Hermenêutica e dialéctica: Gadamer e Habermas na metodologia das Ciências Sociais

Hermeneutic and Dialectic: Gadamer and Habermas in Social Science Methodology

Marina Félix de Melo

Edição electrónica

URL: <http://journals.openedition.org/ras/172>

DOI: 10.4000/ras.172

ISSN: 2312-5195

Editora

Sociedade Angolana de Sociologia

Edição impressa

Data de publicação: 1 Dezembro 2012

Paginação: 11-20

ISSN: 1646-9860

Refêrencia eletrónica

Marina Félix de Melo, « Hermenêutica e dialéctica: Gadamer e Habermas na metodologia das Ciências Sociais », *Revista Angolana de Sociologia* [Online], 10 | 2012, posto online no dia 20 novembro 2013, consultado no dia 03 maio 2019. URL : <http://journals.openedition.org/ras/172> ; DOI : 10.4000/ras.172

Hermenêutica e dialéctica: Gadamer e Habermas na metodologia das Ciências Sociais

*Marina Félix de Melo*¹

Resumo

Com estas páginas, objectivamos perceber como se processam as noções de conhecimento em Gadamer e Habermas, os métodos hermenêutico e dialéctico, buscando compreender como Habermas coloca o seu método crítico dialéctico como forma a repensar e apontar os limites da racionalidade hermenêutica de Gadamer. Visamos aqui entender como a obra de Habermas consegue problematizar a hermenêutica de Gadamer e em que medida a obra destes dois autores se afastam e se aproximam num campo metodológico abrangente das ciências sociais.

Palavras-chave

Hermenêutica; dialéctica; Habermas; Gadamer.

Por alguns contextos

A perspectiva hermenêutica ganhou luz, sobretudo, com a obra de Friedrich Schleiermacher (1768-1834), que concebia interpretação e compreensão como sinónimos. Para o autor, a importância da compreensão não era reduzida ao que se fosse dito, mas sim, como individualidade de pensamento de algum agente em especial, em algum contexto particular. Desse ponto, a hermenêutica ganha forma enfatizando a compreensão de produtos mentais (abrindo alas a, também, uma hermenêutica psicológica) e encontra na obra de Dilthey mais um caminho para o desenvolvimento da hermenêutica metodológica. Este autor procurou evidenciar como a experiência histórica pode vir a ser ciência com a noção de que podemos esclarecer a natureza, mas que devemos compreender a vida humana. De forma semelhante, a perspectiva hermenêutica também encontra expoentes como Martin Heidegger

•

¹ Financiadores: Programa Europeu de Mobilidade Erasmus Mundus e Conselho Nacional de Desenvolvimento Científico e Tecnológico (CNPq - Brasil).

e a ideia de “horizonte da compreensão”, uma noção centrada na importância da linguagem, esfera na qual se solidifica a compreensão. Nesse sentido, é por meio da linguagem que o agente chega à fala que, por sua vez, o leva a uma realidade exposta historicamente.

O paradigma hermenêutico, em termos abrangentes, afasta-se do paradigma das ciências naturais certa vez que os factos humanos não podem ser captados da mesma maneira que os naturais por, principalmente, terem objectos de estudo muito distintos. Em paralelo, a hermenêutica aparta-se da pretensão de validade universal do conhecimento científico, que enfoca que um conhecimento só é válido se puder ser repetido noutro espaço e tempo da mesma forma. Esta noção não abarca as experiências particulares na construção do conhecimento, o que pode ser entendido a partir de uma releitura da obra de Wittgenstein com a sua ideia de que a filosofia científica universal é um jogo de linguagem particular, dentre vários outros possíveis.

