

TRADIÇÃO HISTÓRICA E REFLEXÃO CRÍTICA: NOTAS SOBRE O DEBATE ENTRE HABERMAS E GADAMER

HISTORIC TRADITION AND CRITICAL REFLECTION: NOTES ON THE DEBATE BETWEEN HABERMAS AND GADAMER

Thiago Aquino*

RESUMO – A intenção deste artigo é reconstruir o debate entre Hans-Georg Gadamer e Jürgen Habermas, transcrito no fim dos anos 1960, início dos 70. Em função do recorte histórico, não serão levados em consideração os posteriores desenvolvimentos dos pensadores mencionados, mas se pretende examinar a problemática central do debate relativa à difícil relação entre tradição histórica e reflexão crítica. A tensão entre esses dois termos será utilizada como referência para a discussão das relações entre hermenêutica e teoria crítica.

PALAVRAS-CHAVE – Hermenêutica. Teoria crítica. Reflexão. História.

ABSTRACT – The intention of this article is to reconstruct the debate between Hans-Georg Gadamer and Jürgen Habermas which occurred between the end of the 1960s and the start of the 1970s. In order to observe this period the later developments of these thinkers won't be taken into account. The article plans to examine the central problematic of the debate related to the difficult relationship between historic tradition and critical reflection. The tension between these two terms will be used as a reference for discussing the relationships between hermeneutics and critical theory.

KEYWORDS – Hermeneutics. Critical theory. History.

* UFPE. <tama_aquino@hotmail.com>.

1 Ponto de partida do debate: a reabilitação hermenêutica da autoridade

*É justamente isto que denominamos tradição: valer sem fundamentação.*¹

O diálogo entre Habermas e Gadamer desencadeou uma ampla discussão em torno da tensão insuperável entre a nossa pertença constitutiva a uma história particular e a necessidade de posicionamento crítico-racional diante das tradições herdadas. O aspecto mais singular do debate que será especialmente discutido neste artigo, foi a tentativa de re-orientar a abordagem desse tema eminentemente moderno na direção da problemática de demarcação entre a hermenêutica filosófica e a teoria crítica. Encarado nessa perspectiva, o debate pode ser articulado a partir da seguinte questão geral: de que modo se relacionam a interpretação apropriadora da história e a crítica racional da tradição? Essas são atividades complementares ou sua realização implica exclusão mútua? Em outras palavras, a hermenêutica filosófica e a teoria crítica apresentam pretensões de universalidade em disputa ou há uma compatibilidade possível?

O marco inicial do debate foi estabelecido pela publicação, em 1960, da obra principal de Gadamer, *Verdade e Método*, que pode ser lido como a primeira tentativa de apresentação de uma filosofia hermenêutica, ou seja, a elaboração de um modo novo de pensamento desenvolvido a partir do universo de sentido articulado pela compreensão e interpretação. Até então, a hermenêutica ou estava direcionada para o exame de aspectos restritos da experiência humana ou estava integrada em projetos filosóficos mais amplos. De fato, a hermenêutica foi progressivamente definida como arte de compreender corretamente o discurso do outro, como fundamento metodológico das ciências humanas e, por último, como elemento central da análise da existência humana entendida como ontologia fundamental. Apesar de ser elemento indispensável das investigações de Schleiermacher, Dilthey e Heidegger, em nenhuma delas a hermenêutica era a “coisa mesma” em questão. Em cada caso, a tematização da compreensão, interpretação e linguagem estava orientada para a solução de outras tarefas, tais como fornecer elementos para uma técnica de leitura de textos, uma base metódica para as investigações das ciências humanas ou mesmo conquistar o solo para a repetição histórica da questão sobre o sentido do ser em geral. Pode-se afirmar, portanto, que é unicamente com Gadamer que a hermenêutica liberta-se

¹ GADAMER, Hans-Georg. *Wahrheit und Methode*, GW. I, p. 285; *Verdade e Método I*, p. 372.

do vínculo com outras tarefas exteriores e transforma-se num campo autêntico de reflexão propriamente filosófica. A hermenêutica torna-se filosófica quando a descrição das articulações do universo de sentido da compreensão é proposta como tarefa central da investigação.

O ponto crítico de discussão no contexto do debate entre Habermas e Gadamer tem sua origem nos resultados da segunda parte de *Verdade e Método*. Ali é desenvolvida uma teoria geral da experiência hermenêutica, centrada especialmente na análise das relações entre compreensão e historicidade. De acordo com Gadamer, a dimensão histórica da compreensão manifesta-se no próprio movimento circular de sua realização, na medida em que esta pode ser inserida numa dinâmica processual cujo início e fim são relativos, já que constantemente renovados. De fato, a compreensão sempre inicia com a projeção de antecipações de sentido sobre o fenômeno a ser interpretado e que são revisadas constantemente em razão dos descompassos entre as antecipações e as manifestações do fenômeno visado. O aspecto mais importante nesse movimento de projeção é o fato de que a antecipação de sentido impossibilita que exista um ponto zero da interpretação, um começo marcado pela ausência de pressupostos. O acesso aos textos, às realidades históricas, aos fenômenos em geral nunca acontece sob a forma de um encontro sem expectativas, como um acesso direto à realidade. É inerente à estrutura da compreensão antecipar um horizonte global de sentido no interior do qual os fenômenos são integrados e interpretados.

É importante ressaltar que o movimento de antecipação assentado na estrutura prévia da antecipação gera um horizonte de sentido que nem é fixo, nem definitivo. Justamente por causa da mobilidade contínua das antecipações, ou seja, da revisão ininterrupta dos pressupostos produzidos, a compreensão é descrita pela tradição hermenêutica através da figura do círculo hermenêutico. É possível reconhecer ao menos dois aspectos do movimento de caráter circular da compreensão: de um lado, a prévia antecipação de sentido projeta uma noção de totalidade que guia a interpretação dos momentos desse todo a ser interpretado e suas articulações intrínsecas – nesse caso, temos a circularidade concretizada na relação entre os momentos constitutivos e a totalidade do fenômeno visado; de outro, a prévia antecipação de sentido é submetida a inúmeras revisões e transformações pela confrontação da interpretação com os próprios fenômenos – aqui temos a circularidade da compreensão gerada pela passagem contínua que vai da interpretação à coisa interpretada e que retorna do fenômeno para a interpretação. Pode-se reconhecer, neste último ponto, a permanência de um elemento fenomenológico na hermenêutica filosófica de Gadamer. A pretensão de ir até as coisas

mesmas através dos pressupostos da situação hermenêutica implica a concepção de que a atividade de interpretação acontece sob a forma de um contínuo ir e vir das antecipações aos fenômenos e vice-versa. O que sustenta o contínuo repensar da relação entre as partes e a totalidade de um fenômeno é o acesso a este fenômeno na experiência hermenêutica.

