem do passado.



dos preconceitos inscritos na autoridade da tradição. No seu entender, “[...] Gadamer avalia mal a força da reflexão que se desenvolve no compreender” (HABERMAS, 1987, p. 16) na medida em que “[...] desloca os pesos entre autoridade e razão” (HABERMAS, 1987, p. 16). A herança simbólica contida na tradição é assimilada mediante processos individuais e coletivos de aprendizagem sociocultural responsáveis pela formação das identidades. O educador, por exemplo, legitima a autoridade dos preconceitos inculcados no educando com o poder das sanções e gratificações. Na identificação com o modelo, a autoridade é interiorizada sob a forma de normas que sedimentam esses preconceitos. Como explica Habermas, o “[...] conhecimento se eleva à reflexão quando ele torna transparente o quadro de referência normativo, à medida que ele se movimenta dentro deste” (HABERMAS, 1987, p. 17).

Uma vez exposto pela reflexão, o quadro de referências substancial pré-dado da autoridade da tradição não pode mais ser assimilado sem a devida crítica aos preconceitos. Se os preconceitos representam “as condições de conhecimento possível” (HABERMAS, 1987, p. 17), a estrutura preconceitual deve submeter-se à reflexão no contexto da tradição à qual atualmente pertence. Entretanto, Habermas comenta em sua crítica a Gadamer, que a autoridade para este último

[...] teria permanecido autoridade, pois a reflexão só poderia ter-se movido nos limites da facticidade do transmitido (*Überlieferen*). O ato do reconhecimento, que é mediado pela reflexão, não teria alterado nada no fato de que a tradição enquanto tal permaneceu a única razão da validade do preconceito. O preconceito de Gadamer em favor do direito dos preconceitos documentados pela tradição questiona a força da reflexão, que entretanto se confirma pelo fato de que ela pode também rejeitar a pretensão das tradições. A substancialidade se esvai na reflexão, porque esta não apenas ratifica, mas também rompe ou derruba poderes dogmáticos. Autoridade e conhecimento não convergem. Não há dúvida que o conhecimento se enraíza em tradição (*Überlieferung*) fática; ele permanece ligado a condições contingentes. Mas a reflexão não trabalha na facticidade das normas transmitidas (*überlieferen*) sem deixar vestígios. Ela é condenada a chegar depois, mas, ao olhar para trás, desenvolve uma força retroativa. Nós só podemos nos voltar para as normas interiorizadas depois de termos aprendido primeiro cegamente a segui-las sob um poder que se impôs de fora. À medida, porém, que a reflexão recorda aquele caminho da autoridade, na qual as gramáticas dos jogos de linguagem foram exercitadas dogmaticamente como regras da concepção do mundo e do agir, pode ser tirado da autoridade aquilo que nela era pura dominação, e ser dissolvido na coerção sem violência da inteligência e da decisão racional (HABERMAS, 1987, p. 17-18).

Gadamer mantém-se fiel à autorrestrrição do ponto de partida hermenêutico do “direito da reflexão”, o qual, ao mesmo tempo, pressupõe um quadro de referências que lhe permite



ultrapassar o “contexto da tradição”, de modo a permitir a crítica à tradição mesma. Contudo, Habermas questiona Gadamer: “Mas como é que um tal sistema de referência deve ser por sua vez legitimado de maneira diferente do que pela apropriação da tradição?”. Intérprete e objeto pertencem ao mesmo contexto, a tradição. O contexto é o meio constituído por símbolos linguísticos em que as comunicações se realizam no horizonte histórico. A tradução se encarrega de preservar a continuidade da origem das comunicações. O progresso histórico é continuado e preservado “[...] através de uma filologia em grandes linhas, que se realiza de uma maneira como que natural. A intersubjetividade da comunicação em linguagem corrente é rompida e precisa ser reconquistada sempre de novo, intermitentemente” (HABERMAS, 1987, p. 19).

A “tradição” (*Überlieferung*) atualiza a experiência hermenêutica da compreensão, não sendo “um processo que aprendemos a dominar, mas sim linguagem transmitida (*tradierte*), na qual nós vivemos”. O modo de ser da tradição é a linguagem e sua compreensão (e verdade) pressupõe desde sempre um “comportamento-no-mundo linguístico” (HABERMAS, 1987, p. 19). A comunicação linguística serve-se da interpretação dos textos para alinhar presente e tradição no mesmo horizonte da compreensão. A experiência hermenêutica assume o presente como momento específico do compreender, sem selecionar ou rejeitar *a priori* os conteúdos ou tornar absoluto um dado compreendido. Do interior das tradições, a força subjacente à autorreflexão da experiência hermenêutica desaloja a concepção transcendental da linguagem, abala o idealismo absoluto da consciência transcendental e transcende as tentativas de absolutizar as tradições culturais em si mesmas.

A ação social, as instituições e a ordem social dependem da linguagem, por isso é possível atribuir-lhe o caráter de metainstituição. Tal dependência explica-se em virtude de processos sociais que se constituem nas práticas comunicativas cotidianas. Todavia, adverte Habermas, a “linguagem *também é medium* de dominação e de poder social. Ela serve à legitimação de relações de violência organizada” (HABERMAS, 1987, p. 21). Isso significa que nem sempre, como pensa Gadamer, a tradição percebe que os preconceitos - “as condições de conhecimento possível”, como já notado - que legitimam a sua autoridade podem ocultar formas institucionalizadas de relações de repressão social e violência. O acontecimento da linguagem como tradição não resulta apenas da mediação entre intérpretes e contexto. A autossuficiência da hermenêutica gadameriana não permite que se identifique a ingerência dos modos de produção e das relações de poder sobre o processo de formação da consciência histórica. Os sistemas do trabalho e da dominação social submetem a linguagem aos



imperativos sistêmico-funcionais e interferem no processo de produção de sentido da tradição. Como crítica da ideologia, a experiência hermenêutica profunda analisa, sem subestimar, e critica os efeitos das forças não normativas que sequestram as estruturas linguísticas herdadas pela tradição. Contudo, Gadamer se defende da atribuição desse mal entendido, afirmando que

isso de modo algum significa [...] que a consciência articulada pela linguagem determina o ser material da práxis vital, mas apenas que não existe nenhuma realidade social com todas as suas pretensões reais que não se expresse numa consciência articulada pela linguagem. A realidade não se dá “às esconsas da linguagem”, mas às esconsas daqueles que pretendem compreender perfeitamente o mundo (ou não mais compreendê-lo), e se dá também na linguagem (GADAMER, 2007, p. 286).