A movimentação da linguagem hermenêutica trabalha para compreender textos via interpretação, tradução, etc. — que são, em certa medida, já o próprio jogo de linguagem da hermenêutica que, diferentemente da lógica das ciências naturais, não visa dominar o conhecimento por um ordenamento de categorias ou algo semelhante, a propor uma expansão da experiência e uma reflexão da complexidade. Tais factores corroboram para que o jogo de linguagem hermenêutico não particularize jogos de linguagem, mas que promova e produza interacção. Sendo assim, como podemos observar no segundo volume de *Verdade e Método*, na medida em que as pré-compreensões se tornam transparentes, liberam novas dimensões que propiciam um serviço indirecto ao trabalho metodológico, da mesma forma que a hermenêutica também pode trazer à consciência “aquilo que realmente dispõe a metodologia das ciências para o seu próprio progresso, quais são as cegueiras e abstracções que impõe, pelas quais suplanta e desnorteia a consciência natural” [Gadamer 1997: 289].

Sobre a hermenêutica gadameriana

Hans-Georg Gadamer (1900–2002) é o autor que nos auxilia na “compreensão do compreender hermeneuticamente”. Nascido em Manburg, Gadamer é considerado um marco do pensamento filosófico do século XX. Professor de Habermas e dedicado ao pensamento de Platão, teve a obra *Verdade e Método: traços fundamentais para uma hermenêutica filosófica* reconhecida como a sua maneira de conceber a hermenêutica. Em tal concepção, o sujeito só se insere num plano hermenêutico, em termos práticos, na medida em que consegue situar-se no ponto de vista do seu interlocutor para compreender as suas posições.

Gadamer mostra-se ao longo da sua obra como um autor imensamente preocupado com a fusão das noções de tradição e modernidade e com a noção de horizonte, que possibilita ao autor compreender o homem como sujeito finito e histórico: “Toda a vivência implica nos horizontes do anterior e do posterior e se funde, em última análise, com o *continuum* das vivências presentes no anterior e posterior na unidade da corrente vivencial” [Gadamer 1997: 372]. Ele desenvolve a concepção própria de que “horizonte é o âmbito de visão que abarca e encerra tudo o que é visível

a partir de um determinado ponto” [Gadamer 1997: 452]. Para Gadamer, a experiência da tradição histórica está para além do que nela pode ser pesquisado. Em paralelo, refere que o discurso pressupõe reflexão, ou seja, não é somente uma manifestação imediata da ideia e é esta arte do compreender à qual se refere a hermenêutica, que deve ser entendida antes como uma arte do que como um procedimento mecânico [1997: 294]. Nesse sentido, Gadamer retoma autores como Schleiermacher e Dilthey, propondo que pela hermenêutica cada época precisa de ser medida e pensada a partir de si própria e não como um padrão que lhe seja estranho, desfocado, descontextualizado. Assim, procura saber como a hermenêutica pôde fazer jus à historicidade da compreensão, haja vista que quem se propõe a compreender um texto, em verdade, se coloca em uma projecção [Gadamer 1997: 400]. Eis o porquê do autor dedicar páginas a demonstrar que a compreensão só adquire sentido quando as opiniões prévias que temos sobre determinado fenómeno (as que nos possibilitam iniciar uma dada reflexão) não são arbitrárias. O que Gadamer explicita é que esse “cuidado” não implica em esquecermos as opiniões prévias que temos sobre determinada coisa, mas sim, que tenhamos abertura à opinião do outro e, nessa abertura, colocamos essas opiniões do outro em relação, em diálogo com as nossas prévias. Logo, o que importa nesse ponto de vista hermenêutico de Gadamer é perceber as próprias antecipações de forma que o texto se apresente em sua alteridade e gere, daí, a possibilidade de confronto entre as verdades do texto e as verdades prévias do sujeito.

A partir deste quadro geral, Gadamer consegue enxergar na problemática hermenêutica que alguns pré-conceitos são legítimos, bem como relacionar a noção de autoridade à noção de conhecimento. Apesar dessa atenção aos pré-conceitos parecer como algo deslocado ao que falamos, não o é, pois é a distinção entre os verdadeiros preconceitos (sob os quais compreendemos) e os falsos preconceitos (que, digamos, criam mal entendidos) que gera grande parte da crítica hermenêutica gadameriana. Quotidianamente, somos obrigados a colocar à prova os nossos preconceitos. Eis quando o foco da tradição toma cena uma vez mais, já que ao colocarmos à prova tais preconceitos ensaiamos um encontro com o passado e com o entendimento do que tomamos como tradição. Com isso, chegamos à fusão do horizonte gadameriano [Gadamer 1997: 457]: “O horizonte do presente não se forma pois à margem do passado. Nem mesmo existe um horizonte do presente por si mesmo, assim como não existem horizontes históricos a serem ganhos. Antes, compreender é sempre o processo de fusão desses horizontes presumivelmente dados por si mesmos. (...) A fusão se dá constantemente na vigência da tradição, pois nela o velho e o novo crescem sempre juntos para uma validade vital, sem que um e outro cheguem a se destacar explicitamente por si mesmos.