Esses elementos da experiência de sentido articulada na circularidade da compreensão são, de um modo ou de outro, reconhecidos e descritos no decorrer da história da hermenêutica. A descrição da atividade de interpretação e compreensão apresentada por Gadamer em *Verdade e Método* somente ganha um viés claramente controverso através da reformulação que oferece da estrutura da antecipação de sentido. Numa polêmica aberta contra o projeto iluminista de racionalização integral do mundo, Gadamer apresenta o movimento antecipador da estrutura prévia da compreensão, descoberto por Heidegger na analítica existencial, ressaltando o caráter necessariamente preconceituoso de toda interpretação. Para Gadamer, o esforço iluminista de superação completa dos preconceitos herdados, além de desconhecer a essência histórica da compreensão, visa, em última instância, uma despotenciação (*Entmachtung*) da tradição, implica a proposição de um pensamento sem raízes, movido pela ilusão de um novo início absoluto. Essa quebra é característica da Modernidade, a época do novo, da inovação e do progresso, que emerge com a exigência de reiniciar os processos desde um novo ponto inaugural, sem antecedentes e autofundado. A exigência moderna de superação das tradições não é sustentada apenas pelo impulso emancipatório em direção ao futuro, pois é justificada também pela consciência da precariedade das opiniões prévias cuja vigência está garantida apenas com base na transmissão e no costume. Para os modernos, a ilegitimidade das perspectivas herdadas é consequência inevitável da ausência de uma fundamentação racional. Em outras palavras, nenhum momento da cultura que não tenha sido submetido ao crivo do exame racional merece confiança completa. Para recorrer à imagem kantiana, todos os aspectos da existência tem que se apresentar diante do tribunal da razão.

É justamente contra a possibilidade de esclarecimento total que se volta o questionamento hermenêutico, ressaltando que as opiniões prévias são, de início, indispensáveis para o acontecer da compreensão – indispensáveis, antes de tudo, porque são o solo histórico onde germina o sentido primeiro. De fato, as primeiras antecipações da compreensão não são criações individuais, mas expressões do pertencimento a um mundo histórico-social particular, daí a afirmação de Gadamer de que “os preconceitos de um indivíduo, muito mais que seus juízos, constituem

a efetividade (*Wirklichkeit*) histórica de seu ser”². Para a hermenêutica filosófica, a inevitabilidade das opiniões prévias não deve ser lida como um convite à resignação, mas como a descoberta de que o pertencimento a tradições, a inserção em mundos sócio-históricos particulares possui produtividade hermenêutica, porque possibilita a compreensão. O cerne da produtividade hermenêutica da tradição manifesta-se no fato de que os preconceitos, as opiniões prévias, as antecipações de sentido não apenas possibilitam positivamente a compreensão, mas são ou podem ser simultaneamente fontes de verdade. É falsa ou, no mínimo, unilateral a identidade estabelecida pelo iluminismo entre preconceito e juízo falso. Se os preconceitos são de início apenas conceitos prévios, então não há argumento que exclua, por princípio, a chance real de que as antecipações possam ser verdadeiras, ou seja, que pode haver confirmação de sua pertinência pela própria atividade de interpretação. Em muitos casos, os pré-conceitos de uma cultura são concepções prévias que ganham sua força e influência através de experiências contínuas, através da cadeia de transmissão de uma vida consistente que conecta gerações e gerações.

A hermenêutica filosófica tenta tornar evidente a possibilidade concreta de preconceitos ou opiniões prévias legítimas a partir de uma análise fenomenológica da essência da autoridade. Para Gadamer, a autoridade não implica necessariamente autoritarismo. A autoridade de alguém se institui porque confiamos na sua intuição, no seu conhecimento, na sua sabedoria, na sua experiência, transformando-a numa referência a que sempre recorremos em circunstâncias determinadas. Ao contrário de estar baseada na violência ou no poder de coerção, a autoridade está assentada em relações pessoais construídas a partir do assentimento livre, através do reconhecimento da superioridade de visão do outro. Temos, nesse caso, uma relação entre indivíduos assimétrica que não é imposta pela força bruta, pois está sustentada pela aceitação da superioridade do outro por parte daquele que está no polo mais precário da relação. Não é difícil perceber enormes proximidades entre a análise gadameriana da autoridade e a diferenciação feita por Hannah Arendt entre autoridade (*auctoritas*) e poder (*potestas*). A mesma preocupação em resgatar um uso positivo do termo reaparece no texto de Arendt quando afirma que:

² GADAMER, H. *Hermeneutik I: Wahrheit und Methode: Grundzüge einer philosophischen Hermeneutik*, Gesammelte Werke I, J:C:B: Mohr, Tübingen, 1990, p. 281; *Verdade e Método I, Traços Fundamentais de uma Hermenêutica Filosófica*, trad: Flávio Paulo Meurer; Revisão de Enio Paulo Giachini, 9.ed.; Editora Vozes, Petrópolis-RJ, 2008, p. 268.

Visto que a autoridade sempre exige obediência, ela é comumente confundida com alguma forma de poder ou violência. Contudo, a autoridade exclui a utilização de meios externos de coerção; onde a força é usada, a autoridade em si mesmo fracassou. A autoridade, por outro lado, é incompatível com a persuasão, a qual pressupõe igualmente e opera mediante um processo de argumentação. (...) Se a autoridade deve ser definida de alguma forma, deve sê-lo, então, tanto em contraposição à coerção pela força como à persuasão pelos argumentos.³

Em outras palavras, quem tem autoridade reconhecida não recorre ao argumento de autoridade, não tenta impor sua posição, avaliação ou vontade através do recurso da coerção explícita.