Habermas critica Gadamer por hipostasiar idealisticamente a linguagem como sujeito da forma de vida e da tradição. Não é a “consciência linguisticamente articulada” que determina o “ser material da práxis vital”. Contra Gadamer, ele considera que “[...] o contexto objetivo do agir social não se esgota na dimensão do sentido suposto intersubjetivamente e transmitido simbolicamente”, porque “às costas da linguagem” a coação da natureza exterior (processos de disposição técnica) e da natureza interior (repressões das relações sociais de força) minam a liberdade e a igualdade da prática comunicativa cotidiana. Para Habermas, “o contexto objetivo, só a partir do qual podem ser compreendidas ações sociais, constitui-se sobretudo de linguagem, trabalho e dominação” (HABERMAS, 1987, p. 23). Essa constatação afeta o modo do compreender apresentado segundo a experiência da ontologia hermenêutica gadameriana, pois os sistemas do trabalho e da dominação relativizam a tradição e, conseqüentemente, sua autoridade aurática e preconceitos. A autonomia reivindicada pela ontologia hermenêutica assume a forma de uma “sociologia compreensiva” porque torna absoluta a experiência da tradição. A reabilitação profunda da experiência hermenêutica requer

[...] um sistema de referência que, por um lado, não oculta naturalisticamente a mediação simbólica do agir social sob um comportamento apenas controlado por sinais e estimulado por impulsos; e que, por outro lado, tampouco cai num idealismo da linguisticidade e sublima processos sociais à tradição cultural. Um tal sistema de referência não poderia mais deixar, de maneira indeterminada, a tradição como o abrangente, mas deveria tornar compreensível a tradição como tal e em suas relações para com outros momentos do contexto da vida social, para podermos indicar condições fora da tradição, sob as quais se alteram empiricamente regras transcendentais da concepção do mundo e do agir (HABERMAS, 1987, p. 23-24).



Conforme a interpretação de Habermas, Gadamer teria permanecido preso à diferença ontológica entre estruturas linguísticas do mundo (“Ser”) e as condições empíricas (“ente”) da existência (social). O evento da tradição depende das condições empíricas de constituição da historicidade. A tradição não é anterior e imune à mediação pela linguagem, pois esta lhe constitui originalmente. As condições empíricas determinam a transformação sócio-histórica das estruturas linguísticas. Portanto, como é possível afirmar que Habermas atribui um “falso poder à reflexão”? Passemos agora, então, à retomada da controvérsia hermenêutica no contexto do pós-secularismo.

3 A reconstrução da controvérsia no contexto do pós-secularismo

Dois anos antes de escrever a resenha *Sobre Verdade e Método, de Gadamer* (1967), Habermas publicou um ensaio de “caráter experimental” e “ocasional” intitulado *Progresso técnico e mundo da vida social* (1965). Nele, o filósofo de Starnberg afirma que, desde o século XIX, o discurso científico inscrevia-se na práxis da vida por duas vias: a da “[...] utilização da técnica de informações científicas [...]” e a dos “[...] processos de formação individual em ciência [...]”. Isso implicava em afirmar que “[...] a ciência retira sua força orientadora da ação através dos processos de formação que envolvem a biografia individual dos estudantes” (HABERMAS, 2014, p. 138). Nos dias atuais, no entanto, a transformação do saber em obra não se efetua mais no domínio privado da formação dos indivíduos. A transposição do discurso científico para a práxis da vida cotidiana pode ser cumprida “[...] apenas na esfera politicamente relevante da tradução dos saberes tecnicamente utilizáveis ao contexto de nosso mundo da vida” (HABERMAS, 2014, p. 138). A necessidade da tradução realiza-se, como vimos, na pretensão de universalidade da hermenêutica (HABERMAS, 1987, p. 36). Ora, sete anos antes de escrever *A pretensão de universalidade da hermenêutica* (1970), e dois anos antes de escrever *Progresso técnico e mundo da vida social* (1965), Habermas publicou o ensaio *Política cientificizada e opinião pública* (1963), cuja temática dialoga com o texto de 1965. A rigor, os textos da década de 1960 discutem o processo histórico que possibilitou à ciência tornar-se a principal força produtiva, constatando-se a influência que o discurso científico passara a exercer sobre a formação democrática da vontade, sua contribuição para o esvaziamento da esfera pública política e a afirmação de uma política cientificizada - a conhecida tese da tecnocracia.

Ao modelo tecnocrático, Habermas contrapõe o modelo pragmatista, que, sem criticar *a priori* a transposição dos saberes e práticas científicas para o domínio do mundo da vida



social, visa a “[...] uma tradução bem-sucedida das recomendações técnicas e estratégicas para a práxis [...]” (HABERMAS, 2014, p. 160), a partir da mediação da esfera pública política, cujo filtro institucional seleciona os discursos públicos dos quais as pretensões de validade, especialmente a correção normativa, sejam dignas de reivindicação de legitimidade por parte dos falantes. Fica evidente que Habermas antecipou bastante a crítica que, embora implícita ou indireta, dirigiria a Gadamer na resenha de 1967 e no texto de 1970, lançando mão de argumentos que perdurariam em suas reflexões posteriores.

O interesse em retomar esse debate consiste em reabilitá-lo a partir das próprias indicações implícitas na origem da entrevista de 2001. No contexto do pensamento pós-metafísico habermasiano, a retomada do debate acerca da pretensão de universalidade da hermenêutica pode contribuir para o esclarecimento do sentido do conceito de tradução utilizado por Habermas quando se refere aos equivalentes semânticos (intuições morais) dos conteúdos religiosos. Ao direito dos preconceitos documentados pela tradição (Gadamer) deveria ser oposto o direito ao uso público da razão (Habermas). A via da tradução semântica dos conteúdos religiosos permite que a autoridade da tradição seja reconstruída reflexivamente do ponto de vista pragmático, submetendo as pretensões de validade do discurso religioso ao escrutínio do discurso público. Habermas contrapõe-se à perigosa pretensão de superioridade da tradição e aos preconceitos que a atualizam no curso efetivo da história.

