

Constitucionalismo e hermenêutica crítica da consciência histórica

Ricoeur, leitor de Gadamer

ERNANE SALLES DA COSTA JUNIOR

Resumo: O artigo visa reconstruir o diálogo entre Gadamer e Ricoeur com o objetivo de se pensar uma hermenêutica crítica da consciência histórica mediante a qual o constitucionalismo democrático opera. Primeiramente, são reconstruídas as categorias da finitude, da historicidade e da tradição no pensamento de Gadamer. Em seguida, essas categorias são analisadas à luz de Ricoeur, que busca oferecer uma complementação à teoria gadameriana por meio da inserção das expectativas do futuro no jogo de tensão entre passado e presente, de modo a abrir criticamente a tradição. Por fim, conclui-se que essa hermenêutica crítica da consciência histórica possibilita pensar a tradição constitucional como espaço de experiência e de disputa, lugar de consciência crítica e aprendizado, situação na qual é possível tirar partido de seus ensinamentos e assumir a responsabilidade por seus erros e tropeços.

Palavras-chave: Hermenêutica. Consciência histórica. Gadamer. Ricoeur. Constitucionalismo.

Constitutionalism and critical hermeneutics of historical consciousness: Ricoeur, Gadamer reader

Abstract: The article aims to reconstruct the dialogue between Gadamer and Ricoeur in order to think about a critical hermeneutics of the historical consciousness through which democratic constitutionalism operates. First, the categories of finitude, historicity, and tradition in Gadamer's thought are rebuilt. These categories are then analyzed in the light of Ricoeur who seeks to offer a complement to the Gadamerian theory by inserting the expectations of the future into the game of tension between past and present in order to critically open the tradition. Finally, it is concluded that such a critical hermeneutic of historical consciousness makes it possible to think of the constitutional tradition as a space of experience and dispute, a place of critical awareness and learning, in a

Recebido em 8/6/20
Aprovado em 24/7/20

situation in which it is possible to take advantage of its teachings and assume responsibility for its mistakes and stumbles.

Keywords: Hermeneutics. Historical consciousness. Gadamer. Ricoeur. Constitutionalism.

1 Introdução

Este artigo procura contribuir para a reconstrução de traços gerais de uma hermenêutica crítica da consciência histórica com base na análise de alguns elementos fundamentais de convergência da filosofia de Gadamer e de Ricoeur. Nesse sentido, o texto discorre sobre as reflexões desses dois autores em torno do problema da tradição e da historicidade da condição humana e seus efeitos para pensar, nos tempos atuais, o constitucionalismo democrático.

Num primeiro momento, serão resgatados alguns pontos centrais do pensamento de Gadamer, especialmente sua noção de finitude, historicidade e tradição. Em seguida, tais conceitos serão apresentados sob uma nova luz: a leitura que Ricoeur faz do pensamento gadameriano e sua proposta de complementação. Ao final, serão tecidos alguns apontamentos sobre a contribuição dessa hermenêutica crítica da consciência histórica para se pensar a tradição do constitucionalismo moderno.

2 Gadamer e o giro hermenêutico

Muitas são as formas de analisar as reflexões de Gadamer, mas, sem dúvida, a influência de Heidegger em sua obra constitui percurso fundamental para sua adequada compreensão, na medida em que pode ser concebida como o ponto de partida para a construção dos fundamentos de uma alternativa filosófica definida como hermenêutica. Gadamer vê na filosofia heideggeriana a possibilidade de repensar o problema da compreensão como algo constitutivo da condição humana. Desse modo, a compreensão não é vista como forma de comportamento do indivíduo, mas um modo de “ser”, isto é, aquilo que propriamente define nossa existência no mundo, o que significa que ela se caracteriza como uma ontologia fundamental.

Nessa perspectiva, a compreensão assume um conceito mais originário, que se refere não aos processos intelectuais de um sujeito na apreensão

de determinado objeto de conhecimento, mas a determinada forma de ser na realidade (DUQUE-ESTRADA, 2009, p. 372). Segundo Gadamer (1999, p. 31), “entender e interpretar os textos não é somente um empenho da ciência, já que pertence claramente ao todo da experiência do homem no mundo”.

O fenômeno da compreensão e da maneira correta de interpretar o que se entendeu é, pois, uma atitude ligada à nossa existência no tempo e no espaço. Por isso, diríamos que a hermenêutica nunca se reduz a métodos prontos ou regras pré-fixadas que encerram em si a verdade. Ao contrário, a hermenêutica perfaz-se como atividade que acontece a todo momento, não podendo ser instrumentalizada como se fosse uma ferramenta somente para destrancar o significado oculto de um texto ou para esclarecer determinada passagem obscura (FERNANDES; PEDRON, 2008, p. 191):

O modo como vivenciamos uns aos outros, como vivenciamos as tradições históricas, as ocorrências naturais de nossa existência e do nosso mundo, é isso que forma um universo verdadeiramente hermenêutico, no qual não estamos encerrados como entre barreiras intransponíveis, mas para o qual estamos abertos (GADAMER, 1999, p. 35).

É propriamente nessa dimensão existencial da compreensão que Gadamer liga o problema da temporalidade à hermenêutica. Seguindo os passos da conclusão heideggeriana de que “Ser é tempo” (HEIDEGGER, 1989), Gadamer (1999, p. 400) analisa a historicidade como o horizonte de toda compreensão humana, no sentido de que o conhecimento é sempre histórico, temporal e finito. Contra a tendência de se aproximar o objetivismo científico do conhecimento próprio da vida humana, o autor contesta o caminho que as ciências do espírito têm trilhado, de modo a apresentar a necessidade de um pensamento propriamente hermenêutico que se desenvolve sempre no tempo e, por isso, é contingencial. É preciso repensá-las no aqui e agora das condições sempre singulares em que se dá o conhecimento. Assim, finitude e hermenêutica estão profundamente vinculadas contra a desmesura da razão empenhada não em interpretar, mas em construir soberanamente o mundo e a história (PEREIRA, 2003, p. 235).

