

## HERMENÊUTICA FILOSÓFICA E O DEBATE GADAMER-HABERMAS

Micheline Batista \*

### Introdução

Na introdução de *Verdade e método* (2005:29-34), Hans-Georg Gadamer nos fala de uma verdade que não pode ser verificada através de uma metodologia científica. É aquela verdade que surge com a experiência, seja a experiência da filosofia, da arte ou da própria história. A partir disso, o autor critica “a pretensão de universalidade da metodologia científica” e busca um conceito de conhecimento e de verdade que esteja relacionado ao todo da experiência do ser humano no mundo, que é a experiência hermenêutica ela mesma. Nesse universo “verdadeiramente hermenêutico”, entram ingredientes como “o modo como experimentamos uns aos outros, como experienciamos as tradições históricas, as ocorrências naturais de nossa existência e de nosso mundo”. E nele não estamos fechados, separados do outro e do mundo. Estamos sempre abertos, a eles ligados pela linguagem e pelo pensamento.

Jürgen Habermas, apesar de considerar a hermenêutica gadameriana superior à análise da linguagem feita por Wittgenstein e à fenomenologia, tece uma crítica à pretensão de universalidade da hermenêutica desenvolvida por Gadamer (HEKMAN, 1986). Para este autor, existe algo que está além do diálogo e da consciência hermenêutica. “O argumento de Habermas contra Gadamer pode resumir-se na afirmação de que, apesar de a compreensão hermenêutica ser um primeiro passo necessário na compreensão, não pode ser o último” (Ibidem:189). Teria que haver a possibilidade da crítica, da flexibilidade. O debate entre Gadamer e Habermas durou uma década e foi bastante relevante para as ciências sociais, não apenas na Alemanha. Neste trabalho abordaremos a hermenêutica, desde sua versão clássica à virada ontológica emergente do romantismo e do idealismo alemão, concentrando-nos em seguida nas ideias de Gadamer, de Habermas e no debate que se estabeleceu entre os dois autores tendo a teoria do conhecimento como pano de fundo.

---

\* Jornalista e doutoranda pelo Programa de Pós-Graduação em Sociologia da Universidade Federal de Pernambuco (UFPE)

## Da hermenêutica clássica à hermenêutica filosófica

Para entendermos a hermenêutica filosófica de Gadamer e o debate que se estabeleceu entre ele e Habermas uma pergunta se faz necessária: o que é a hermenêutica? Segundo Ramberg & Gjesdak (2005), o termo se refere tanto à arte quanto à teoria de compreender e interpretar expressões linguísticas e não-linguísticas. Enquanto teoria da interpretação, a hermenêutica remonta à antiga filosofia grega. O próprio termo hermenêutica é uma versão latinizada do grego *hermeneutice*, muito utilizado por Platão em seus diálogos<sup>1</sup> e também por Aristóteles. Na Idade Média e na Renascença, a hermenêutica emerge como um ramo dos estudos bíblicos. De acordo com os autores, Santo Agostinho – de quem Heidegger iria se inspirar em sua noção de Ser – é quem primeiro reivindica a universalidade da hermenêutica, ao estabelecer uma conexão entre linguagem e interpretação nos seus estudos das sagradas escrituras. Para ele, a interpretação envolve um nível profundo e existencial de autoentendimento.

Já Tomás de Aquino e Martinho Lutero são lembrados por terem questionado a autoridade dos textos sagrados. Para Lutero, por exemplo, o significado e a verdade de um texto da Bíblia dependem, sempre, de uma leitura que é, antes de tudo, individual. Para compreender o todo, precisamos antes compreender o individual, o contexto de quem lê. Gadamer (2005:243) coloca que Lutero e seus seguidores “desenvolveram um princípio geral de interpretação de texto segundo o qual todos os aspectos individuais de um texto devem ser compreendidos a partir do *contextus*, do conjunto, e a partir do sentido unitário para o qual o todo está orientado, o *scopus*”. Mais adiante, a diferença entre a interpretação de textos sagrados e textos profanos se dissolveria, restando uma única hermenêutica.