A proposta habermasiana da tradução institucional de argumentos religiosos, baseados em razões não públicas e pretensões normativas em sua apresentação na esfera pública, representa o reconhecimento de uma exigência epistêmica relacionada à preservação da neutralidade ética do processo de legitimação de normas universalizáveis no *ethos* democrático liberal. Embora a cláusula de tradução institucional não impeça estritamente a introdução de razões não públicas nos debates políticos situados na esfera pública informal, a pretensão de validade normativa de argumentos religiosos, apresentados por cidadãos religiosos particulares ou comunidades de fé organizadas, requer a imediata transposição epistêmica dos seus conteúdos semânticos quando adentram na esfera pública formal, na medida em que representam interesses não generalizáveis daqueles grupos, demandando expectativas de comportamentos juridicamente vinculativas. Nesse sentido, Habermas assume uma posição “inclusivista fraca” quanto à questão da introdução de argumentos religiosos no discurso político da esfera pública.

Do ponto de vista do uso público da razão, o recurso às razões não públicas na esfera pública informal é possível se, e somente se, os argumentos que portam essas razões não



pretendam justificar a criação de dispositivos legais que impliquem qualquer tipo de discriminação ou concessão de vantagens às comunidades de fé, relacionadas ao bem-estar material ou privilégios. Os cidadãos religiosos que defendem a introdução das razões não públicas no debate democrático, com repercussão no âmbito legislativo, devem estar aptos, ou melhor, dispostos a demonstrar publicamente por que medidas legais nelas baseadas seriam igualmente boas para cidadãos seculares (ateus e agnósticos) e outros cidadãos religiosos pertencentes a diferentes confissões e a minorias religiosas. A “força não coercitiva” das pretensões de validade normativas, resgatadas pelo discurso prático, deve seu “poder de coerção” aos “melhores argumentos” baseados em razões públicas, quer dizer, ao potencial epistêmico do conteúdo normativo universalizável incorporado pelas pretensões de validade. A “força do melhor argumento” pode ser igualmente compreendida como a força do argumento livre da influência ou da ausência da retórica no discurso prático.

Há uma incompatibilidade entre retórica e argumentação. Com suta teoria da competência comunicativa e da pragmática formal, Habermas blinda a argumentação de todos os motivos exteriores à força de seus próprios pressupostos. Nas palavras de Victor Ferry, “it seems that the idea of ‘the force of the better argument’ relies on a dissociation between a ‘force’ that is acceptable and a ‘force’ that is not” (FERRY, 2012, p. 145), demarcando uma clara diferença e oposição entre convencer e persuadir, quer dizer, entre a força para convencer racionalmente qualquer ser racional e a força para persuadir qualquer audiência num determinado contexto. A “força do melhor argumento” procura imprimir a autoridade epistêmica das “boas razões” nas pretensões de validade que se tornaram problemáticas. Trata-se da “força da razão pública” institucionalizada ao nível do discurso, a qual é realizada na situação ideal de fala e realizada na simetria entre aqueles que argumentam durante a troca de papéis entre falantes e ouvintes.

A despeito do caráter contrafactual da compreensão habermasiana de comunicação, o *design* da deliberação na situação ideal de fala possibilita às pretensões de validade tornarem-se inteligíveis, acessíveis e aceitáveis na esfera pública. Quando as pessoas deliberam na esfera pública, elas estão “à procura de razões” para justificar as tomadas de decisão em face de situações problemáticas que requerem algum tipo de ação racional como resposta, legitimar normas cuja pretensão de validade normativa se tornaram problemáticas ou ensejar a autoapresentação sincera de si mesmas. Nesses casos, conforme o conceito de racionalidade comunicativa, a ação racional é definida nos termos das “boas razões” que alguém pode “dispor” para justificar esse tipo de ação. As “boas razões” constituem a base epistêmica para



a avaliação da racionalidade da ação social. Para tanto, o processo de argumentação pública deve ser conduzido pelas regras da pragmática formal, entre elas a regra da liberdade e simetria entre aqueles que argumentam. Tais regras visam garantir a conformidade com a “força do melhor argumento” (HABERMAS, 2012, p. 147).

A tentativa de Habermas em responder à questão proposta por Borradori acerca dos termos em que o diálogo intercultural pode realizar-se de modo adequado, quer dizer, a partir da interpretação dos conteúdos semânticos que delimitam as fronteiras entre as diferentes culturas, sob a forma de uma “tradução como ‘fusão de horizontes’”, particularmente no caso dos conteúdos éticos das pretensões de validade inspirados nas tradições religiosas, expõe-se, contudo, a “armadilhas hermenêuticas” e severas críticas do ponto de vista da relação entre compreensão, autoridade, tradição e preconceitos. Ao reconhecer *a priori* a autoridade da tradição e reivindicar seu poder de autocrítica, Habermas critica Gadamer, como já apontado, por adotar uma posição conservadora no que tange à possibilidade da crítica aos preconceitos que constituem a tradição. Em relação a isso, convém lembrar uma advertência de Robert Audi quanto à confiança nas razões não públicas emanadas das fontes de autoridade e tradição religiosas (AUDI, 2000, p. 101-102). Tal confiança encontra-se fundada na posse de verdades infalíveis porquanto baseadas na autoridade suprema de escrituras, tradições, autoridades não escriturais, experiências religiosas e da teologia natural. Embora haja alguma concordância entre Gadamer e Habermas quanto ao fato de que “todas as interpretações são traduções *in nuce*” (HABERMAS, 2004, p. 49), no caso da cláusula de tradução institucional dos potenciais semânticos dos conteúdos religiosos, a tradição, a autoridade e os preconceitos da religião devem submeter-se à certificação epistêmica dos conteúdos semânticos com pretensões normativamente universalizáveis mediante o uso público da razão.