Num sentido oposto a um pretense saber absoluto ou a uma racionalidade abstrata e autossuficiente, a hermenêutica de Gadamer procura indagar: o que significa para a compreensão e autoconhecimento do homem saber-se carregado por uma história? (OLIVEIRA, 2001, p. 226). Trata-se de explicitar que a constituição de sentido para o homem não é obra de uma subjetividade isolada, destacada do tempo e do espaço, mas resultado de nosso pertencimento no mundo, sempre perpassado

pelos costumes e tradições que codeterminam quem somos e como interpretamos a realidade.

Desse modo, o homem carrega consigo uma historicidade, na medida em que sua consciência habita o mundo, relaciona-se com o outro e, como consequência, é produzida pelas suas experiências no tempo. Para Gadamer (1999, p. 415), “a razão somente existe como real e histórica e isto significa simplesmente: a razão não é dona de si mesma, pois está sempre referida ao dado no qual se exerce”. Ela está propriamente imersa em compreensões sempre prévias, pré-conceitos, que abrem para nós uma possibilidade sempre diferente de interpretação do real.

No “ler”, no “ver” e no “interpretar”, há uma pré-estrutura da compreensão. Por isso, quem quer compreender um texto, por exemplo, realiza sempre um projetar. O sentido vai-se manifestando, porque quem lê o texto lê-o com fundamento em suas próprias expectativas, que o conduzem a certo sentido (GADAMER, 1999, p. 402). A interpretação, dessa forma, começa com pré-compreensões que já temos das coisas, derivadas das experiências que trazemos da nossa história vivida:

Na realidade, não é a história que pertence a nós, mas nós é que a ela pertencemos. Muito antes de que nós compreendamos a nós mesmos na reflexão, já estamos nos compreendendo de uma maneira autoevidente na família, na sociedade e no Estado em que vivemos. A lente da subjetividade é um espelho deformante. A autorreflexão do indivíduo não é mais que uma centelha na corrente cerrada da vida histórica. Por isso os preconceitos de um indivíduo são, muito mais que seus juízos, a realidade histórica de seu ser (GADAMER, 1999, p. 416).

Trata-se de uma concepção que coloca em xeque alguns dos fundamentos do Iluminismo. No *Aufklärung*, o descrédito dos pré-conceitos e da tradição chegou ao seu apogeu, na medida em que só seria verdadeiro aquilo que passasse necessariamente pelo crivo do tribunal da razão¹. A verdade, nesse contexto, coincidia com a certeza oriunda de um exercício racional metodológico, isto é, um “caminho” passível de ser reconstruído e comprovado por qualquer ser pensante. Essa postura instaura uma dicotomia entre sujeito e objeto na relação epistemológica, dado que o conhecimento é possível apenas numa relação direta entre o sujeito cognoscente e o objeto a ser conhecido. Seria preciso evitar, de todo modo, os pré-conceitos e pré-juízos por meio da instauração do método científico. Isso fez com que a historicidade e as pré-compreensões dos sujeitos fossem descartadas como forma de conhecimento, já que estariam sujeitas a enganos e contingências.

¹Sobre esse ponto, ver Kant ([1784]).

A reabilitação dos pré-conceitos e das pré-compreensões como pontos de partida para o conhecimento da realidade é a resposta dada por Gadamer a toda tentativa de suprimir a historicidade e a finitude própria da condição humana. Em oposição à tendência geral do Iluminismo, reconhecer esse lugar historicamente situado de todo sujeito é renunciar a qualquer tentativa de aceder a um saber imutável e absoluto, pois a finitude e historicidade que nos definem como sujeitos conduzem igualmente à finitude e historicidade da própria noção de verdade. Há, portanto, uma impossibilidade de compreensão pura e neutra do objeto, no sentido mesmo de que “o saber histórico não pode libertar-se da condição histórica. É por isso que o projeto de uma ciência livre de preconceitos torna-se impossível” (RICOEUR, 1990, p. 116). Evidencia-se aqui “o poder da história sobre a consciência humana limitada: o poder de impor-se inclusive aí, onde a fé no método quer negar a própria historicidade” (GADAMER, 1999, p. 450). Desse modo, as pré-compreensões são limitação para a nossa consciência atingir uma verdade final e absoluta, mas, ao mesmo tempo, condição de possibilidade para qualquer compreensão possível, permitindo nossos conhecimentos, valores e tomadas de posição no mundo:

A partir daqui fica clara a preocupação fundamental do pensamento de Gadamer: a superação da filosofia da subjetividade. O que importa, acima de tudo, é vincular o sujeito que compreende à história, explicitar a precedência e a influência da história em todo o conhecimento humano, em última análise, no ser do sujeito. Nessa perspectiva, se revela ilusório o ideal de transparência plena do sujeito, articulado na filosofia moderna da consciência, como também o ideal do conhecimento pleno dos acontecimentos históricos, como elaborou o historicismo moderno. A “onipotência da reflexão”, típica da filosofia moderna da consciência, é do-

brada pela resistência de uma realidade que não se deixa sem mais absorver pela reflexão (OLIVEIRA, 2001, p. 229-230).