Gadamer não apenas promove uma reabilitação do conteúdo semântico do termo “autoridade” através da descrição da relação entre reconhecimento espontâneo da superioridade do outro em alguma área ou campo de atuação, mas também defende que a noção positiva de autoridade concretamente realizada na relação interpessoal pode ultrapassar seu significado individual e ganhar um sentido impessoal mais amplo. Desse modo, o próprio conjunto da tradição histórica poderia exemplificar o modo como a autoridade funciona como eixo de referência e indicador de orientação para a existência. A totalidade das significações transmitidas de geração a geração formam uma espécie de arcabouço, uma fonte contínua de produção de sentidos, de tal modo que uma tradição viva ilustra também a existência de uma instância superior, não apenas reconhecida e cultivada, mas que não estamos dispostos a dispensar. O herdeiro do ponto de vista histórico não é apenas aquele que recebe uma herança fixa e segue adiante, mas aquele que retorna constantemente à herança como se fosse um solo cujo cultivo fará brotar

³ ARENDT, H. *Entre o Passado e o Futuro*. Editora Perspectiva: São Paulo-SP, 1979, p. 129. Em que pese a força do exemplo, mesmo Bakunin, o fundador do anarquismo enquanto movimento político moderno, apresenta uma análise análoga do conceito de autoridade. Diante da crítica radical ao estado apresentada desde a perspectiva do socialismo libertário, pergunta-se Bakunin: “decorre daí que rejeito toda autoridade? Longe de mim este pensamento. Quando se trata de botas, apelo a autoridade dos sapateiros; se se trata de uma casa, de um canal ou de uma ferrovia, consulto a do arquiteto ou a do engenheiro. (...) eu os aceito livremente e com todo respeito que me merecem sua inteligência, seu caráter, seu saber, reservando todavia meu direito incontestável de crítica e de controle” (BAKUNIN, M. *Dios y el Estado*. La planta: Utopia Libertaria, 2008. p. 31). Esta última ressalva reforça a ideia, defendida por Gadamer e Arendt, de que a base da relação com a autoridade é o reconhecimento racional e não a submissão baseada na violência. Nesse sentido, afirma Bakunin: “Se me inclino diante da autoridade dos especialistas, e se me declaro pronto a segui-la, numa certa medida e durante todo o tempo que isso me pareça necessário suas indicações e mesmo sua direção, é porque essa autoridade não me é imposta por ninguém, nem pelos homens, nem por Deus. (...) Inclino-me diante da autoridade dos homens especiais porque ela me é imposta pela minha própria razão” (Idem).

continuamente novas riquezas. Descrevendo o acontecer histórico como um movimento que pressupõe uma relação entre a atualidade e o passado que tem a forma de um diálogo, Gadamer apresenta o reconhecimento da autoridade da tradição como motivação para manter e preservar as heranças. Na sua leitura, nenhuma outra razão poderia justificar o constante retorno às fontes históricas da nossa tradição, aos textos eminentes, se não a compreensão intuitiva de que há alguma verdade preservada no interior da história que nós não possuímos ainda.

Evidentemente essa reabilitação hermenêutica da autoridade da tradição e do preconceito está em oposição ao ideal de conhecimento científico objetivo, neutro, livre de valores e pressupostos, defendido de modo extremo pelo positivismo. Desse modo, a superação da concepção moderna de saber científico é um dos resultados principais da descrição fenomenológica da estrutura prévia da compreensão. No entanto, é no âmbito prático da ação ética e política que as consequências da historicidade da compreensão tornaram-se problemáticas e questionáveis. Seria impossível imaginar que a reação a essas teses publicadas numa Alemanha do pós-guerra, ainda devastada pela crise espiritual gerada pelo movimento nazista e suas fábricas de morte, pudessem ter outra natureza que a recusa imediata? Será que não se esconde sob esse cuidado com a preservação das tradições um conservadorismo político perigoso? Será que não deveríamos exercitar diante da autoridade uma outra atitude, em vez da obediência reverente uma atividade de crítica mais enfática? Será que não foi justamente a ausência de atitude crítica uma das causas da catástrofe? Todas essas questões apontam para a necessidade política de uma meditação concentrada a respeito do lugar, dos limites e da importância da reflexão crítica para a consciência histórica.

2 O problema dos limites da reflexão crítica

*Ser histórico quer dizer
nunca esgotar-se no saber-se.⁴*

É preciso ressaltar, a título de advertência, que o debate entre Habermas e Gadamer não pode ser demarcado sob a forma da confrontação entre um conservador tradicionalista, antimoderno, e um neoluminista, reformador e progressista. Para evitar uma polarização demasiado simplificadora, é necessário perceber que a tensão entre tradição histórica e crítica racional é reconhecida e tematizada pelos dois filósofos, recebendo unicamente

⁴ GADAMER, H., *Wahrheit und Methode*, GW. I, p. 307; *Verdade e Método I*, p. 399.

diferentes avaliações. Trata-se, em última instância, não apenas de uma diferença a respeito do grau de influência mútua entre reflexão crítica e tradição histórica, mas de uma diferença oriunda dos interesses que animam as análises apresentadas. De um lado, temos na hermenêutica filosófica a pretensão descritiva de captar o que acontece conosco na experiência hermenêutica; de outro, temos com Habermas, a pretensão prescritiva de determinar teoricamente o que deveríamos ser por meio da crítica desmascaradora da ideologia que permeia a sociedade instituída.

No caso de Gadamer, a tensão entre tradição e reflexão é pensada a partir da mútua limitação entre compreensão e história ou, nos termos hegelianos reapropriados em *Verdade e Método*, entre subjetividade e substancialidade. Nesse sentido, “(...) a tarefa da hermenêutica pode ser caracterizada do seguinte modo: deve refazer o caminho da *Fenomenologia do Espírito* hegeliana, até o ponto em que, em toda subjetividade, se mostre a substancialidade que a determina”⁵.

Tal indicação tenta equacionar a ambivalência do fenômeno da consciência histórica que não apenas significa ter consciência da própria historicidade, mas também, e de modo mais fundamental, a afirmação da historicidade de toda consciência. Gadamer reconhece que a estrutura da reflexividade, ou seja, a capacidade de o pensamento voltar-se sobre si mesmo é inerente a toda forma de consciência, inclusive da consciência histórica, mas ressalta que a possibilidade de recuperação reflexiva dos conteúdos e experiências é profundamente limitada por causa da facticidade da existência. O fato do nosso pertencimento a diversos contextos históricos-sociais revela em que medida estamos envolvidos pelo fluxo intenso do acontecer temporal da existência. Para Gadamer, a consciência da história de efetuação é muito mais resultado, efeito (*Wirkung*) do acontecer histórico do que saber (*Wissen*) reflexivo a respeito desse acontecer. A circunstancialidade da condição humana torna impossível reconstruir completamente através do pensamento o que a história fez conosco desde que estamos aí no mundo. A finitude da experiência hermenêutica oferece um antídoto para as promessas hegelianas de reflexão absoluta, de mediação total entre presente e passado. Ser-histórico significa não ter condições de desvencilhar-se completamente do próprio acontecer histórico que nos constituiu.