A “tradução como ‘fusão de horizontes’” possui um sentido diverso daquele pensado por Habermas, quando este afirma que as dificuldades de entendimento devem ser transpostas a partir da ampliação e conciliação entre as “perspectivas originais” de cada intérprete, do “interlocutor” e do “ouvinte”, isto é, entre aqueles que trocam de papéis assim que aprendem a dominar o sistema de pronomes pessoais e a interagir a partir da perspectiva da primeira e segunda pessoa. Embora ele mencione a expressão “fusão de horizontes” em sua resposta, a põe entre “aspas”, o que significa dizer que não se trata do significado corrente que a expressão possui na hermenêutica gadameriana. Em sociedades pós-seculares, a dificuldade de entendimento, incluindo a distorção da prática comunicativa cotidiana, e a tensão sociopolítica e cultural existente entre cidadãos religiosos e seculares, podem ser explicadas pela dissonância



cognitiva gerada pelas doutrinas abrangentes (religiosas, filosóficas e morais, etc.), que apresentam uma imagem de mundo e integram o processo de formação da identidade do eu e da identidade coletiva. A oposição entre cidadãos religiosos e cidadãos seculares frequentemente assume a forma de conflitos entre imagens de mundo dicotômicas e inconciliáveis, que encontram repercussão nas controvérsias sobre “questões de ‘vida boa’” e “questões de justiça”. Tal oposição apropria-se da linguagem e da prática comunicativa cotidiana enquanto meios simbólicos para a expressão de conflitos sociais, os quais, em inúmeras ocasiões, agudizam-se na facticidade da violência.

No que respeita às imagens de mundo dissonantes e irreconciliáveis, a troca de argumentos representa o gradiente das controvérsias públicas que opõem cidadãos religiosos e cidadãos seculares. Ambos os lados defendem, reprovam ou permitem condutas humanas com base em argumentos religiosos e seculares, julgando quais pretensões normativas possuem potencialmente conteúdos moralmente universalizáveis. Michael J. Perry cita as legislações que proíbem ou recriminam eticamente, respectivamente, o aborto e a homoafetividade enquanto escolhas de condutas políticas, “justificáveis” com base em argumentos religiosos que identificam tais práticas como imorais (PERRY, 1996, 1422-1423). Um argumento religioso, explica o autor, consiste no recurso a crenças religiosas para justificar a permissão ou proibição de certas práticas e condutas. Um argumento religioso reivindica a verdade de uma crença religiosa. Tal crença ou conjunto de crenças constitui suas premissas básicas (PERRY, 1996, p. 1423). As crenças podem ser classificadas em religiosas e não religiosas. Uma crença religiosa, por exemplo, é aquela que afirma a existência de Deus, isto é, “[...] ‘God’ in the sense of a transcendent reality that is the source, the ground, and the end of everything else – or a belief about the nature, the activity, or the will of God” (PERRY, 1996, p. 1423). Uma crença pode ser não religiosa em dois sentidos: na medida em que nega a existência de Deus, de um lado, ou afirma a não existência de Deus e/ou a existência de algo diferente dele – natureza, atividade, vontade, etc., de outro. No primeiro caso, trata-se de uma crença não religiosa ateuista, no segundo, de uma crença não religiosa secular.

A partir dos sentidos da crença não religiosa, Perry afirma que se pode falar ainda em argumentos ateuistas e seculares. Argumentos ateuistas dependem da crença de que Deus não existe. Argumentos seculares dependem de crenças seculares (PERRY, 1996, p. 1423). No caso do cidadão agnóstico, isto é, aquele que não possui pressuposições epistêmicas seguras para afirmar ou negar a existência de Deus, apenas argumentos seculares lhe parecem persuasivamente verdadeiros e/ou razoáveis. Essa oposição entre argumentos na esfera pública



serve também para identificar formas de vida, demarcar fronteiras culturais, expor preconceitos, exhibir diferenças semânticas e, por vezes, externar a intolerância entre grupos hegemônicos e minorias religiosas. Todavia, a afirmação de Perry de que os argumentos religiosos pressupõem a verdade de crenças religiosas (PERRY, 1996, p. 1423) não responde de onde provém a autoridade (epistêmica) desses argumentos. Conforme Julien Winandy, resumindo a compreensão Robert Audi, pode-se falar em cinco fontes da autoridade religiosa, que nutrem os argumentos religiosos da sua “substância ética”: 1) escrituras, 2) autoridades não escriturais, 3) tradição, 4) experiências religiosas e 5) teologia natural (WINANDY, 2015, p. 840). Diferentes fontes de autoridade religiosa implicam em diferentes tipos de obrigações relacionadas a conteúdos religiosos, podendo, inclusive, haver conflito entre obrigações oriundas de fontes de autoridade diferentes, dada a eventual incompatibilidade entre elas, o que eleva o potencial de tensão e conflito normativo entre essas fontes. E na medida em que algumas obrigações religiosas podem ser mais fortes do que outras em virtude da fonte da autoridade original, causando situações de conflito normativo entre as autoridades das crenças, Winandy propõe que as pessoas sejam capazes de “[...] discernir as verdades morais independentemente das fontes religiosas de autoridade” (WINANDY, 2015, p. 840). E ainda: “If religious sources yield different obligations, secular methods of reasoning may help to determine which religious claims are actually true” (WINANDY, 2015, p. 840).

Embora os preconceitos, a autoridade, a tradição e a fusão de horizontes representem conceitos centrais da ontologia hermenêutica gadameriana, integrantes da experiência da compreensão prático-vital da historicidade, o uso público da razão prática rechaça o recurso ao preconceito, à tradição e à autoridade enquanto elementos estranhos à “força do melhor argumento”. A única autoridade admissível seria a “autoridade epistêmica” das “boas razões”. Portanto, a referência a Gadamer na resposta a Borradori é, no mínimo, peculiar, pois a ontologia hermenêutica compromete o pressuposto da neutralidade procedimental da tradução dos potenciais semânticos dos conteúdos religiosos enquanto recurso motivacional requerido para a reprodução da solidariedade civil entre cidadãos religiosos e cidadãos seculares. As premissas do pensamento pós-metafísico, particularmente o agnosticismo metodológico, posicionam-se enquanto “muros epistêmicos de contenção” em relação ao “autoritarismo epistêmico” da ciência e da religião. Essa questão não será abordada do ponto de vista do discurso científico, mas o discurso religioso não deve ser tratado *a priori* como uma questão privada. Quando ele reivindica a autoridade para tratar de questões de justiça, compreendendo-as a partir de orientações substantivas de “vida boa”, há grande chance de o discurso religioso



tornar-se epistemologicamente autoritário. Maeve Cooke denomina de “autoritarismo epistemológico” a reivindicação por parte de certos indivíduos ou grupos de um acesso privilegiado à verdade:

In my terminology, as mentioned earlier, arguments and reasons are open to the objection that they are epistemologically authoritarian when they claim privileged access to truth or validity; authoritarianism of this sort is typically connected with appeal to an absolute, final truth that is deemed to be attainable by human beings (COOKE, 2017, p. 446).