O sujeito já se encontra situado num mundo de sentidos que ele mesmo vivencia e experimenta, o que lhe permite compreender a realidade e a si mesmo num percurso constante e sempre inacabado. Com isso, o próprio compreender adquire uma dimensão circular, pois depende de uma pré-compreensão para se realizar, e essa pré-compreensão tende a enriquecer-se à medida que o sujeito compreende o mundo, adquirindo novos conteúdos. A tradição exerce um papel fundamental no interior desse giro hermenêutico, pois o sujeito vai-se constituindo como sujeito no interior de um mundo compartilhado em que as experiências adquiridas ao longo da história não cessam de configurar o seu modo de enxergar as coisas, numa polaridade sempre rica de familiaridades e estranhamentos:

O círculo, portanto, não é de natureza formal. Não é nem objetivo nem subjetivo, descreve, porém, a compreensão como a interpretação do movimento da tradição e do movimento do intérprete. A antecipação de sentido, que guia nossa compreensão de um texto, não é um ato de subjetividade, já que se determina com a comunhão que nos une com a tradição. Porém, essa nossa relação com a tradição, essa comunhão está submetida a um processo de contínua formação. Não se trata simplesmente de uma pressuposição, sob a qual nos encontramos sempre, porém nós mesmos vamos a instaurando, na medida em que compreendemos, em que participamos do acontecer da tradição e continuamos determinando-o, assim, a partir de nós próprios (GADAMER, 1999, p. 439-440).

O círculo hermenêutico é esse devir histórico que põe em evidência que nossa consciência é fruto de nossas experiências no tempo. Por isso, não podemos pressupor que esse círculo seja

fechado em si, como mera tautologia. Ao contrário, a circularidade concebida por Gadamer coloca em destaque o fato de não haver uma compreensão que abarque de forma completa e final todo o sentido ou uma interpretação que revele uma verdade única e irrefutável. Isso é o resultado da situação hermenêutica em que nos encontramos, pois diante de cada um de nós abre-se um horizonte histórico limitado de compreensão. Tal “[h]orizonte é o âmbito de visão que abarca e encerra tudo o que é visível a partir de um determinado ponto” (GADAMER, 1999, p. 405). Nesse ponto atua sobre nós o conjunto das experiências vivenciadas, que nos dirigem e provêm da nossa tradição específica e das interações intersubjetivas que formam nossa existência. O círculo hermenêutico talvez nem seja bem um círculo, mas uma espiral, pois sempre saímos desse “diálogo” com uma bagagem maior do que a que tínhamos quando chegamos. Entender essa proposição adequadamente é levar a sério o que há de mais fundamental na proposta hermenêutica: o “não se guardar nunca, para si, a última palavra” (GADAMER, 2000, p. 211):

Por conseguinte, a circularidade é aberta, de modo que a compreensão não retorna ao mesmo lugar de partida, expandindo-se. Não se trata ainda de um único círculo, mas de um movimento circular que engloba uma infinidade de círculos concêntricos. Cuida-se de um movimento de pré-compreensão e compreensão, que, por sua vez, torna-se uma nova pré-compreensão e abre as portas para uma compreensão (FERNANDES; PEDRON, 2008, p. 195).

O movimento que articula uma espécie de tensão viva entre nossas pré-compreensões e as compreensões instaura uma ruptura com qualquer teoria solipsista do conhecimento, já que o indivíduo nunca está totalmente apartado da relação com o outro. O círculo hermenêutico reafirma que o horizonte histórico fechado é

uma mera abstração, que não encontra apoio na realidade. “O horizonte é, antes, algo no qual trilhamos nosso caminho e que conosco faz o caminho. Os horizontes se deslocam ao passo de quem se move” (GADAMER, 1999, p. 454). E esse “deslocamento” é resultado de um processo contínuo de fusão de horizontes pelo qual o ponto de vista do intérprete se depara com o ponto de vista do outro ou do texto num longo caminho de construção do sentido. Assim, “é somente nessa tensão entre o outro e o próprio, entre texto do passado e o ponto de vista do leitor, que o preconceito se torna operante, constitutivo de historicidade” (RICOEUR, 1990, p. 116).

Nesse círculo hermenêutico, o ser vai-se constituindo como tal com base na mediação entre passado e presente na direção de um futuro que se abre. “Na verdade, o horizonte do presente está num processo de constante formação, na medida em que estamos obrigados a pôr à prova constantemente todos os nossos preconceitos” (GADAMER, 1999, p. 457). Esse movimento realiza-se no encontro com o passado a partir do presente, e com a compreensão da tradição da qual fazemos parte. Tal tradição deve ser entendida no “sentido estrito da palavra, ‘tradição’, isto é, não se trata, simplesmente, aqui, de algo que restou do passado. Tradição quer dizer entrega, transmissão” (OLIVEIRA, 2001, p. 233). Algo nos é transmitido pela linguagem, é dito a nós na história, nos costumes e nos textos, numa situação na qual o presente tem acesso ao transmitido, o que possibilita alargar o seu horizonte e enriquecer seu mundo com novas dimensões. “O horizonte do presente não se forma, pois, à margem do passado” (GADAMER, 1999, p. 457), mas numa fusão constante com ele, o que abre caminho para a possibilidade do novo:

O tempo já não é mais, primariamente, um abismo a ser transposto porque divide e dis-

tancia, mas é, na verdade, o fundamento que sustenta o acontecer, onde a atualidade finca suas raízes. A distância do tempo não é algo que, por conseguinte, tenha que ser superado. [...] Na verdade, trata-se de reconhecer a distância de tempo como uma possibilidade positiva e produtiva do compreender. Não é um abismo devorador, mas está preenchido pela continuidade da herança histórica e da tradição, a cuja luz nos é mostrado todo o transmitido (GADAMER, 1999, p. 445).