Habermas, entretanto, sem tentar evidentemente reviver as pretensões filosóficas do sistema hegeliano, inicia o debate com Gadamer justamente com a acusação – apresentada num relato bibliográfico

⁵ GADAMER, H., *Wahrheit und Methode*, GW. I, p. 307; *Verdade e Método I*, p. 399.

intitulado *A Lógica das Ciências Sociais* (1969) – de que a hermenêutica avalia mal “a força da reflexão que se desenvolve na compreensão”⁶. Em certa medida, é preciso reconhecer, afirma Habermas, que a consciência hermenêutica não é apenas descritiva, que a sua própria presença altera a relação com a tradição transformando-a numa relação crítica. O ato mesmo de revisão das antecipações realizado em cada volta do círculo hermenêutico implica um exame crítico das opiniões prévias, dos preconceitos, de tal modo que “a estrutura de preconceito que se tornou transparente não pode mais funcionar à maneira de preconceito. Mas é exatamente o que Gadamer parece supor”⁷. Só haveria convergência entre autoridade e reflexão caso a reflexão estivesse confinada aos trilhos traçados pela tradição, caso a tradição permanecesse como única instância de validação dos preconceitos. No entanto, a própria circularidade da compreensão evidencia que a revisão das antecipações afeta a substancialidade do que é historicamente dado, evidencia que a consciência hermenêutica rompe com a estrutura inicialmente dogmática da práxis cotidiana. A autoridade da tradição não é apenas confirmada através do reconhecimento, mas também questionada e derrubada. Toda tradição viva transforma-se em função do poder de alteração que todo presente exerce diante do herdado. Nesse caso, a hermenêutica poderia examinar mais detidamente o potencial de questionamento e de reflexão crítica já inscrito da circularidade hermenêutica e explorar seus possíveis impactos na vida sócio-histórica.

Ainda que rejeite a reflexão total que pretende sobrepor-se à histórica, a hermenêutica – enquanto radicalização da própria consciência histórica – atinge um grau de reflexão suficientemente potente para alterar o que é herdado. No interior da circularidade hermenêutica encontra-se uma força de reflexão crítica ainda a espera de aproveitamento filosófico. Com esse argumento e proposta é possível perceber que Habermas tenta voltar contra Gadamer recursos oriundos da própria hermenêutica filosófica, permanecendo dentro dos marcos da temática da relação com a tradição.

A discussão transforma-se de fato numa confrontação mais explícita de perspectivas quando a limitação da reflexão crítica não é pensada apenas a partir das relações entre compreensão atual e acontecer histórico da tradição transmitida, mas também com base no caráter projetivo da

⁶ HABERMAS, J. Zu Gadamer's 'Wahrheit und Methode', in: *Hermeneutik und Ideologiekritik*. Suhrkamp Verlag: Frankfurt am Main, 1971, p. 48; Sobre Verdade e Método de Gadamer, in: *Dialética e Hermenêutica*. Trad: Álvaro L. M. Valls. Editora LPM: Porto Alegre, 1987, p. 16.

⁷ HABERMAS, J., Zu Gadamer's 'Wahrheit und Methode', in: *Hermeneutik und Ideologiekritik*, p. 49; Sobre Verdade e Método de Gadamer, in: *Dialética e Hermenêutica*, p. 17.

crítica racional. Para Habermas, a reflexão crítica não é apenas um modo de apropriação positiva ou revisão crítica da tradição histórica, mas o lugar da superação e da ultrapassagem. A tarefa do pensamento não se restringe à compreensão apropriadora do passado nem à crítica negativa do herdado, pois também está implicado na projeção do futuro, através dos projetos de emancipação.

Segundo Habermas, o problema não consiste apenas em intensificar o grau de reflexão crítica sobre a tradição, mas de recusar a predominância da atitude aparentemente receptiva da hermenêutica. O pensamento não é somente compreensão do sentido herdado, pois trabalha também em função de novo posicionamento crítico diante da tradição que não esteja baseado nem seja resultado do próprio movimento do acontecer da história. É justamente nessa exigência de emancipação que está localizada toda a dificuldade da teoria crítica, que se caracteriza pela reflexão radical sobre o papel social do pensamento como complemento necessário ao reconhecimento do seu condicionamento sócio-histórico. Não apenas ressalta o fato de que todo conhecimento depende de interesses, mas pressupõe a formulação de um interesse emancipatório sustentado por um tipo específico de conhecimento capaz de analisar os antagonismos sociais, de dissolver a falsa consciência ideológica e de detectar nas situações fáticas as possibilidades de libertação e autonomia. Sua principal dificuldade é esclarecer, portanto, o vínculo, sugerido por Marx, entre um projeto político de emancipação e a elaboração de uma teoria científica consistente. Em que medida uma teoria social crítica é capaz não apenas de detectar as dimensões negativas de uma sociedade particular, mas simultaneamente fortalecer as possibilidades concretas de emancipação? Como ultrapassar o contexto (*Zusammenhang*) da tradição histórica para criticá-la, sem pressupor um conceito a-histórico de racionalidade? Pode-se perceber que para Habermas é justamente em função do peso político dessas questões, motivadas por um compromisso com o projeto moderno de emancipação, que deve ser evitada a absolutização do acontecer da tradição mediada pela linguagem.

De acordo com sua pretensão, a teoria social crítica seria capaz de cunhar ferramentas metodológicas que nos permitiriam lançar um olhar diferenciado sobre o todo social, esboçando uma distinção entre patologias e normalidades sociais. Daí decorre a segunda objeção à hermenêutica filosófica de Gadamer, que consiste na acusação semi-marxista de que a hermenêutica filosófica sofre de um idealismo linguístico ao desconsiderar a conexão entre a metainstituição da linguagem e os processos sociais concretos, especialmente econômicos e políticos. Nesse sentido, afirma Habermas que a

linguagem *também* é medium de dominação e poder social. Ela serve à legitimação de relações de violência (*Gewalt*) organizada. Na medida em que as legitimações não manifestam a relação de violência, cuja institucionalização possibilitam, e na medida em que isso apenas se exprime nas legitimações, a linguagem *também* é ideológica. (...) A experiência hermenêutica que topa com uma tal dependência do contexto simbólico com referência às relações fáticas passa a ser crítica da ideologia.⁸

Os modelos de interpretação herdados da tradição estão permeados por essas relações de dominação e pelo trabalho social, manifestando a dependência existente entre o universo simbólico e os processos globais efetivos de uma sociedade. Além de não aproveitar o potencial crítico que permeia as constantes revisões das antecipações de sentido no movimento circular da compreensão, a hermenêutica não apresenta nenhuma sensibilidade para a dimensão social e política que transpassa as significações da linguagem. O idealismo linguístico desconecta o sentido das expressões linguísticas da concretude das relações sociais e econômicas. Habermas lança, nesse contexto, a suspeita de que essa abstração revela uma falta de sensibilidade da hermenêutica filosófica para perceber a presença da dominação política e de exploração econômica no interior do acontecer histórico. Nenhuma linguagem é capaz de pairar no ar imune às investidas dos antagonismos políticos e econômicos que atravessam as relações sócio-históricas. A interpretação equivoca-se não apenas quando deturpa o sentido do interpretado, mas também quando não reconhece que a significação transmitida já é uma deturpação da vida oriunda de uma violência social ou política.