Por outra via, se pensarmos na hermenêutica de Gadamer tentando enxergá-la agora pelo espectro da experiência, por exemplo, observamos que a experiência hermenêutica é associada à tradição. Aqui, tradição é linguagem, fala por si e não é apenas algo que podemos dominar pela experiência [Gadamer 1997: 528]. Em suma, o que Gadamer propõe hermeneuticamente é que a tradição seja válida a partir da sua lógica, das suas pretensões, de seu contexto e não apenas sob uma simples volta ao passado e à alteridade em relação a esse passado.

Podemos pensar isso numa volta à problemática do jogo de linguagem hermenêutico. Numa relação entre dois sujeitos, imaginemos uma relação de “eu” com “tu”, onde a auto-referência

predominante é a do “eu”. Entretanto, se o conhecimento sobre o “tu” for feito apenas de maneira instrumental, a relação entre “eu” e “tu” será apenas no plano das aparências, ficando à parte a reflexão que deveria, hermenêuticamente, guiar a relação dialéctica entre “eu” e “tu”. Ou seja, o que a hermenêutica de Gadamer propõe é justamente uma nova relação entre sujeito e objecto para que se chegue à compreensão — afinal, o objecto não é o outro amorfo, estranho, inflexível. Outro ponto a salientar é a necessidade à abertura dessa transmissão, mesmo porque tal abertura possibilita o surgimento do “nós” e é com a experiência hermenêutica do “nós” que as noções de compreensão, reconhecimento, liberdade e reciprocidade ganham sentido e força².

Contributos habermasianos numa releitura a Gadamer

Na década de 1960 surge em cena uma releitura de Gadamer feita por Habermas, o que propiciou um melhor entendimento sobre a contribuição da hermenêutica para as ciências sociais, bem como se colocou à mesa alguns limites da hermenêutica. Habermas virá reconstituir os pressupostos metodológicos da hermenêutica a partir da sua dialéctica. Sendo assim, iremos fazer uma espécie de resgate da obra de Habermas para que possamos entender em que tipo de solo filosófico ele se apoia para visualizarmos, posteriormente, as suas críticas ao plano hermenêutico de Gadamer.

Autor inteiramente imerso na modernidade, Habermas afasta-se do núcleo marxista mais forte da sua época, sendo a sua ligação com essa literatura dada à produção intelectual da Escola de Frankfurt. Sobre a sua localização na Teoria Crítica, há quem veja o autor como uma espécie de acabamento actual das pretensões teóricas e epistemológicas da Escola de Frankfurt “[Raulet] considère l’oeuvre de J. Habermas comme l’accomplissement actuel de la théorie critique et privilégie donc les aspects épistémologiques” [Labica & Bensussan 1982: 488], bem como quem analise não apenas a continuidade, mas também certa ruptura quando Habermas é comparado à geração de Adorno e Horkheimer. Honneth [1999] é um dos que problematizam tal visão de continuidade sem rupturas, uma vez que Habermas finda por superar as limitações mais gritantes da tradição teórica da Escola de Frankfurt, rejeitando o reducionismo funcionalista presente em Horkheimer (à guisa de exemplo), o que leva-o à originalidade e a uma nova dimensão de conhecimento e concepção epistemológica. De um todo, ainda que por uma leitura *en passant* na produção de Habermas, notamos que a sua postura voltada para um pensamento anti-naturalista o impede de corroborar com modelos de integração funcional reduzidos a uma diminuição da dinâmica social que não leve em consideração dimensões normativas, bem como moral-valorativas, independentes da acção social. Isso será ligado, como veremos, à rejeição por um tipo de racionalidade meramente instrumental, salientando que é dessa configuração mais geral que surgem as distinções de análise habermasianas de sistema e mundo da vida, trabalho e interacção, acção estratégica e acção comunicativa ou discursiva, razão instrumental e razão comunicativa.