Não se trata de rechaçar de antemão as contribuições das pretensões de validade dos discursos religiosos, mas sim de submetê-las ao escrutínio do uso público da razão, sob a forma de uma tradução secular dos conteúdos semânticos da religião, de modo a verificar sua compatibilidade com a razão prática situada. A *translation proviso* de Habermas é o “filtro institucional” que garante os requisitos da inteligibilidade, acessibilidade e aceitabilidade das pretensões de verdade que incorporam os argumentos e as razões apresentados pelo discurso religioso nas controvérsias públicas que opõem questões de “vida boa” e questões de justiça. Tais requisitos podem ser assim traduzidos: *inteligibilidade* significa que argumentos e razões devem ser compreensíveis para qualquer pessoa que habita um horizonte avaliativo coletivamente compartilhado; *acessibilidade* implica na abertura ao debate irrestrito em processos públicos de deliberação; *aceitabilidade*, que pressupõe os dois requisitos anteriores, remete à compreensão geral de que argumentos e razões aceitáveis não são “autoritários” no sentido acima indicado por Cooke, quando reivindicam acesso privilegiado à verdade ou validade e apelam a uma verdade absoluta e final.

A exigência de que os argumentos religiosos sejam transpostos para uma linguagem secular, por meio de processos cooperativos de tradução realizados pelos cidadãos, estabelece que a reflexividade e a autocrítica das crenças e práticas religiosas não ocorrem de maneira espontânea ou ingênua no interior dessas tradições. A “cláusula da tradução” é o mecanismo de aprendizagem sociocultural e complementar que permite aos cidadãos religiosos e seculares atualizar a reflexividade e o criticismo da autocompreensão normativa da pluralidade das formas de vida que compõem o *ethos* democrático liberal. Esse limite é o que Habermas chama de “núcleo opaco da fé”, resistente à tradução e fonte da autoridade. Nesse sentido, é possível afirmar que Habermas considera os conceitos autoridade e autoritarismo, no âmbito religioso, quase como sinônimos. A autoridade das crenças e das práticas religiosas embutida nas



pretensões de validade de tradições confessionais são dogmáticas e gozam de uma “autoridade autoritária”. Cooke comenta:

Habermas holds that public deliberation demands thoroughgoing reflexivity, at least in the institutionalized democratic public sphere, in which decisions are made on laws, ordinances and public policies. This is why he permits only *secularized translation* of religious validity claims to pass over the threshold from the informal to the institutionalized public sphere (COOKE, 2017, p. 445).

É com base no autoritarismo epistemológico - isto é, a “[...] postura perniciosa no domínio da verdade e justificação em que certos indivíduos e grupos estabelecem a si mesmos enquanto autoridades inquestionáveis”, nos termos de Cooke, que Habermas justifica sua desconfiança para com a autoridade intrinsecamente autoritária da religião institucionalizada. Ao mesmo tempo, ele não recusa os potenciais de sentido não exauridos inscritos nos conteúdos semânticos do discurso religioso, particularmente das grandes religiões universais. Se for possível compreender as religiões como línguas, torna-se razoável afirmar, com Habermas, que “[...] nós nos apropriamos de línguas estrangeiras por meio de traduções” (HABERMAS, 2009, p. 227). E como ele convenientemente nos lembra,

traduções só são necessárias em situações em que o entendimento está perturbado. Por outro lado, há dificuldades de entendimento na própria língua. Uma comunicação realiza-se segundo regras que os participantes do diálogo envolvidos dominam; essas regras não possibilitam, porém, apenas o consenso, elas também encerram a possibilidade de afastar situações de perturbação do entendimento. Falar um com o outro significa as duas coisas: efetivamente entender-se e pode se fazer compreensível no caso dado. O papel do parceiro de diálogo também contém virtualmente o papel dos intérpretes, isto é, daqueles que não se movimentam apenas em uma língua. O papel do intérprete não é por princípio diverso do trabalho do tradutor simultâneo. A tradução é apenas a variante extrema de uma competência, à qual todo diálogo normal precisa se entregar (HABERMAS, 2009, p. 227).

A passagem em destaque pertence ao texto *Sobre a problemática da compreensão de sentido nas ciências empírico-analíticas do agir* (1967) e se articula, sem grandes dificuldades, ao contexto da entrevista, à colocação do problema da inter-relação entre a tradução e a busca de uma linguagem comum e a adequação do modelo do diálogo às trocas interculturais diante do desafio da institucionalização da solidariedade entre culturas. O recurso à tradição, o vínculo entre autoridade e preconceitos, a proximidade entre a coação e a violência, a ininteligibilidade, a inacessibilidade e a inaceitabilidade das pretensões de validade, a assimetria, entendida como



violação da igualdade e liberdade dos indivíduos nas relações dialógicas e processos de deliberação pública, e assim por diante, constituem exemplos de situações marcadas por distorções da/na prática comunicativa cotidiana.

Tradição, preconceitos e autoridade integram a experiência hermenêutica da compreensão das formas de vida. A linguagem é o *medium* pelo qual a experiência hermenêutica processa o entendimento não problemático do mundo da vida, inicialmente sob a forma do diálogo ingênuo, como realização vital. Formas de vida são institucionalizadas por meio do desempenho dos seus respectivos jogos de linguagem. A compreensão da identidade sociocultural dos *ethes* originados a partir ou sob a influência de imagens de mundo religiosas permanece devedora da atualização histórico-efetiva da tradição. A linguagem encarrega-se dessa tarefa na medida em que atualiza a autoridade das fontes dos dogmas e das ortodoxias constituinte dessas formas de vida no cotidiano da prática comunicativa intersubjetiva.