Encarada a partir dessa ótica, a tentativa de transformar a tradição numa espécie de autoridade impessoal para o presente revela-se mais problemática do que à primeira vista. É justamente a constatação da inevitável inserção da linguagem nesse conjunto de relações de dependências políticas e econômicas que torna a ultrapassagem crítica da tradição necessária, na medida em que indica a impossibilidade de tomar de modo absoluto o universo simbólico da transmissão histórica. A tarefa da interpretação não consiste apenas na captação do sentido herdado, na sua incorporação às perspectivas de compreensão atuais, mas de questionar criticamente qual o lugar desse sentido na teia de relações de poder e de exploração que permeiam a história humana.

⁸ HABERMAS, J., Zu Gadamer's 'Wahrheit und Methode', in: *Hermeneutik und Ideologiekritik*, p. 49; Sobre *Verdade e Método* de Gadamer, in: *Dialética e Hermenêutica*, p. 21. Sobre a relação entre ideologia e significatividade linguística, cf. Bakhtin, M. *Marxismo e Filosofia da Linguagem*. São Paulo: Hucitec, 2004.

Ao abordar as tradições históricas a partir de condições sociais mais abrangentes, a sociologia, ou seja, a ciência social crítica, propõe, a partir de um interesse emancipatório constitutivo, para além das ciências histórico-hermenêuticas, outra tarefa para a interpretação, que é a de dissipar os véus ideológicos que encobrem o poder e a exploração econômica.

Essas considerações críticas implicam um claro questionamento da abrangência da hermenêutica filosófica, acusada, nesse contexto, de estar presa ao domínio de transmissão histórica, de permanecer cega aos conflitos políticos e econômicos que determinam a dinâmica social e que estão refletidos nas linguagens históricas e nos modelos de interpretação herdados.

3 A crítica da ideologia e a universalidade da hermenêutica

A reação imediata de Gadamer a essas objeções, no texto *Retórica, Hermenêutica e Crítica da Ideologia* (1967), tomou a forma de uma defesa da universalidade da hermenêutica, ressaltando a existência de um entrelaçamento entre as universalidades de cada uma das disciplinas citadas. No caso da hermenêutica, devem-se distinguir mais precisamente dois aspectos na relação entre compreensão e sentido. Fundamentalmente, a universalidade da hermenêutica está assentada no fato de que a existência humana enquanto ser-no-mundo está situada numa totalidade significativa que abarca todas as suas experiências possíveis. O universo de sentido é o contexto no qual está inserida a compreensão, ainda que essa inserção possa variar através de posicionamentos e atitudes, através de contextos sócio-históricos. Atravessando essas variações e diferenças, pode-se afirmar que não há compreensão sem história, não há articulação de sentido fora de um mundo sócio-histórico específico. Esse é o sentido primário da *universalidade hermenêutica*: não há experiência de sentido fora da compreensão articulada linguisticamente. É unicamente num sentido secundário que se pode falar da *universalidade da hermenêutica filosófica* enquanto tematização fenomenológica do universo de sentido presente em toda situação humana. É preciso, então, diferenciar a abrangência da experiência de sentido da pretensão de tematização da hermenêutica filosófica, que é apenas uma tentativa possível de pensar o âmbito hermenêutico como lugar de exercício da compreensão. Em outras palavras, a universalidade da hermenêutica filosófica é uma decorrência posterior da universalidade mais radical do próprio universo hermenêutico, devendo ser, portanto, tomada apenas como atitude possível no interior da totalidade significativa e abarcadora que é o mundo.

Através dessa diferenciação, Gadamer reconhece certos limites da hermenêutica filosófica e a possibilidade de um diálogo produtivo com a ciência social crítica. Não pretendendo ser a única, nem a definitiva abordagem do universo de sentido da compreensão, a universalidade da hermenêutica não se contrapõe às pretensões de crítica da ciência social. Como exemplificação do possível entrelaçamento das universalidades, Gadamer sugere que o ponto de vista hermenêutico pode contribuir para a superação do positivismo na sociologia através da ênfase na articulação linguística da compreensão. O enriquecimento da sociologia pela hermenêutica, reconhecida pelo próprio Habermas, demonstra a existência de uma posição própria da hermenêutica filosófica desde onde se pode, inclusive, submeter a ciência social a uma reflexão hermenêutica.

A diferença entre universalidade do mundo hermenêutico e universalidade da hermenêutica filosófica não visa encobrir uma problematização da postura própria que esta última assume diante da história. De acordo com Gadamer, a atitude específica diante da tradição que resulta da efetividade da reflexão hermenêutica desmascara a oposição fixa entre tradição viva e apropriação reflexiva, antes de tudo, pelo fato de que a hermenêutica filosófica aponta para uma experiência de verdade que extrapola a mera aplicação dos métodos científicos. A superação do objetivismo científico positivista, realizada através da descoberta da estrutura prévia da compreensão, não implica um abandono da posição crítica nem um entregar-se indefeso aos preconceitos tradicionais, mas ao contrário, uma intensificação das relações entre apropriação e crítica. Desse modo, Gadamer rejeita a primeira objeção de Habermas, argumentando a favor da tese de que o movimento de revisão das antecipações de sentido possui um elemento crítico-reflexivo aproveitado pela hermenêutica.

No entanto, Gadamer reforça o limite dessa potência liberadora de preconceitos da circularidade hermenêutica, uma vez que a inevitável revisão crítica das antecipações de sentido não é capaz de desmontar ou eliminar totalmente a efetividade da tradição sobre o intérprete. A revisão dos preconceitos ou pressupostos da compreensão não implica uma superação completa, mas, no máximo, uma alteração ou modificação de elementos e de momentos dessa totalidade concretizada em cada mundo sócio-histórico. Nenhuma crítica reflexiva é radical o bastante para dissolver toda a substância da tradição, ainda que esta esteja fundamentada nos métodos de desmascaramento ideológico da ciência social crítica. É necessário atenuar as expectativas geradas pelos recursos metodológicos da sociologia, pois a objetificação das relações sociais nunca atinge o ponto de superação do pertencimento do pesquisador na própria vida social.