Assim, Gadamer enfatiza a necessidade de se pensar uma hermenêutica da consciência histórica fundada no reconhecimento dos efeitos da temporalidade na construção do sentido. O tempo, nesse caminho, deixa de ser visto como um precipício que precisamos transpor para recuperar o passado: ele é, na verdade, o solo que mantém o devir e onde o presente se enraíza (GADAMER, 2003, p. 67). Trata-se de uma continuidade viva de elementos que se acumulam formando uma tradição, o que evidencia a importância de trazer à tona os efeitos que a história exerce em toda compreensão. Especialmente nesse ponto, o empreendimento de Gadamer suscita discussões que ainda permanecem vivas e que continuaremos a abordar neste artigo com base na leitura que Ricoeur faz de sua proposta: a do desenvolvimento de uma hermenêutica ciente do fato de que o presente continua sendo afetado pela força do passado, sejamos dela conscientes ou não.

3 Rumo a uma hermenêutica crítica da consciência histórica: Ricoeur, leitor de Gadamer

Embora trilhem caminhos diferentes e tenham adversários distintos, as filosofias de Gadamer e de Ricoeur entrecruzam-se num lugar que é o da preocupação com uma hermenêutica da condição finita do homem. De fato,

finitude e temporalidade estão juntas e empenhadas na construção de uma hermenêutica da condição humana que reconhece o diálogo intersubjetivo e se coloca contra qualquer pretensão de saber absoluto no sentido hegeliano (PEREIRA, 2003, p. 235), o que significa, usando as palavras de Ricoeur (1997, p. 359), uma oposição clara à ideia de uma “mediação total” capaz de esgotar o campo do pensar. Escolhendo propriamente uma outra via, é possível pensar a relação do homem com a história com base em uma mediação aberta, inacabada, imperfeita – uma trama de perspectivas cruzadas entre a expectativa do futuro, a recepção do passado, a vivência do presente (RICOEUR, 1997, p. 359). É nesse sentido que tanto as reflexões de Gadamer quanto as de Ricoeur caminham rumo a uma hermenêutica que reafirma “a consciência de estar exposto à eficiência da história” (RICOEUR, 1997, p. 373), oferecendo-se como uma alternativa válida à de uma consciência soberana, transparente a si mesma e senhora de sentido. Nesse exercício hermenêutico crítico deixa-se transparecer uma dialética do passado e do futuro e seu intercâmbio no presente.

Gadamer interessa a Ricoeur, poderíamos assim dizer, por desvelar a ação da história sobre nós e, com isso, mostrar o modo como a vivência do presente se deixa afetar pelo passado. É propriamente a dimensão temporal da nossa vivência expressa na forma como o presente recebe os efeitos da história e do passado, sem se tornar deles cativo, que constitui um dos problemas centrais que a hermenêutica busca desvelar. Segundo Ricoeur (1997), explicitar tal noção de receptividade à eficiência da história é adentrar no problema do próprio sentido da noção de tradição. O que o autor francês torna aqui evidente é que o termo tradição suscita polêmicas, fruto especialmente de equívocos e de mal-entendidos que circundam o conceito. Em vez de falar de maneira indiscriminada da

tradição, é preciso antes distinguir vários problemas que podem ser colocados sob três títulos diferentes: a tradicionalidade, as tradições e a tradição (RICOEUR, 1997, p. 377). Seguindo esse percurso, procuraremos, com Ricoeur, alargar a própria compreensão do problema da tradição, apresentando-o na sua complexidade, de modo a enriquecer e complementar os estudos de Gadamer sobre o “trabalho da história”.

O termo *tradicionalidade* designa o aspecto propriamente formal da noção de tradição, no sentido de um encadeamento que garante a continuidade da recepção do passado (RICOEUR, 1997, p. 387). Trata-se das experiências privadas ou transmitidas pelas gerações anteriores ou pelas instituições atuais que recebemos e que se agregam ao presente como uma espécie de saber adquirido oriundo do passado. Assim entendida, a tradicionalidade pertence à esfera de uma tensão entre os efeitos do passado, que sofreremos, e a recepção do passado, que realizamos (RICOEUR, 1997, p. 377). Refere-se, portanto, a uma tradição transmitida que Gadamer (1999, p. 436-448) denomina “distância temporal”. Essa distância nunca deve ser confundida com um intervalo de uma separação completa entre o tempo pretérito e o tempo presente, mas como um processo de mediação balizado pela cadeia de interpretações das heranças do passado:

Do ponto de vista formal em que ainda nos mantemos, a noção de distância atravessada opõe-se ao mesmo tempo à do passado tido como meramente findo, abolido, absolvido, e à de contemporaneidade integral, que foi o ideal hermenêutico da filosofia romântica. Distância insuperável ou distância anulada, este parece ser o dilema. A tradicionalidade designa de preferência a dialética entre o distanciamento e o desdistanciamento, e faz do tempo, segundo a frase de Gadamer, “o fundamento e a sustentação do processo (*Genschehen*) em que o presente se enraíza” (RICOEUR, 1997, p. 377-378).