O “inclusivismo fraco” adotado por Habermas quanto ao recurso às razões não públicas nos debates políticos e a adoção da cláusula de tradução institucional representam uma estratégia epistêmica para a reabilitação do liberalismo político, em virtude de suas consequências morais restritivas (neutralidade ética estrita), evitando, assim, que os cidadãos religiosos sejam vistos como cidadãos de “segunda categoria”, isto é, incapazes de alcançar “boas razões” por meio do uso público da razão nos debates públicos sobre temas controversos. Apesar de divergir da posição assumida por Audi quanto à inclusão de argumentos religiosos na esfera pública, é razoável pensar que Habermas endosse, perspectivamente, as críticas por ele dirigidas ao uso indiscriminado das razões não públicas no debate político, especialmente se levarmos em consideração as críticas sumarizadas por Winandy e sua conclusão de que, devido ao papel fundamental desempenhado pelas razões religiosas, o potencial de conflito é muito maior nesse aspecto do que em outras controvérsias morais ou éticas (WINANDY, 2015, p. 842). Assim, o requerimento da *translation proviso* sugere que Habermas, a despeito do seu “inclusivismo fraco”, tende a ver razões e argumentos religiosos, como a firma Cooke, “intrinsically authoritarian, at least in the final instance. This is evident in his characterization of religious convictions as ultimately appealing to a ‘dogmatic authority’” (COOKE, 2017, p. 446).

Essas considerações indicam que a autoridade não pode ser aprioristicamente assimilada à experiência hermenêutica profunda da compreensão do diálogo entre cidadãos religiosos e seculares. Em outras palavras, apesar de admitir que processos de aprendizagem sociocultural possam implicar em mudanças de mentalidade (pressuposições cognitivas) tanto de cidadãos



religiosos quanto de cidadãos seculares, a adoção da perspectiva do sistema de pronomes pessoais (“primeira”, “segunda” e “terceira pessoas”), a ampliação do *moral point of view*, e o recurso à “autoridade epistêmica”, constituem pressupostos da autocompreensão normativa de uma forma de vida que institucionaliza o “uso público da razão” na cotidianidade da prática do discurso público. A compreensão reconstrutiva da tradição deve esclarecer o contexto em que um preconceito foi incorporado à autoridade da tradição, modificando a compreensão de uma situação¹² na qual a autoridade dogmática e as relações de poder solidificaram possíveis preconceitos ilegítimos. Portanto, na medida em que realiza a tarefa de “filtro institucional” das razões não públicas embutidas nos argumentos religiosos, a *translation proviso* habermasiana, resguardaria, em princípio, a esfera pública contra a influência autoritária de dogmas e preconceitos perniciosos ao debate político sobre temas controversos que envolvem a “vida boa” e a exigência de justiça.

4 Considerações finais

Malgrado a diferença entre as temáticas abordadas, existem semelhanças na colocação do problema da tradução nos textos de 1963 e 1967¹³ e a questão do papel da religião na esfera pública nas sociedades pós-seculares. Naqueles textos se discute a tradução de informações científicas para a resposta a questões práticas que dão prosseguimento ao processo de racionalização do mundo da vida. O estabelecimento da prática comunicativa cotidiana, seja entre cientistas e políticos, seja entre clérigos e/ou outras autoridades religiosas, cidadãos religiosos, cidadãos seculares e não crentes, nos termos da situação ideal de fala, representa aquilo que Habermas denomina de “[...] zona crítica da tradução de questões práticas para problemas formulados cientificamente, bem como da tradução das informações científicas para a resposta de questões práticas” (HABERMAS, 2014, p. 163).

¹² A proposta de um “contexto de tradução” exemplifica como é possível reconstruir criticamente o processo de institucionalização da inclusão de razões não públicas no debate político, definindo os elementos que compõem a situação modificada da compreensão e assimilação dos potenciais semânticos disponíveis nas pretensões de validade dos discursos religiosos, descrevendo o funcionamento desse mecanismo de autocertificação da qualidade epistêmica das razões apresentadas na esfera pública. A proposição de um “contexto de tradução” inspira-se nos elementos teóricos fornecidos pelo “contexto de justiça”, de Rainer Forst, e procura sanar alguns dos *déficits* estruturais e conceituais identificados na *translation proviso* habermasiana.

¹³ A construção da hipótese teórica sobre a proposição de um modelo inicial de tradução, presente nos textos da década de 1960, justifica a menção a determinadas passagens nas considerações finais, com o intuito de apresentar uma avaliação inicial e algumas questões sobre o potencial heurístico da hipótese aventada.

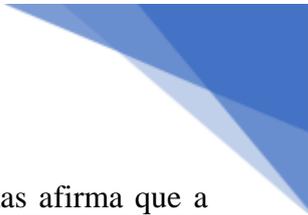


A partir de um exemplo de pesquisa sistemática da época, Habermas sugere um roteiro para o “processo de tradução” composto pelos seguintes “elementos”: 1) a identificação ou formulação rigorosa e definição bem-sucedida de um problema (situação problemática); 2) a necessidade prática formulada; 3) a rede de discussão racional (institucional); 4) a continuidade da comunicação até a solução teórica e sua aplicação prática em face do problema; 5) os objetivos (interesses); 6) o sistema de valores de referência que orienta a pré-compreensão do problema. Habermas descreve o “processo de tradução” nos seguintes termos:

Por certo, até esse ponto da solução do problema e da articulação das necessidades só se conclui metade do processo de tradução; a solução tecnicamente adequada de uma situação problemática a ser levada à consciência com precisão deve, por sua vez, ser retraduzida para o contexto geral da situação histórica na qual possui consequências práticas. A avaliação dos sistemas produzidos e das estratégias aperfeiçoadas requer, finalmente, a mesma forma de interpretação de um contexto de ação concreto, com o qual se iniciou o processo de tradução na pré-compreensão da questão prática inicial. Esse processo de tradução, que se desenvolve entre políticos demandantes e os especialistas dos projetos científicos implicados, tem sido também amplamente institucionalizado (HABERMAS, 2014, p. 165).