A crítica da ideologia pressupõe uma distinção entre verdade científica e ilusão social que é necessário problematizar. É nesse sentido que a oposição entre verdade e método não implica uma alternativa exclusiva, pois também ali onde é desenvolvida uma investigação científica metódica – como na ciência social crítica – acontece a experiência hermenêutica da verdade. A objetificação não é capaz de neutralizar totalmente a força das relações de experiência hermenêutica; um historiador, por exemplo, nunca será capaz de superar a historicidade da sua própria existência através da teorização e do distanciamento objetivo. Do mesmo modo, um cientista social crítico não poderá, através de suas ferramentas metódicas, desvencilhar-se completamente de todas as determinações decorrentes da sua formação e socialização. A contribuição da reflexão hermenêutica para a teoria social crítica consiste em questionar os limites da objetividade científica da crítica apresentada. Toda atividade de investigação científica acontece no interior do universo de sentido, sem poder investigar sua dependência a ele em função de sua orientação objetificadora.

Por isso, afirma Gadamer, que os fatores sociais do trabalho e de dominação não estão necessariamente fora do domínio da experiência hermenêutica, não significando que a hermenêutica filosófica tenha desde já recursos para examiná-los, apenas que o sentido de sua determinação deve também ser compreendido no interior de um universo de sentido histórico e compartilhado. Está claro que ao defender a “imanência” do mundo hermenêutico do sentido, ou seja, ressaltar a total impossibilidade de um “fora” desde onde seja possível elaborar a crítica desmascaradora da ideologia, Gadamer não pretende absolutizar a força da tradição, negando a possibilidade de uma crítica emancipatória, nem configurar uma espécie de idealismo linguístico, negando fatores extralinguísticos. Não se trata, em suma, de afirmar que tudo seja apenas linguagem, mas de reconhecer que não há experiência hermenêutica fora da linguagem, ou seja, não há saída senão tematizar a partir da linguagem todo o sentido, mesmo o sentido dos fenômenos não-linguísticos, como o trabalho explorado e a relações humanas pautadas pela dominação, mesmo a marca ideológica que permeia os discursos humanos. Se a tematização dessas relações e problemas é a pretensão da ciência social crítica, ela não poderá realizá-la sem esclarecer para si mesma seus pressupostos hermenêuticos.

Nesse sentido, a crítica da ideologia, caso ela seja possível, é uma disputa a ser travada no interior do universo hermenêutico, no interior de um mundo histórico-social específico, que é sempre marcado pela história de efetuação de uma tradição particular. Tal dependência mostraria que o poder emancipatório da reflexão não tem necessariamente a

força para romper com o dogmatismo da vida cotidiana completamente – especialmente se a reflexão tiver o caráter de um saber científico sociológico. A reflexão crítica da ciência social não apenas não atinge a dimensão global que pretendia em função da historicidade da interpretação, como também não necessariamente dissolve os compromissos que todo mundo da vida assume com esse conjunto de convicções, de pressuposições e preconceitos herdados.

Gadamer ressalta, nesse contexto, como consequência da estrutura prévia da compreensão, a presença de um elemento dogmático insuperável no reconhecimento da autoridade da tradição:

o reconhecimento dogmático não é nada mais que atribuir à autoridade uma superioridade no conhecimento, acreditando, por conseguinte, que ela tenha razão. É nisto unicamente que ela 'consiste'. Ela domina, portanto, porque é 'livremente' reconhecida. A obediência que a ouve não é cega.⁹

Se há reflexão crítica emancipatória, ela não se sobrepõe à história, porque não é possível exigir legitimação racional completa de toda a riqueza do que é herdado e assumido historicamente, é impossível trazer diante do tribunal da razão todos os aspectos e as nuances de uma tradição, todas as dimensões da existência. Grande parte das transformações, das reformulações e superações históricas não acontece através da força da reflexão crítico-racional, mas através das experiências hermenêuticas negativas parciais, através do desgaste do tempo, através das contingências da história, das criações imaginativas, bem como também através das reviravoltas políticas que se desdobram em experimentos sociais. Em nenhum desses casos, é necessário pressupor a intervenção crítica de um saber reflexivo gerado pela teorização como pressuposto para a abertura de caminhos na história. Do mesmo

⁹ GADAMER, H. Rhetorik, Hermeneutik und Ideologiekritik, *Metakritische Erörterungen zu Wahrheit und Methode*, in: *Hermeneutik II: Wahrheit und Methode: Ergänzungen*, Gesammelte Werke, J:C:B: Mohr, Tübingen, 1990, p. 244; Gadamer, H., *Retórica, Hermenêutica e Crítica da Ideologia, Comentários metacríticos a Verdade e Método I*, in: *Verdade e Método II, Traços Complementos e Índice*, trad.: Flávio Paulo Meurer; Revisão de Marcia Sá Cavalcante Schuback, 2. ed.; Editora Vozes, Petrópolis-RJ, 2004, p. 284-5. A ênfase no caráter “dogmático” da vida cotidiana não é exclusividade da hermenêutica filosófica, ela aparece em *Ser e Tempo* como queda na tradição, ou seja, como predomínio da decadência e do impessoal, bem como também nos últimos estudos de Wittgenstein, publicados com o título *Da Certeza*, quando ressalta a impossibilidade de uma dúvida global e o fato de que nossos jogos de linguagem não possuem fundamento racional. Em nenhum desses casos, deve-se confundir a constatação deste impulso de incorporação e reprodução de sentido que acompanha a vida cotidiana com uma corroboração ou aprovação desta tendência.

modo, em nenhum desses casos pode-se falar de uma mudança total da significatividade do mundo sócio-histórico. Em última instância, há em toda comunidade um acordo social (*ein soziales Einverständnis*), que pressupõe necessariamente elementos de autoridade cuja legitimidade não pode ser fundamentada racionalmente, mas que sempre já é assumida através do reconhecimento de sua efetividade e que, de algum modo, permanece um referencial até mesmo para as transformações.