Para discorrer sobre essa relação dialética, a noção de “fusão de horizontes”, extraída da filosofia de Gadamer, abre a possibilidade de pensar o problema da relação entre passado e presente sob nova luz: o passado é-nos revelado pela projeção de um horizonte histórico, ao mesmo tempo separado do horizonte do presente e retomado, reassumido por ele, o que, por sua vez, torna nossas experiências portadoras de sentido (RICOEUR, 1997, p. 378). Na leitura de Ricoeur, a ideia de um horizonte temporal, ao mesmo tempo projetado e afastado, distinguido e incluído, é o que permite dialetizar a ideia de tradicionalidade. Não se trata, portanto, de uma relação unilateral de um passado que se coloca frente ao presente: a história age sobre nós, mas também agimos sobre ela ao interpretá-la e ao dar-lhe outros sentidos. A fusão de horizontes, à luz da proposta de Ricoeur, pode então ser pensada em termos de um passado que não só recebemos, mas que igualmente construímos:

Nesse primeiro ponto, a tradição, formalmente entendida como tradicionalidade, já constitui um fenômeno de grande alcance. Ela significa que a distância temporal que nos separa do passado não é um intervalo morto, mas uma transmissão geradora de sentido. Antes de ser um depósito inerte, a tradição é uma operação que só se compreende dialeticamente no intercâmbio entre o passado interpretado e o presente interpretante (RICOEUR, 1997, p. 379).

Todavia, ainda precisamos passar do primeiro para o segundo sentido do termo *tradição*, o que significa ir do conceito formal de *tradicionalidade* para o conceito material de conteúdo tradicional. Agora, o termo passa a ser entendido propriamente no plural: *as tradições*. Se a primeira acepção pode ser entendida como *o modo* como compreendemos, a segunda faz referência aos conteúdos específicos das heran-

ças recebidas ou, em outros termos, àquilo que efetivamente afeta nossa consciência histórica.

É desse modo que a noção de *tradição*, tomada nesse sentido de *tradições*, “significa que nunca estamos numa posição absoluta de inovadores, mas sempre inicialmente numa situação relativa de herdeiros” (RICOEUR, 1997, p. 379). Somos herdeiros precisamente porque nos encontramos imersos numa estrutura de linguagem que funciona como o meio essencial de transferência dos conteúdos passados. A tradição é-nos legada com base nessa linguagem que opera como o nosso meio de acesso ao mundo. “Ora, a linguagem é a grande instituição – a instituição das instituições – que desde sempre precedeu a cada um de nós” (RICOEUR, 1997, p. 379). Por isso, não podemos entendê-la somente como um sistema da língua em cada língua natural, mas como aquilo que possibilita a transmissão das coisas já ditas, ouvidas e recebidas ao longo de cadeias de interpretação e de reinterpretação (RICOEUR, 1997, p. 389).

As tradições abrem, assim, caminho para a recepção do passado em sua dimensão textual e linguística. O que nos vem do passado é um conjunto de conteúdos que são, na verdade, propostas de sentido. É desse modo que Ricoeur (1997, p. 390) enfatiza que “o passado nos interroga”. De toda forma, essa interrogação esbarra numa tensão, pois não só recebemos, passivamente, os conteúdos advindos do passado, como também atribuímos a ele sentido numa situação na qual texto e leitor são cada qual ora familiarizado ora desfamiliarizado. Assim, o passado de fato nos interroga, mas ele o faz na medida em que o interrogamos. Do mesmo modo, poder-se-ia dizer que ele nos responde, mas na medida em que lhe respondemos (RICOEUR, 1997, p. 390).

Analisadas as duas primeiras acepções de tradição, é chegado o momento de nos dedicarmos à terceira. A passagem do plural *tradições* para o singular *tradição* representa um movimento em direção a um sentimento mais forte de pertença a um legado específico como instância de legitimidade. Da mera consideração da existência de tradições como conteúdos ditos e transmitidos, ingressamos especialmente na questão da apologia da tradição².

A chegada ao problema da *tradição* no singular, entendida numa acepção polêmica, só é possível porque toda “proposta de sentido” tem uma “pretensão de verdade”. “O que recebemos do passado são, com

² É justamente nesse ponto que se insere o confronto entre a hermenêutica das tradições e a crítica das ideologias, representado pelo debate travado entre Habermas e Gadamer. Em razão do objeto do nosso presente artigo, não abordaremos o tema de modo específico, mas tão somente de forma oblíqua. De todo modo, uma análise interessante e original sobre o debate foi feita por Ricoeur (1990) ao buscar não só contrapor as propostas de Habermas e Gadamer, mas pensá-las juntas numa análise cruzada da crítica da hermenêutica e da hermenêutica da crítica.

efeito, crenças, persuasões, convicções, ou seja, maneiras de ‘ter-como-verdadeiro’ (RICOEUR, 1997, p. 381). A tradição, dessa forma, quer instaurar uma instância legitimadora, por ser sempre um apelo à crença nos conteúdos que carrega. A pretensão das tradições à verdade nos alcança como uma voz vinda do passado que “enuncia-se como autoapresentação das ‘coisas mesmas’” (RICOEUR, 1997, p. 382). Somos, assim, carregados pela tradição, antes que estejamos em condições de julgá-la, pois ela precede toda crítica. Contudo, perceber isso não é abraçar acriticamente tudo o que vem do passado, mas reconhecer que “nunca estamos no começo do processo de verdade e pertencemos, antes de todo gesto crítico, a um reino da verdade presumida” (RICOEUR, 1997, p. 388). Com efeito, é preciso notar que a crítica é também carregada por uma tradição histórica, mesmo que anti-hegemônica, e opera sobre o fundo da reinterpretação criadora das heranças culturais no sentido de um projeto que não nasce no vazio, mas perfaz-se em torno de experiências já vivenciadas na história.