Ensaiado no texto de 1963, o diálogo entre ciência, política e práxis comunicativa cotidiana reprodutora do mundo da vida social apresenta um “esboço” para a dialética entre religião, política e racionalização das imagens de mundo, para a dialética entre “fé e saber” e para a “dialética da secularização”. Os elementos hermenêuticos e conceituais disponíveis sugerem a analogia entre os “modelos de tradução”. Se a dialética particular da transposição do discurso científico em práxis política cabe às “[...] burocracias de direção para a pesquisa e o desenvolvimento de institutos de assessoramento científico” (HABERMAS, 2014, p. 165), ligados à esfera governamental, vale dizer, a forma contemporânea dos conselhos para o desenvolvimento científico nacional, das agências científicas e das fundações de amparo à pesquisa e desenvolvimento científico, que elaboram e subsidiam financeiramente as políticas públicas de promoção da pesquisa científica, então, qual seria o *design* institucional requerido pela exigência da *translation proviso* dos potenciais semânticos inscritos nas pretensões de validade do discurso religioso?¹⁴

¹⁴ A esse respeito, tem-se refletido sobre a importância da pesquisa social empírica na Teoria Crítica, do potencial sacionormativo e da crítica imanente da práxis social deliberativa, corporificada no esboço da proposta de um *design* institucional do Observatório da Laicidade, Solidariedade Civil e Tolerância no Pós-Secularismo, que seja igualmente capaz de promover publicamente a autocompreensão normativa das formas de vida pós-secular e a reprodução da virtude política da solidariedade civil entre cidadãos religiosos e seculares, incorporando os pressupostos normativos do construtivismo social a esse modelo institucional sacionormativo. Essa intuição deve



Em *A pretensão de universalidade da hermenêutica* (1970), Habermas afirma que a consciência hermenêutica é desafiada à “[...] tradução de informações, ricas de consequências, para a linguagem do mundo da vida” (HABERMAS, 1987, p. 36). Esse é apenas um dos aspectos que tornam a experiência hermenêutica valiosa para a compreensão das ciências e a interpretação dos seus resultados (HABERMAS, 1987, p. 34-36). O interesse cognitivo da hermenêutica confronta as instituições sociais existentes e sua autocompreensão com as técnicas utilizadas e disponíveis. Tal interesse assume a forma da crítica da ideologia e reivindica a reorientação das necessidades sociais e das finalidades esclarecidas (HABERMAS, 1987, p. 36). A dialética entre o modo de esclarecimento e a forma de autoconsciência da situação concreta vincula-se à continuidade histórica da tradição, aos interesses sociais e à disponibilidade e utilização do saber técnico. As possibilidades imanentes e as consequências objetivas da pesquisa e da formação científica integram a dialética pela qual os atores políticos são esclarecidos quanto à

[...] autocompreensão de seus interesses e objetivos tradicionalmente determinados em relação às potencialidades sociais de saber e poder técnicos atuais; *simultaneamente*, à luz das necessidades assim articuladas e reinterpretadas, ela tem de colocar os atores em condição de julgar praticamente em que direção pretendem desenvolver seu saber e poder técnicos no futuro. Essa discussão se move irrevogavelmente dentro desse círculo: apenas na medida em que orientamos nossa vontade historicamente determinada com o conhecimento das possibilidades técnicas em uma situação dada, podemos também saber, inversamente, em que direção pretendemos expandir nossas possibilidades técnicas no futuro (HABERMAS, 2014, p. 168).

Quanto a isso, o leitor de *Fé e Saber* (2001) recordará que Habermas encerra o texto tratando do potencial da engenharia genética. Ele utiliza a controvérsia sobre o uso de embriões humanos para falar da liberdade, do reconhecimento e da solidariedade. Retomando Gênesis I, 27 - “Deus criou o homem à sua imagem, à imagem de Deus ele o criou” -, Habermas afirma que a compreensão da dignidade do homem não depende estritamente da concessão da liberdade a Adão e Eva. Mas porque Deus é amor, ser criado à imagem Dele implica em compreender que o amor não existe sem o reconhecimento do outro. O reconhecimento mútuo requer a liberdade. E a liberdade confirma o reconhecimento recíproco. A manipulação dos cromossomos dos pais de uma criança a ser gerada *in vitro* implicaria *a priori* na transgressão

sua inspiração às práticas institucionais do Observatório da Laicidade na Educação - OLÉ, da Universidade Federal Fluminense - UFF.



do reconhecimento da autonomia desse outro por-vir-a-ser: “O primeiro homem a determinar um outro em seu ser-assim natural, *a seu bel-prazer*, não destruiria aquelas mesmas liberdades que existem entre iguais para, assim, assegurar a sua diferença?” (HABERMAS, 2013a, p. 26). Apenas na reciprocidade livre se afirma a doação de Deus. O outro é igualmente representado como criatura. A criação à imagem de Deus expressa uma intuição que diz algo àqueles que não estão em sintonia com a religião: a diferença ontológica entre criador e criatura não anula a autodeterminação do ser humano criado à imagem e semelhança. O ato da criação dos homens liberta a obrigação pela liberdade. A apropriação não hostil de intuições e emoções morais realiza-se sob a forma de uma tradução secularizada não aniquiladora dos potenciais semânticos confinados na linguagem religiosa. A tradução como “formulação de resgate” dirige-se àquilo que quase se perdeu, mas do qual se sente falta: a solidariedade civil. Nas palavras de Habermas, “uma secularização não aniquiladora se realiza no modo da tradução” (HABERMAS, 2013a, p. 24). A tradução é, simultaneamente, mecanismo e resultado de processos de aprendizagem sociocultural entre cidadãos religiosos e seculares.

Nesse sentido, o problema com a proposição do conceito de tradução como “fusão de horizontes” é que a experiência hermenêutica de matriz gadameriana apenas explícita, sem criticar e dissolver, o núcleo dogmático das interpretações históricas tradicionais (HABERMAS, 2014, p. 169). Em outras palavras, a dimensão da crítica incorporada *a priori* nos preconceitos da autoridade da tradição constitui um obstáculo imaneente aos processos de aprendizagem sociocultural, especialmente na dimensão prática, pois o uso público da razão ver-se-ia obrigado a reconhecer *a fortiori* a legitimidade dos preconceitos que constituem tal autoridade. Se na hermenêutica gadameriana a tradição e a razão são fusionadas no *a priori* da autoridade, no uso público da razão a tradição e a razão são contrapostas *a posteriori* mediante o debate público esclarecido pela “força não coerciva” do melhor argumento. Gadamer concorda com Habermas sobre a ideia de que a hermenêutica filosófica é um “[...] saber reflexivo crítico [...]” (GADAMER, 2007, p. 296), porém permanece entre eles o desacordo quanto à “compreensão da crítica”, apesar do acordo quanto à importância da comunidade de diálogo ou comunidade real de comunicação para a realização da vida social, pois a especialização e o pronunciamento esotérico da ciência moderna e a crítica à mistificação da metodologia e às instituições do poder e da administração pública regidas pela engenharia social não se encontram fora do alcance do “[...] *medium* universal da razão (e da desrazão) prática” (GADAMER, 2007, p. 297).