•

2 Observamos a aplicação da obra gadameriana em investigações sobre Angola no tocante às questões de identidade, por exemplo, pela pesquisa de Sócrates Dáskalos, “Um testemunho para a História de Angola: do Huambo ao Huambo” [2012].

No tocante à polaridade (ou distinção analítica) entre sistema e mundo da vida em Habermas, Ricardo Antunes disserta como essa foi uma ideia do autor para actualizar o projecto de materialismo histórico em termos políticos e teóricos num contexto de capitalismo tardio em que os movimentos sociais e os conflitos operários, de trabalho, não preservavam mais apenas as suas características tradicionais, podendo ser tal mudança representada pelo Maio francês de 1968 [Antunes 1999: 152]. Essas novas formas de protesto, sobre as quais Habermas por ora se punha em condições de análise, foram demonstradas também por Otto Kallscheuer em 1989. Este autor aborda a necessidade de um auto-questionamento crítico dentro do marxismo, a exemplo das reais condições práticas e teóricas que o materialismo histórico teria para dar conta da realidade vigente [Kallscheuer 1989: 14]. Podemos dizer que a tentativa de Habermas em reconstruir o materialismo histórico foi um exercício que integrou interdisciplinarmente um diálogo entre marxismo, ciências sociais e epistemologia, da mesma forma que trouxe uma adenda reflexiva à teoria do conhecimento produzida até então e propiciou uma das principais marcas da Teoria Crítica.

A característica interdisciplinar da Escola de Frankfurt e a maneira peculiar como esta se apresenta em Habermas não se dissociam de uma proposição teórica de materialismo histórico, o que faz com que não apenas a dimensão do entendimento humano, mas também da esfera intersubjectiva para o autor, não se apartem de uma fundamentação materialista de crítica às relações de exploração e poder, podendo ser esta a porta de entrada para se chegar à assimilação peculiar de correntes não-marxistas, a exemplo da linguística, da fenomenologia e da hermenêutica.

Habermas também dirige severas críticas ao marxismo economicista/mecanicista, que reduz as engrenagens históricas ao mero desenvolvimento das forças produtivas, como se a história fosse um desenho único de aprendizagem técnica. Entretanto, se nesse escopo é ainda a reflexão materialista a base na qual o autor coloca a sua interpretação das correntes de pensamento dedicadas ao entendimento da intersubjectividade e do mundo social, notamos como o seu próprio materialismo histórico é influenciado por tais correntes não-marxistas, filosóficas e científicas, o que acreditamos trazer a ponderação de um misto de influências que o autor recebe. Dito noutros termos, desse ponto saltam as concepções epistemológicas mais gerais da noção de conhecimento habermasiano, que apresenta um carácter essencialmente prático — logo, não pode ser reduzido a uma noção ideológica de “falsa consciência”. A isso também decorre que o conhecimento prático é orientado por interesses (ou baseado neles), seja na esfera das ciências naturais, humanas ou histórico-sociais, não sendo possível, portanto, uma separação entre facto e valor. Vale salientar que, para Habermas, o conhecimento não está apartado de um projecto emancipatório, sendo este projecto buscado nas esferas da acção estratégica e da acção comunicativa, ou seja, a emancipação deve ser vista como um mundo em que o conhecimento (e a aprendizagem) gerado na esfera da acção comunicativa é guiado pela noção de liberdade, ou melhor, pelo livre discurso, sem os problemas da “colonização do mundo da vida” da razão instrumental. [Freitag & Rouanet 1980; Kallscheuer 1989]³.

•
3 Já para Gadamer [1997: 286], o conceito de reflexão e consciencialização utilizado por Habermas parece ser guiado por dogmatismo.