A ênfase na impossibilidade de uma reflexão crítica global não visa tanto atingir a pretensão explícita do projeto de Habermas, mas apenas exemplificar de modo mais evidente a historicidade da compreensão. De algum modo, a teoria social crítica apresentada por Habermas reconhece a existência de limites para reflexão crítica ao não propor um projeto revolucionário de transformação social, com base numa teoria crítica capaz de garantir uma visão de sobrevoos a respeito da totalidade da história. A noção de reforma radical já implica a simultaneidade entre transformação e manutenção, que, para Gadamer, acontece, na maior parte das vezes, à revelia dos exames racionais. Ou seja, afirmar que a consciência crítica será sempre parcial significa admitir que sempre haverá elementos nas práticas sociais apenas legitimados pela autoridade da tradição, do contrário seria necessário assumir um radicalismo político-revolucionário que a teoria crítica habermasiana claramente não está disposta a defender. Caso não sejam reconhecidos os limites da reflexão, nas palavras de Gadamer:

a consequência inevitável parece ser que a consciência emancipatória vislumbra, em princípio, a dissolução de toda coerção dominadora. E isso significaria que sua imagem paradigmática seria a utopia anarquista. Isso me parece evidentemente uma falsa consciência hermenêutica.¹⁰

A hermenêutica das tradições pretende desmascarar o primado do impulso transformador do projeto emancipatório da teoria social crítica ao mostrar que a força da reflexão requisitada por Habermas não será levada ao extremo de exigir uma transformação social radical nos termos de uma revolução. A pretensão de ruptura global abrupta da ordem social acompanhada da pretensão de um novo início, revelaria – caso seja esse mesmo o cerne do projeto revolucionário – uma incompreensão hermenêutica. Com essa observação, Gadamer pretende concluir a impossibilidade de uma sociabilidade sem dominação a partir do

¹⁰ GADAMER, H. Rhetorik, Hermeneutik und Ideologiekritik, Metakritische Erörterungen zu Wahrheit und Methode, in: *Hermeneutik II*, p. 250; Gadamer, H., Retórica, Hermenêutica e Crítica da Ideologia, Comentários metacríticos a Verdade e Método I, in: *Verdade e Método II*, p.2 92.

reconhecimento hermenêutico da permanência inevitável de elementos tradicionais sem fundamento racional. Tal avaliação está baseada em dois pressupostos não discutidos: primeiro, a ideia problemática de que a revolução é, de fato, a pretensão de começo absoluto e, segundo, que há uma conexão necessária entre tradição e coerção política.

A observação crítica de Gadamer sobre o projeto emancipador é certamente uma reação à exigência – feita em diferentes contextos por Habermas – de que a compreensão de sentido deve ser conectada com o princípio do discurso racional. Assim, o discurso racional é aquele que não pressupõe o consenso fático produzido pelo acontecer da tradição, pois constrói um consenso fundamentado argumentativamente, ou seja, “obtido sob as condições de comunicação ilimitada e livre de dominação (*herrschaftsfreier*)”¹¹. Estando em claro conflito com a realidade social concreta de todas as sociedades existentes, a noção de uma convivência social estruturada através de uma comunicação livre de dominação aponta necessariamente para uma situação de fala ideal, que, enquanto princípio regulador, pode direcionar os esforços críticos de comunicação no horizonte de uma nova forma de vida. Nesse contexto, afirma Habermas que “a compreensão de sentido crítica tem de exigir de si mesma a antecipação formal da vida correta”¹². Ao recusar uma discussão a respeito da dimensão política em relação com a histórica, a hermenêutica resguarda uma ambivalência política que talvez só possa ser superada pela inclusão, em sua perspectiva, do elemento crítico da reflexão racional.

4 A história enquanto acontecimento aberto

*O esclarecimento, que produz
uma compreensão radical,
é sempre político.*¹³

A exigência da antecipação de outra forma de vida, de uma forma de vida correta realizada por Habermas, demarca, em última instância, o cerne do debate, na medida em que aponta o núcleo desde onde a própria noção de teoria crítica pode ser problematizada.

¹¹ HABERMAS, J., Der Universalitätsanspruch der Hermeneutik, in: *Hermeneutik und Ideologiekritik*, p. 154; A Pretensão de Universalidade da Hermenêutica, in: *Dialética e Hermenêutica*, p. 64.

¹² Idem.

¹³ HABERMAS, J., Der Universalitätsanspruch der Hermeneutik, in: *Hermeneutik und Ideologiekritik*, p. 158; A Pretensão de Universalidade da Hermenêutica, in: *Dialética e Hermenêutica*, p. 68.

Como vimos, o debate gira em torno da tensão entre pertencimento à tradição e crítica reflexiva, que se desdobra na avaliação dos limites de universalidade da hermenêutica filosófica e da teoria crítica social. Com a proposta de antecipação da vida correta, pode-se perceber que toda discussão culmina no problema mais amplo e mais concreto que é o da relação entre pensamento e política, entre teoria e práxis. Em que medida o pensamento teórico-reflexivo é capaz de fomentar os projetos concretos de emancipação? Em que medida a construção de uma outra sociedade entra no horizonte das reflexões da hermenêutica filosófica e da teoria crítica? Apesar das claras diferenças no posicionamento e orientação política, pode-se afirmar que o ponto principal da divergência diz respeito ao modo como o filósofo ou o pensador devem ou podem intervir na vida social.

Para Gadamer, aquele que socialmente se apresenta sob a forma do crítico analítico de ideologias rompe com os acordos sociais por desconsiderar o interlocutor em seus posicionamentos concretos. Uma vez que questiona a capacidade dialógica do interlocutor ao desmascarar seu discurso como ideológico, a crítica da ideologia impossibilita imediatamente o próprio diálogo. O que representa um obstáculo ao diálogo é a diferença assimétrica entre a conversação cotidiana e o caráter teórico do discurso científico. O sociólogo crítico corre o risco de ser acusado de confundir suas convicções políticas com elaborações teóricas, de não conseguir participar do jogo da vida social como todo e qualquer membro. Gadamer considerava como um grave problema a distância artificialmente criada entre a comunicação cotidiana e a comunicação desenvolvida desde o ponto de vista crítico da ideologia.

A pretensão de crítica social embasada numa teoria constrange o crítico de ideologia à apresentação de uma justificativa para o direito de poder reduzir o discurso do outro a uma falsa consciência. O exemplo da psicanálise, interpretada por Habermas como possível modelo de ciência crítica-reflexiva, não pode ajudar nesse esclarecimento, pois a base do tratamento terapêutico é dada pelo acordo implícito entre o analista e o paciente de que existem motivos inconscientes a serem recuperados pelo diálogo conscientizador da terapia. Enquanto a crítica de ideologia movimenta-se no domínio da vida social, não há acordo semelhante, pois a pretensão de exercer a atividade de desmascaramento ideológico e de conscientização pode ser levantada por diferentes grupos. Nesse sentido, afirma Gadamer: “não posso ver, como no âmbito social a competência comunicativa e seu domínio teórico podem derrubar a barreira entre grupos, que em crítica mútua acusam o acordo existente no outro de ter caráter

coercitivo”¹⁴. Os recursos teóricos conquistados pela teoria social crítica não são capazes de solucionar problemas que pertencem ao âmbito dos conflitos e antagonismos sociais animados por convicções políticas e por interesses diferenciados. As disputas políticas não se tornam mais fáceis se uma das convicções em conflito for atrelada à “verdade” de uma teoria científica.

Certamente, essas considerações não são suficientes para avaliar definitivamente as possíveis relações entre hermenêutica filosófica e teoria social crítica. De qualquer modo, pode-se arriscar um balanço crítico do debate.