Assim, reconhecendo as contribuições gadamerianas, Ricoeur vê na hermenêutica das tradições a oportunidade de pensar a consciência imersa nos efeitos da história até o ponto do ser-afetado pelo passado. No entanto, um passo deve ser dado rumo a uma historicidade mais profunda e abrangente, capaz de expor uma tensão ainda mais vibrante entre a recepção do passado e a vivência do presente. A perspectiva que se abre, à luz do pensamento de Ricoeur, introduz as expectativas de futuro nesse jogo entre o presente e o passado, de modo a complementar a proposta de Gadamer. É nesse sentido que a dialética das temporalidades pode ser vista sob uma nova luz: a “fusão de horizontes” no empreendimento hermenêutico ocorre também quando, no esforço presente de criar uma expectativa de futuro, voltamo-nos para o passado

para reinterpretá-lo. Nessas condições, somos de fato “afetados”, já que a ação retroativa se perfaz mediante um olhar intencional do futuro sobre a apreensão do passado, o que possibilita que a própria história possa ser lida sempre de modo diferente.

Dessa forma, nossas visões de futuro têm um efeito ainda maior de abrir no passado, considerado findo e acabado, potencialidades não realizadas, contrariadas ou até massacradas (RICOEUR, 1997, p. 372). Com os olhos postos no futuro, nossas experiências passadas podem ser reinterpretadas no presente, fazendo com que nossa história seja revelada como uma tradição ainda viva e aberta. Por outro lado, experiências assim modificadas têm a força de libertar-nos, aqui e agora, de sedimentações de uma dada tradição rígida, o que abre caminho para novas expectativas. É então, por esse jogo de experiências e expectativas, que a hermenêutica de uma consciência exposta aos efeitos da história pode ser pensada como forma de articulação entre integração numa tradição e reabertura das promessas criadoras. “Em suma, é preciso elevar-nos a uma concepção aberta da tradição. Mais exatamente, é preciso reabrir o passado e liberar sua carga de futuro. Não será esta uma forma de migração no irrealizado do passado?” (RICOEUR, 1994, p. 93).

4 Hermenêutica crítica das tradições e constitucionalismo: um diálogo necessário

As contribuições de Gadamer e de Ricoeur para uma hermenêutica da consciência histórica podem indicar algumas orientações possíveis para uma compreensão mais abrangente do problema do constitucionalismo democrático. A inserção, por eles provocada, das noções de temporalidade e de historicidade como constitutivas de

nossa compreensão e de nossa existência implica um modo específico de conceber a Constituição, no sentido de evidenciar a importância de levar em conta nossas heranças jurídicas e culturais como parte de uma história constitucional viva, ainda por fazer. Nesse sentido, o constitucionalismo pode ser percebido como um tecido de tradições jurídicas e políticas cruzadas que refletem a própria experiência da cidadania, que só pode ser interpretada e assimilada sob o ponto de vista interno de quem está inserido nesse jogo da normatividade do Direito.

Deixar-se afetar pelo passado significa, então, resgatar as promessas jurídicas já inscritas em nossa história constitucional e não deixar que se apague o significado das “origens” de nossas instituições e dos percursos de reconhecimento dos direitos inscritos no texto de nossas Constituições, pois nossa tradição considerá-las como documento político-jurídico criativo e fundador que conecta a fundação de nossa sociedade ao seu próprio amanhã (GARCÍA-VILLEGAS, 2003, p. 1). Sob essa perspectiva, a tradição político-constitucional legamos promessas normativas e todo um conjunto de pré-compreensões que formam nosso horizonte histórico de compreensão das noções de justiça e de emancipação que continua a ser construído no tempo presente. Na ausência dessa estrutura política prévia de compreensão, não estaríamos aptos hoje a atribuir sentido à prática constitucional nem fornecer a nós mesmos orientações gerais de uma história que precisa ser seguida. Por isso, “diz-se, com justeza, que uma das fontes de estabilidade da democracia, é uma longa experiência democrática” (BARASH, 2002, p. 91).

O processo de constitucionalização exige, nesse sentido, uma obrigação permanente de retomada das diversas histórias de um povo, refazendo assim o percurso das conquistas das lutas por reconhecimento que incorporam na tradição compromissos normativos de longo

prazo. No contexto dessa análise, a Constituição da República Federativa do Brasil de 1988 (CRFB) não corresponde a nenhum “grau zero” de juridicidade, não é o início da experiência de cidadania, mas fundação de uma promessa que se foi sedimentando como tal pelas lutas por direitos ao longo do período de repressão da ditadura e pela disputa narrativa em torno do conteúdo dos comprometimentos públicos voltados para o futuro, e, por isso, mantém vivo o conflito subjacente a qualquer negociação.

Contudo, sob outro ângulo, poderíamos também afirmar que essa mesma tradição jurídica é portadora de experiências de violências e de exclusões, lugar de projetos abortados, tentativas reprimidas e promessas não realizadas. Assim, em qualquer tradição jurídica, mesmo nas mais pluralistas e democráticas, nem todas as culturas, religiões e formas de vida podem ser representadas totalmente por uma identidade constitucional (ROSENFELD, 2003), existindo sempre pontos de vista invisíveis que nosso ordenamento jurídico deixa nas suas margens ou mesmo exclui. Reconhecer isso, no entanto, não retira a força do empreendimento de uma hermenêutica da consciência histórica: ela ainda aqui nos pode socorrer.

Dessa perspectiva, é preciso tornar claro que ser-afetado pelo passado é também reconhecer o sentimento de endividamento que temos com a nossa história, assumindo seus erros, suas violações e seus tropeços. A fusão de horizontes pode ser mais uma vez aqui requerida, pois essa dívida é desvelada à medida que as narrativas não hegemônicas possam ser cruzadas com outras narrativas que com elas se entrelacem e se tornem públicas. Esse movimento é essencial para que o horizonte histórico possa ampliar-se e enriquecer-se, o que torna possível o aprendizado com as experiências, mesmo que sensíveis e dolorosas, do nosso passado. Ora, só uma leitura da história jurídica e constitucional

que perpasse o olhar do outro pode torná-la uma tradição aberta e viva “capaz de amparar uma ação política vigorosa na memorização das potencialidades abafadas ou recalçadas do passado” (RICOEUR, 1997, p. 376).