Ainda no tocante à problemática da emancipação em Habermas, pensamos na aceitação do seu trabalho, da sua concepção de conhecimento, na Escola de Frankfurt e entre os seus contemporâneos marxistas de uma maneira geral. Se imaginamos um expoente pessimista como Adorno, vemos que ainda assim a Teoria Crítica não abandona o projecto emancipatório, situado num cerco (digamos) “utópico” de correntes sociais do pensamento moderno. A não referência concreta, como salienta Kallscheuer [1989: 78], dos intelectuais frankfurtianos a movimentos políticos ou sociais torna-se um problema na medida em que os sujeitos de emancipação social passam a ser de difícil identificação. Porém, temos um caso isolado, exemplificado por Marcuse, que se radicalizou face ao movimento estudantil de 1968, demonstrando ambiguidades práticas-teóricas dos representantes da Escola de Frankfurt que, como um todo, não podem ser vistos como intelectuais revolucionários⁴. Tais circunstâncias históricas ajudam-nos a entender o porquê da não aceitação imediata de Habermas na Escola, embora carregando uma renovação de aspectos plurais do marxismo.

Nesse quadro geral, podemos localizar a obra de Habermas num debate entre modernidade e pós-modernidade e que, diferentemente da maioria dos representantes da Teoria Crítica que via o Iluminismo como um mito, Habermas elabora uma reestruturação do projecto iluminista. Mais que isso, ele procura revitalizar e finalizar um projecto de modernidade por meio da razão comunicativa [Habermas 1987a, 1987b], observando como o potencial comunicativo do mundo da vida, bem como a filosofia do sujeito, estavam até então votados ao fracasso. Tudo isso o fez pensar na automização das esferas da ciência, da moral e da arte como centrais numa modernidade cultural na qual predominaria uma racionalidade comunicativa.

Habermas teve acesso a diversas fontes teóricas e metodológicas ao longo da sua formação, o que trouxe elementos para que ele optasse pelos caminhos mencionados na construção do conhecimento. Entretanto, podemos também dizer que uma das mais importantes influências derivadas desse espectro maior de construção de conhecimento até à problematização da racionalização vem de Weber. Habermas utiliza as teses weberianas de racionalização do mundo moderno ocidental, então dividida em duas vias: uma, da racionalização das visões do mundo e outra, da racionalização societal (ligada à sua noção de sistema na modernidade, diferenciado em dois subsistemas: Economia e Estado). Entrementes, a análise weberiana de racionalidade passa a ser limitada para Habermas na medida em que Weber parece totalizar a burocratização, via racionalidade instrumental, quando Habermas, por sua vez, vê na racionalidade não uma faculdade abstracta, inerente ao sujeito. Pelo contrário, Habermas trata a racionalidade como um procedimento argumentativo, em que os agentes se colocam em acordo e discutem questões como a verdade e a justiça [Freitag 1990]. Quando Habermas situa a sua obra num diálogo crítico com a tradição marxista clássica e elabora os seus conceitos de acção social a partir das limitações de Weber, ele acaba por esboçar um quadro conceitual que nos permite verificar/imaginar aspectos sociais diversos no plano do mundo da vida, tendo em conta a complexidade de racionalidades inerentes à realidade. Todavia, Weber

•
4 Poderíamos considerá-los como intelectuais radicais, nos termos de António Cândido, que distingue o revolucionário do radical: um radical pode até ter pensamentos revolucionários, mas recua em posições conservadoras em determinadas situações. O revolucionário, ainda que tenha as suas origens numa classe burguesa, é capaz de sair da sua classe. [Mello e Souza 1990].

e Habermas deixam abertas questões pré-reflexivas, “irracionais”, ou que não podem ser tratadas apenas pelo plano racional, a exemplo de esferas relacionais dentro de grupos, que não foram totalmente cooptadas pela racionalidade.