A hermenêutica, ao afirmar as dificuldades de tentar conectar a antecipação da forma de vida social correta com a atividade teórica da ciência social, ressalta um impasse que a teoria crítica herda da pretensão marxista de elaborar um socialismo científico e que necessita ainda de esclarecimento. Partindo da noção aristotélica de prudência, a hermenêutica sugere consistentemente que a orientação histórica não é dependente de elaborações teóricas, mas de um saber adquirido na prática. Nas palavras de Gadamer, “a filosofia pode naturalmente exercitar no momento a crítica; pode haver naturalmente muita crítica, mas a política não é uma coisa, que se possa vencer com a ciência”¹⁵.

A teoria crítica, ao questionar o posicionamento da hermenêutica diante da história, ressalta a necessidade de aprofundamento da potência crítica da racionalidade argumentativa, sugerindo que ela pode ser incorporada de modo mais explícito pela hermenêutica filosófica, ainda que isso inclua um reconhecimento de suas limitações. Com base na reflexividade crítica da razão, a teoria crítica recusa a recepção como única possibilidade de posicionamento diante da tradição histórica, convidando a hermenêutica a esclarecer para si mesma sua posição política.

Em certa medida, pode-se falar de uma complementação entre hermenêutica e teoria social crítica, porque, de um lado, toda crítica pressupõe mediação histórica, interpretação e apropriação de sentido, de outro, se toda compreensão hermenêutica pressupõe a atividade crítica da situação hermenêutica, essa crítica pode eventualmente tornar-se mais intensa e tentar recuperar elementos e aspectos muitas vezes soterrados por uma tradição permeada por dominação e repressão. Em último caso, o que essa possível complementaridade não pode encobrir é

¹⁴ GADAMER, Replik zu ‘Hermeneutik und Ideologiekritik’, *Hermeneutik II: Wahrheit und Methode*, p. 267; Réplica à Hermenêutica e Crítica da Ideologia, in: *Verdade e Método II*, p. 311;

¹⁵ GADAMER, Hans-Georg, *Die Lektion des Jahrhunderts, ein Interview von Riccardo Dottori*, Münster, Verlag LIT, 2002, p. 100.

o fato de que nem a hermenêutica, com a sua ênfase na força integradora do diálogo, nem a teoria crítica, com a sua ênfase na força crítica da reflexão, podem nos dispensar o trabalho árduo da ação política. A superação dos empecilhos e obstáculos para uma comunicação humana livre de dominação e de exploração econômica só acontecerá através da tomada de partido e do enfrentamento político que nenhuma reflexão pode de todo antecipar, seja ela hermenêutica, seja social-crítica.

Referências

- ARENDDT, H. *Entre o passado e o futuro*. São Paulo, SP: Perspectiva, 1979.
- BAKHTIN, M. *Marxismo e filosofia da linguagem*. São Paulo: Hucitec, 2004.
- BAKUNIN, M. *Dieus y el Estado*. La Planta: Utopia Libertaria, 2008.
- BUBNER, R. “Was ist kritische Theorie?”. In: *Hermeneutik und Ideologiekritik*. Frankfurt am Main: Suhrkamp Verlag, 1971, p. 160-209.
- GADAMER, H. *Die Lektion des Jahrhunderts, ein Interview von Riccardo Dottori*. Münster: Verlag LIT, 2002.
- _____. *Hermeneutik I: Wahrheit und Methode: Grundzüge einer philosophischen Hermeneutik*. Gesammelte Werke. Tübingen: J. C. B. Mohr, 1990.
- _____. *Hermeneutik II: Wahrheit und Methode: Ergänzungen*. Gesammelte Werke. Tübingen: J. C. B. Mohr, 1990.
- _____. “Replik zu ‘Hermeneutik und Ideologiekritik’”. In: *Hermeneutik II: Wahrheit und Methode: Ergänzungen*. Gesammelte Werke. Tübingen: J. C. B. Mohr, 1990, p. 251-275.
- _____. “Réplica à hermenêutica e crítica da ideologia”. In: *Verdade e Método II – traços complementos e índice*. 2. ed. Trad. de Flávio Paulo Meurer. Revisão de Marcia Sá Cavalcante Schuback. Petrópolis, RJ: Vozes, 2004, p. 292-321.
- _____. “Retórica, hermenêutica e crítica da ideologia – comentários metacríticos a *Verdade e Método I*”. In: *Verdade e Método II – traços complementos e índice*. 2. ed. Trad. de Flávio Paulo Meurer. Revisão de Marcia Sá Cavalcante Schuback. Petrópolis, RJ: Vozes, 2004, p. 270-292.
- _____. “Rhetorik, Hermeneutik und Ideologiekritik, Metakritische Erörterungen zu Wahrheit und Methode”. In: *Hermeneutik II: Wahrheit und Methode: Ergänzungen*. Gesammelte Werke. Tübingen: J.C:B: Mohr, 1990, p. 232-250.
- _____. *Verdade e Método I – traços fundamentais de uma hermenêutica filosófica*. 9. ed. Trad. de Flávio Paulo Meurer. Revisão de Enio Paulo Giachini. Petrópolis-RJ: Editora Vozes, 2008.
- _____. *Verdade e Método II – traços complementos e índice*. 2. ed. Trad. de Flávio Paulo Meurer. Revisão de Marcia Sá Cavalcante Schuback. Petrópolis, RJ: Vozes, 2004.
- HABERMAS, J. “A pretensão de universalidade da hermenêutica”. In: *Dialética e hermenêutica*. Trad. de Álvaro L. M. Valls. Porto Alegre: LPM, 1987, p. 26-72.
- _____. *Dialética e hermenêutica*. Trad. de Álvaro L. M. Valls. Porto Alegre: LPM, 1987.

HABERMAS, J. Der Universalitätsanspruch der Hermeneutik. In: *Hermeneutik und Ideologiekritik*. Frankfurt am Main: Suhrkamp Verlag, 1971, p. 120-159.

_____. Sobre *Verdade e Método* de Gadamer. In: *Dialética e hermenêutica*. Trad. de Álvaro L. M. Valls. Porto Alegre: LPM, 1987, p. 13-25.

_____. "Zu Gadammers 'Wahrheit und Methode'". In: *Hermeneutik und Ideologiekritik*. Frankfurt am Main: Suhrkamp Verlag, 1971, p. 45-55.

NEGRU, T. Habermas-Gadamer debate and universality of hermeneutics. In: *International Journal of Philosophy of Culture and Axiology*, v. 7, 2007.

Recebido em maio 2012.

Aceito em agosto 2012.