É retomando nossa história de direitos prometidos, mas ainda não cumpridos – como o compromisso jurídico com a construção de uma sociedade política fraterna, pluralista e sem preconceitos expressos no preâmbulo da CRFB (BRASIL, [2019]), ou ainda com os grandes ideais de igualdade e liberdade para todos como promessas da modernidade –, que estamos aptos a reabrir o passado com base nas narrativas ainda não reconhecidas no plano jurídico para que assim possamos liberar sua carga de futuro. Por isso, torna-se tarefa hermenêutica interpretar o passado dos projetos de cidadania sob a luz das nossas expectativas de hoje, o que exige uma ação retroativa que reconstrua tanto as violações de direitos quanto os percursos de lutas por reconhecimento ao longo da história do povo e de toda a humanidade. O interessante é, então, liberar essas expectativas e promessas não satisfeitas e incorporá-las às nossas próprias expectativas de hoje para lhes dar um conteúdo, de forma que possamos cobrá-las, aqui e agora, na própria dinâmica interna do processo de constitucionalização:

O que esta abertura recoloca é a constitucionalização como tarefa permanente, e transmitida pelo passado, a cada nova geração – e, assim, os grandes eventos que marcam a sua descontinuidade e abertura poderão ser retrospectivamente recompostos como partes desse aprendizado histórico, que representa a experiência da cidadania –, no exercício da autodeterminação jurídico-política e na defesa de uma identidade constitucional aberta, sobre o pano de fundo de uma história mundial do constitucionalismo democrático. E talvez esta seja justamente a nossa herança mais importante a ser resgatada do passado,

“a responsabilidade no presente por um futuro-em-aberto” (OLIVEIRA, 2009, p. 392).

Esse olhar requer uma tradição constitucional narrada e narrável, que reconheça que a história das violações ou exclusão de direitos não é um peso de um destino inexorável³, muito menos um trauma que deve ser esquecido para ser superado. Ao contrário, essa história deve ser incorporada à nossa consciência como um lugar de experiência e de disputa, espaço de consciência crítica e aprendizado, na medida em que é possível tirar partido dos seus ensinamentos e assumir a responsabilidade por seus deslizes e desacertos. É dentro dessa lógica que a hermenêutica pensada na própria dinâmica do constitucionalismo não busca apenas revigorar os símbolos e sentidos da nossa tradição constitucional renovando-os e alargando-os, mas coloca-se diante do compromisso de reinventar essas mesmas promessas criadoras, repensando o rumo do presente, pois sabe ouvir as vozes do passado. Compreendido assim, o constitucionalismo encontra-se apto a enraizar-se como experiência democrática em nossa tradição política, de modo aberto à possibilidade constante de autocorrigir-se no tempo, pois só uma hermenêutica da consciência histórica é capaz de fornecer padrões consistentes para que possamos avaliar, reparar e repensar a própria história.

5 Conclusão

Ao longo do nosso percurso, procuramos reconstruir o problema da tradição e da historicidade à luz do diálogo entre a hermenêutica

³Na obra *Constitucionalismo do atraso* (COSTA JUNIOR, 2017), discute-se criticamente a questão da imagem predominante do Brasil – associada quase sempre de modo pejorativo ao atraso, à passividade e à corrupção – como um discurso compulsivo-repetitivo que reifica a identidade, produto de uma história contada de uma vez por todas.

de Gadamer e de Ricoeur, com a finalidade de pensar o próprio constitucionalismo. Foi possível analisar a tensão vibrante da recepção do passado e a vivência do presente com as expectativas de futuro, de modo a demonstrar, com olhos postos no amanhã, a exigência de se interpretar e abrir nesse mesmo passado, considerado findo e acabado, potencialidades não realizadas, contrariadas ou até massacradas.

Conclui-se que tal hermenêutica crítica da consciência histórica possibilita pensar a tradição constitucional como espaço de experiência e de disputa, lugar de consciência crítica e aprendizado, situação na qual é possível tirar partido de seus ensinamentos e assumir a responsabilidade por seus erros e tropeços.

Sobre o autor

Ernane Salles da Costa Junior é doutor em Direito pela Universidade Federal de Minas Gerais (UFMG), Belo Horizonte, MG, Brasil, com estágio doutoral no instituto Fonds Ricoeur, vinculado à École des Hautes Études en Sciences Sociales, Paris, França (Bolsa Capes); mestre em Teoria do Direito pela Pontifícia Universidade Católica de Minas Gerais, Belo Horizonte, MG, Brasil; pós-doutor em Direito Constitucional pela UFMG, Belo Horizonte, MG, Brasil; professor substituto da Faculdade de Direito e de Ciências do Estado da UFMG, Belo Horizonte, MG, Brasil.