Ao pensarmos em Habermas como caminho para entendermos o quesito racionalidade na sociedade, convém atentarmos que o conjunto da sua obra não deve cair num ostracismo teórico, ainda que a sua produção intelectual seja passível de ambiguidades político-teóricas na sua relação com o marxismo/academia, ou seja, com a própria construção de conhecimento do autor. Tais ambiguidades são inerentes ao esforço de um pensamento interessado, que não se prende a arqui-tectar uma ciência dita “neutra” (ou seja, Habermas coloca-se num campo de batalha de ideias) e que problematiza as questões da sua época, que o levam à busca por emancipação e coerência dentro do que entende como reificação do mundo moderno.

É importante lembrarmos que, no esforço de articulação do conhecimento para o entendimento do elemento Razão, Habermas, anti-naturalista, concebe o conhecimento como algo eminentemente prático. Aqui nos ligamos às noções de mundo da vida e sistema habermasianos que, como salienta Freitag [1990], Habermas parte do ponto de que há um hiato (ou uma disjunção) entre estes dois pólos, uma vez que a integração sistémica não ocorre em paralelo com a integração social. Dito de outra forma, pela razão instrumental o sistema anexa o mundo da vida, impedindo o exercício da razão comunicativa, sobrepondo à mesa a razão instrumental tecnocrática.

A partir de tais noções, quando tentamos fazer uma breve volta ao pensamento e noção de conhecimento em Habermas, podemos entender de que base este autor parte para construir uma crítica à hermenêutica de Gadamer. Habermas traz à cena a sua noção de dialéctica para repensar a hermenêutica. Fá-lo na medida em que concebe a dialéctica por alguns elementos básicos, a saber:

1. A razão humana possui uma força transcendental que se exerce na crítica e consegue ultrapassar preconceitos. A mesma razão que compreende, esclarece e reúne, também contesta e dissocia.
2. A estrutura do “significado” presente na linguagem é apenas um factor na totalidade do mundo real, que para Habermas se compõe de trabalho, linguagem e poder. A linguagem também é vista como meio de dominação e de poder social.
3. Um trabalho crítico busca um método no qual a interpretação seja transformação e vice-versa, o que implica o reconhecimento de um engajamento em todo o processo de compreensão.
4. Ressalta o condicionamento histórico do pensamento, da reflexão e dos determinismos materiais da ideologia⁵.

•
5 Temos alguns exemplos de estudos a utilizarem Habermas como suporte investigativo nas questões relacionadas com o desenvolvimento do pensamento angolano em várias disciplinas. Um deles é o texto de Zengo e Sabonete [2010], “Angola: diversidade étnica, políticas públicas e o desafio da unidade nacional”, que utiliza da sociologia política distinções entre poder e dominação a partir de Habermas, bem como as suas questões relacionadas com a esfera pública. Também encontramos trabalhos relacionados com a educação comunicativa angolana apoiados num marco teórico habermasiano, a exemplo do trabalho de Kavaya e Ghiggi apresentado na Universidade de Benguela: “Educação comunicativa angolana na realidade ‘ondjangotchiwiana’” (2008).

Considerações finais

A crítica de Habermas em relação à hermenêutica (e sobretudo à hermenêutica gadamersiana) é baseada na ideia de que tais análises não levam em consideração a totalidade da vida social em todo o tempo. Para Habermas, a relação entre “eu” e “tu” de que falamos acima com Gadamer, ou mais, as relações entre “eu, tu e nós” não são consideradas como relações erguidas por diálogos contextualizados numa cena de violência ou de relações de poder. Assim, a preocupação de Habermas está em que relações contraditórias e dinâmicas se reflectem na comunicação. De forma análoga, a tradição retomada por Gadamer não é situada, de acordo com Habermas, numa dimensão de dominação.

Em *A Lógica das Ciências Sociais* [2009 (1967)], quando Habermas expõe não apenas as suas pretensões do método crítico-dialéctico, mas também mostra os limites da racionalidade hermenêutica de Gadamer, o que parece inquietar Habermas é sobretudo a maneira como Gadamer opõe a experiência hermenêutica ao conhecimento metódico que, segundo Andrade [2010], é o chão das ciências hermenêuticas. Porém, da mesma maneira que Habermas, ao frisar que a reflexão surge pelo método crítico-dialéctico e que não consegue ser levada às últimas consequências pelo método hermenêutico, não descarta de um todo a hermenêutica, mesmo porque ela não diz respeito apenas ao método, mas também ao debate das ciências humanas como um todo [Andrade 2010]. Daí surge uma necessidade metodológica de fusão entre filosofia e ciência, tendo em conta que o foco em questão é a própria reflexão.