Se a resposta ao problema da tradução do conhecimento tecnicamente utilizável na consciência prática de um mundo da vida social (HABERMAS, 2014, p. 136) permanece problemática, as dificuldades encontradas por Habermas nessa situação podem ser reformuladas em termos equivalentes ao problema da tradução dos potenciais semânticos das pretensões de validade dos conteúdos religiosos: 1) qual o papel dos líderes religiosos no processo de tradução dos potenciais semânticos das pretensões de validade religiosa?; 2) há instituições capazes de promover a discussão pública entre cidadãos religiosos e seculares?; 3) em que termos uma sociedade pós-secular pode constituir-se enquanto sociedade emancipada?; 4) como o *déficit* institucional da esfera pública afeta a tradução dos potenciais semânticos?; 5) quais são os pressupostos para uma assimilação epistêmica não formalista do núcleo das *intuições morais* – “igual respeito por qualquer um, a mesma consideração para com a integridade de qualquer pessoa necessitada de proteção e para com a intersubjetividade vulnerável de todas as formas de existência”? (HABERMAS, 1993, p. 31); 6) a tradução esclarecida pelo debate público pode ser considerada um mecanismo de aprendizagem pós-secular? Caberia ainda indagar: de que modo a dialética entre política, religião e práxis comunicativa cotidiana contribui para a continuidade do processo de secularização numa era pós-secular? As dificuldades impostas por essas questões são suficientes para rechaçar o otimismo ingênuo que antecipa respostas afirmativas sobre a possibilidade da *translation proviso*. Tudo leva a crer, porém, que o uso público da razão atualiza a experiência hermenêutica profunda da compreensão de sentido no contexto do pensamento pós-metafísico. Afinal, reflexão e práxis permanecem integradas na tarefa de compreensão da época.

Referências

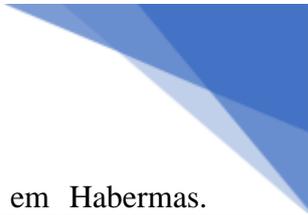
AUDI, Robert. *Religious Commitment and Secular Reason*. Cambridge: Cambridge University Press, 2000.

BAYNES, Kenneth. *Habermas*. New York: Routledge, 2016. (E-book).

BORRADORI, Giovanna (Org.). *Filosofia em tempo de terror: diálogos com Jürgen Habermas e Jacques Derrida*. Tradução de Roberto Muggiati. Rio de Janeiro: Zahar, 2004.

COOKE, Maeve. 2017. Unintelligible! Inaccessible! Unacceptable! Are religious truth claims a problem for liberal democracies? *Philosophy and Social Criticism*, 43(4-5), 442-452.

FERRY, Victor. 2012. What is Habermas’s “better argument” good for? *Argumentation and Advocacy*, 49(2), 144-147.



FREIRE, Wesley Fernandes A. 2017. Sobre o conceito de tolerância em Habermas. *Aufklärung: Revista de Filosofia*, 2017, v. 4, p. 61-86.

GADAMER, H.-G. *Verdade e Método II: complementos e índice*. 3. ed. Tradução de Enio Paulo Giachini. Petrópolis: Vozes; Bragança Paulista: Universitária São Francisco, 2007.

GADAMER, H.-G. *Verdade e Método I. Traços fundamentais de uma hermenêutica filosófica*. Tradução de Flávio Paulo Meurer. 11. ed. Petrópolis: Vozes; Bragança Paulista: Universitária São Francisco, 2011.

HABERMAS, Jürgen. *Dialética e Hermenêutica. Para a crítica da hermenêutica de Gadamer*. Tradução de Álvaro L. M. Valls. Porto Alegre: L&PM, 1987.

HABERMAS, Jürgen. *Passado como futuro*. Tradução de Flávio Beno Siebeneichler. Rio de Janeiro: Tempo Brasileiro, 1993.

HABERMAS, Jürgen. Fundamentalismo e terror - Um diálogo com Jürgen Habermas. In: BORRADORI, Giovanna (Org.). *Filosofia em tempo de terror: diálogos com Jürgen Habermas e Jacques Derrida*. Tradução de Roberto Muggiati. Rio de Janeiro: Zahar, 2004. p. 37-55.

HABERMAS, Jürgen. *Entre Naturalismo e Religião: estudos filosóficos*. Tradução de Flávio Beno Siebeneichler. Rio de Janeiro: Tempo Brasileiro, 2007.

HABERMAS, Jürgen. *A lógica das ciências sociais*. Tradução de Marco Antônio Casanova. Petrópolis: Vozes, 2009.

HABERMAS, Jürgen. *Nachmetaphysisches Denken II: Aufsätze und Repliken*. Frankfurt am Main: Suhrkamp, 2012. p. 54-76.

HABERMAS, Jürgen. *Fé e Saber*. Tradução de Fernando Costa Mattos. São Paulo: Unesp, 2013a.

HABERMAS, Jürgen. Reply to my critics. In: CALHOUM, Craig; MENDIETA, Eduardo; VANANTWERPEN. *Habermas and Religion*. Cambridge: Polity Press, 2013b. (E-book).

HABERMAS, Jürgen. Política científicizada e opinião pública. In: HABERMAS, Jürgen. *Técnica e Ciência como "ideologia"*. Tradução de Felipe Gonçalves da Silva. São Paulo: Unesp, 2014. p. 151-176.

MADISON, G. B. Critical Theory and Hermeneutics: Some Outstanding Issues in the Debate. In: HAHN, Lewis E. (Ed.). *Perspectives on Habermas*. Chicago: Open Court, 2000. 463-485.

PALMER, Richard E. Habermas versus Gadamer? Some Remarks. In: HAHN, Lewis E. (Ed.). *Perspectives on Habermas*. Chicago: Open Court, 2000. 487-500.

PERRY, Michael J. 1996. Religious arguments in public political debate. *Loyola of Los Angeles Law Review*, n. 29, 1421-1458.



WINANDY, Julien. 2015. “Religious citizens” in Post-secular democracies: A critical assessment of the debate on the use of religious argument in public discourse. *Philosophy and Social Criticism*, 41(8), 837-852.

Recebido: 29-06-2020

Aceito: 04-08-2020