E-mail: profernanesalles@gmail.com

Como citar este artigo

(ABNT)

COSTA JUNIOR, Ernane Salles da. Constitucionalismo e hermenêutica crítica da consciência histórica: Ricoeur, leitor de Gadamer. *Revista de Informação Legislativa: RIL*, Brasília, DF, v. 57, n. 228, p. 165-178, out./dez. 2020. Disponível em: https://www12.senado.leg.br/ril/edicoes/57/228/ril_v57_n228_p165

(APA)

Costa, E. S. da, Jr. (2020). Constitucionalismo e hermenêutica crítica da consciência histórica: Ricoeur, leitor de Gadamer. *Revista de Informação Legislativa: RIL*, 57(228), 165-178. Recuperado de https://www12.senado.leg.br/ril/edicoes/57/228/ril_v57_n228_p165

Referências

BARASH, Jeffrey Andrew. Por uma política da memória, a partir de uma interpretação da sabedoria prática em Paul Ricoeur. In: CESAR, Constança Marcondes (org.). *A hermenêutica francesa*: Paul Ricoeur. Porto Alegre: EdiPUCRS, 2002. p. 91-103. (Coleção Filosofia, 140).

BRASIL. [Constituição (1988)]. *Constituição da República Federativa do Brasil de 1988*. Brasília, DF: Presidência da República, [2019]. Disponível em: http://www.planalto.gov.br/ccivil_03/constituicao/constituicao.htm. Acesso em: 25 ago. 2020.

COSTA JUNIOR, Ernane Salles da. *Constitucionalismo do atraso*. Belo Horizonte: D'Plácido, 2017.

DUQUE-ESTRADA, Paulo Cesar. Gadamer, Hans-Georg. In: BARRETTO, Vicente de Paulo (coord.). *Dicionário de filosofia do direito*. São Leopoldo: Ed. Unisinos; Rio de Janeiro: Renovar, 2009. p. 372-374.

FERNANDES, Bernardo Gonçalves; PEDRON, Flávio Quinaud. *O Poder Judiciário e(m) crise: reflexões de teoria da Constituição e teoria geral do processo sobre o acesso à justiça e as recentes reformas do Poder Judiciário à luz de Ronald Dworkin, Klaus Günther e Jürgen Habermas*. Rio de Janeiro: Lumen Juris, 2008.

GADAMER, Hans-Georg. *O problema da consciência histórica*. Organização de Pierre Fruchon. Tradução de Paulo Cesar Duque-Estrada. 2. ed. Rio de Janeiro: Ed. FGV, 2003.

_____. Retrospectiva dialógica à obra reunida e sua história de efetuação: entrevista de Jean Grondin com H.-G. Gadamer. In: ALMEIDA, Custódio Luís Silva de; FLICKINGER, Hans-Georg; ROHDEN, Luiz (org.). *Hermenêutica filosófica: nas trilhas de Hans-Georg Gadamer*. Porto Alegre: EdiPUCRS, 2000. p. 203-222. (Coleção Filosofia, 117).

_____. *Verdade e método: traços fundamentais de uma hermenêutica filosófica*. Tradução de Flávio Paulo Meurer; revisão da tradução de Ênio Paulo Giachini. 3. ed. Petrópolis: Vozes, 1999. (Coleção Pensamento Humano).

GARCÍA-VILLEGAS, Mauricio. Law as hope: constitutions, courts and social change in Latin America. In: COLÓQUIO INTERNACIONAL DIREITO E JUSTIÇA NO SÉCULO XXI, 2003, Coimbra. [Anais]. Coimbra: [s. n.], 2003. p. 1-27. Disponível em: <https://www.ces.uc.pt/direitoXXI/comunic/MauricioVillegas.pdf>. Acesso em: 25 ago. 2020.

HEIDEGGER, Martin. *Ser e tempo: parte 1*. Tradução de Marcia de Sá Cavalcante. Petrópolis: Vozes, 1989. (Coleção Pensamento Humano).

KANT, Immanuel. *Resposta à pergunta: "o que é o Iluminismo?"*. Tradução de Artur Morão. [S. l.: s. n., 1784]. Disponível em: http://www.lusosofia.net/textos/kant_o_iluminismo_1784.pdf. Acesso em: 25 ago. 2020.

OLIVEIRA, Manfredo Araújo de. *Reviravolta linguístico-pragmática na filosofia contemporânea*. 2. ed. São Paulo: Loyola, 2001. (Coleção Filosofia, 39).

OLIVEIRA, Marcelo Andrade Cattoni de. Democracia sem espera e processo de constitucionalização: uma crítica aos discursos oficiais sobre a chamada "transição política brasileira". In: OLIVEIRA, Marcelo Andrade Cattoni de; MACHADO, Felipe Daniel Amorim (org.). *Constituição e processo: a resposta do constitucionalismo à banalização do terror*. Belo Horizonte: Del Rey, 2009. p. 367-400.

PEREIRA, Miguel Baptista. A hermenêutica da condição humana de Paul Ricoeur. *Revista Filosófica de Coimbra*, Coimbra, v. 12, n. 24, p. 235-277, 2003. Disponível em: https://www.uc.pt/fluc/dfci/publicacoes/a_hermeneutica_da_condicao_humana. Acesso em: 25 ago. 2020.

RIKOEUR, Paul. A crise da consciência histórica e a Europa. Tradução de Carlos Thadeu C. de Oliveira. *Lua Nova*, [São Paulo], n. 33, p. 87-95, ago. 1994. DOI: <https://doi.org/10.1590/S0102-64451994000200007>. Disponível em: https://www.scielo.br/scielo.php?pid=S0102-64451994000200007&script=sci_abstract&tlng=pt. Acesso em: 25 ago. 2020.

_____. *Interpretação e ideologias*. Organização, tradução e apresentação de Hilton Japiassu. 4. ed. Rio de Janeiro: Francisco Alves, 1990. (Episteme).

_____. *Tempo e narrativa*. Tradução de Roberto Leal Ferreira. Campinas: Papirus, 1997. t. 3.

ROSENFELD, Michel. *A identidade do sujeito constitucional*. Tradução de Menelick de Carvalho Netto. Belo Horizonte: Mandamentos, 2003.