A partir desse ponto mais holístico, Habermas opõe-se às noções gadamersianas que atrelam autoridade (tradição) a conhecimento, bem como quando Gadamer procura reabilitar o preconceito por uma base preconceitual de compreensão. Para Habermas [2009 (1967)], Gadamer não faz jus ao poder que a reflexão tem no desenrolar da compreensão. Assim, Habermas considera que embora a vertente de Gadamer não seja positivista, acaba por se aproximar a tal perspectiva, ao passo que acredita que a hermenêutica seria capaz de ultrapassar o domínio de controlo da metodologia científica [Habermas 2009 (1967)]. Não estamos a dizer que Habermas rejeita totalmente a hermenêutica. Pelo contrário, para esse autor, ela importa na medida em que desenha um pensamento crítico e é capaz de entender um pensamento linguisticamente comunicável que pode não ser compreendido por motivos diversos [Andrade 2010]. Todavia, o que Habermas recusa, assim como Gadamer, é a tentativa de tomar a hermenêutica como método universal.

Para Habermas, os limites epistemológicos da hermenêutica também se apresentam na psicanálise, nos domínios individual e colectivo e nas críticas à ideologia. Para ele, Gadamer dá ao modelo exegético da compreensão uma noção tradicionalística e unilateral, ou seja, limitada. É assim que Habermas propõe uma saída a tais problemas – propõe a universalidade do método dialéctico, ao considerar que a dialéctica é capaz de aprofundar a reflexão não levada às últimas consequências pela hermenêutica, o que se coloca como grande impasse para ele, pois afinal, reflexão para Habermas é algo como um ponto de convergência entre ciência e filosofia, caminhada por questões de método e debate nas ciências humanas como um todo. [Habermas 2009 (1967)].

Logo, Habermas não descarta a hermenêutica, mas sim, recupera alguns dos seus elementos ao propor uma união de facto entre hermenêutica e dialéctica como uma maneira de reflexão que não se desconectaria da práxis. Em verdade, acreditamos que Habermas consegue criar esse *link* porque, apesar de tantas incompletudes que ele vê na hermenêutica, essas duas vertentes possuem ontologicamente mais pontos em comum do que díspares. Embora as diferenças entre as perspectivas gadamerniana e habermasiana se encontrem num mesmo eixo reflexivo e se complementem dialecticamente, sobretudo, na medida em que Habermas procura uma mudança de paradigma da razão instrumental até à razão comunicativa, num enfoque de comunicabilidade a gerar entendimento, para Habermas, a razão volta à cena como um conceito transcendental, pois afinal é da racionalidade que provém a potencialidade de comunicação no mundo da vida.

Em suma, acreditamos que é a sugestão de Habermas de complementaridade entre hermenêutica e dialéctica, uma mescla entre ciências sociais e filosofia, o ponto mais acertado a um balanço metodológico, principalmente, quando a preocupação investigativa é de uma análise da práxis social. Essa junção propicia não apenas o entendimento de textos e falas, mas parte da reelaboração das limitações encontradas por Habermas na obra de Gadamer, sobretudo, porque os pontos de destaques das duas perspectivas reúnem os elementos necessários para pensarmos metodologicamente na produção de racionalidade.

Referências bibliográficas

- ADORNO, Theodor W. & Max HORKHEIMER
1997 [1947]: *Dialéctica do esclarecimento: fragmentos filosóficos*, 7ª impressão, Rio de Janeiro: Jorge Zahar
- ANDRADE, Christiano José de
2010: "A contribuição de Habermas para a hermenêutica jurídica". *Revista de Estudos Jurídicos UNESP*, nº 6, Disponível em: <http://www.franca.unesp.br/hentz/interno-hentz-textos-habermas.php>
- ANTUNES, Ricardo
1999: *Os sentidos do trabalho. Ensaio sobre a afirmação e a negação do trabalho*, 3ª edição, São Paulo: Boitempo
- BENHABIB, Seyla
1996: "A crítica da Razão Instrumental", in: Slavoj Zizek (org.) *Um mapa da ideologia*, Rio de Janeiro: Contraponto
- DÁSKALOS, Sócrates
2012: "Um testemunho para a História de Angola. Do Huambo ao Huambo", disponível em: http://www.adelinotorres.com/africa/S%C3%B3crates%20D%C3%A1skalos_UM%20TESTEMUNHO%20PARA%20A%20HIST%C3%93RIA%20DE%20ANGOLA.pdf <Nov. 2012>
- ENRIQUEZ, Eugène
1996: "Prefácio" a: Eduardo DAVEL & João G. M. VASCONCELOS (org.) *Recursos humanos e subjetividade*, Petrópolis: Vozes
- FREITAG, Barbara & Sérgio Paulo ROUANET
1980: "Introdução" a: Barbara FREITAG & Sérgio Paulo ROUANET (org.) *Habermas. Sociologia*, São Paulo: Ática
- FREITAG, Barbara
1990: *A Teoria Crítica. Ontem e hoje*, 3ª edição, São Paulo: Brasiliense
- GADAMER, Jans-Georg
1997: *Verdade e Método. Traços fundamentais para uma hermenêutica filosófica*, Petrópolis: Vozes

- LABICA, George & Gérard BENSUSSAN
1982: *Dictionnaire critique du marxisme*, Paris: Presses Universitaires de France
- HABERMAS, Jürgen
1987a: *Teoría de la Acción Comunicativa*, Tomo I: "Racionalidad de la acción y racionalización social", Madrid: Taurus
1987b: *Teoría de la Acción Comunicativa*, Tomo II: "Crítica de la razón Funcionalista", Madrid: Taurus
2009 [1967]: *A Lógica das Ciências Sociais*, Petrópolis: Vozes
- HONNETH, Axel
1999: "Teoria crítica", in: Anthony GIDDENS & Jonathan TURNER (org.) *Teoria social hoje*, São Paulo, UNESP
- KALLSCHEUER, Otto
1989: "Marxismo e teorias do conhecimento", in: Eric J. HOBBSBAWM (org.) *História do marxismo. O marxismo hoje*, Rio de Janeiro: Paz e Terra
- KAVAYA, Martinho & Gomerindo GHIGGI
2008: "Educação comunicativa angolana na realidade 'ondjangotchiwiana'. Diálogos com Paulo Freire", Seminário de formação realizado na Universidade Católica de Benguela
- MELLO E SOUZA, Antonio Candido
1990: "Radicalismos", *Revista Estudos Avançados*, vol. 4, nº 8
- OUTHWAITE, William
1994: *Habermas. A critical introduction*, cap. 8, Oxford: Polity Press
1998: "Jürgen Habermas", in: Rob STONES (ed.) *Key Sociological Thinkers*, Nova Iorque: NYUP
- ZENGO, António & Fernando SABONETE
2010: "Angola: diversidade étnica, políticas públicas e o desafio da unidade nacional", *O Público e o Privado*, nº 16

Recebido a: 29/Junho/2012

Enviado para avaliação: 26/Ago/2012

Recepção da apreciação: 17 e 29/Outubro/2012

Recepção de elementos adicionais: 13/Novembro/2012

Recepção da segunda apreciação: 17/Novembro/2012

Aceite para publicação: 18/Novembro/2012

Title

Hermeneutic and Dialectic: Gadamer and Habermas in Social Science Methodology.

Abstract

With this paper, we want to understand the knowledge notions in Gadamer and Habermas, the methods hermeneutic and dialectic, seeking to comprehend how Habermas places his dialectic critical method as a way to rethink the limits of Gadamer's rationality hermeneutic. We aim here to understand how Habermas' work gets to put like a problem the Gadamer's hermeneutic and how the work of these two authors remove and approach themselves at the social sciences.

Key-words

Hermeneutic; dialectic; Habermas; Gadamer.