Outra importante contribuição para o desenvolvimento da moderna hermenêutica veio de Giambattista Vico. Ele argumentava, indo de encontro às ideias cartesianas do seu tempo, que o pensamento está sempre enraizado em um dado contexto cultural, intrinsecamente relacionado à linguagem comum. Vico não rejeitava o conhecimento matemático, mas teria impugnado “a teoria do conhecimento cartesiana, com as suas aplicações de que nenhuma outra espécie de conhecimento era possível” (COLLINGWOOD, 1994:92). Para o autor de *Scienza nuova* (1725), o critério da verdade é subjetivo ou psicológico e “a convicção não é mais que a vivacidade das nossas percepções”. Vico acreditava que o nosso pensamento é feito de ficções ou hipóteses, ou, talvez possamos dizer, é feito de alegorias. A natureza alegórica das interpretações dos textos sagrados tal como se verificava na filosofia medieval seria, inclusive, reabilitada posteriormente por Gadamer.

<sup>1</sup>Platão chamava os poetas de *hermenes*, ou intérpretes dos deuses (INWOOD, 1998). Segundo a mitologia grega, o deus Hermes fazia a mediação entre deuses e humanos, tendo a habilidade de resolver mal-entendidos e apaziguar conflitos.

A diferença fundamental entre a hermenêutica tradicional e a moderna, de acordo com Ramberg & Gjesdak (2005), consiste no fato de que a hermenêutica moderna toma para si a defesa da integridade das ciências humanas, num patamar distinto das ciências naturais, ao mesmo tempo em que se preocupa com o problema do sentido dos textos do passado. A junção desses dois pilares ocorre justamente no romantismo e no idealismo alemão, movimentos associados à tradição do *Verstehen*.

Schwandt (2006:195) nos lembra que no centro das reações dos historiadores e dos sociólogos alemães neokantistas ao positivismo e ao positivismo lógico, entre o fim do século XIX e o início do século XX, estava a defesa de uma *diferença* entre as ciências humanas e as ciências naturais. A ação (social) humana se diferencia do movimento dos objetos físicos porque é essencialmente significativa, necessitando, portanto, que seja *interpretada* individualmente, de forma *singular*.

Os defensores do interpretativismo afirmavam que o objetivo das ciências humanas era compreender a ação humana. Aqueles que defendiam o positivismo e aqueles que propunham a unidade das ciências mantinham-se fiéis à ideia de que a finalidade de qualquer ciência (se ela de fato deve ser chamada de ciência) é oferecer explicações causais de fenômenos sociais, comportamentais e físicos. (SCHWANDT, 2006:195)

Com os idealistas alemães da escola de Baden (Windelband, Lask, Rickert) surge uma importante distinção entre as ciências nomotéticas (que operam leis ou que procedem de forma generalizadora) e as ciências idiográficas, de procedimento individualizador. Schwandt cita nominalmente Dilthey, Rickert, Windelband, Simmel e Weber como representantes dessa tradição do *Verstehen* nas ciências humanas, que teria dado origem ao interpretativismo e à hermenêutica. Eu citaria mais um, Ernst Cassirer, da escola neokantista de Marburgo.

Em *Filosofia das formas simbólicas*, de 1923, Cassirer nos dá uma definição de conhecimento mais ampla que não se aplica apenas ao entendimento científico e à explicação teórica – para ele, conhecimento refere-se a uma “apreensão” humana de “mundo”, essa sempre mediada (Cf. ROSENFELD, 2009:12-13). A fenomenologia do conhecimento de Cassirer também contamina todo o ensaio *Linguagem e mito* (2009), onde ele critica a presunção de verdade no conteúdo da linguagem: “não só o mito, a arte e a linguagem, mas até o próprio conhecimento teórico chegam a ser mera fantasmagoria, pois nem este pode refletir a autêntica natureza das coisas, tais como são” (CASSIRER, 2009:21). Conceitos, para o autor, são “formações e criações do pensar”.

Também formado na escola kantiana – ainda que nunca tenha sido kantiano de pleno direito, inclinando-se mais ao romantismo do que ao realismo –, Friedrich Schleiermacher é quem articula uma concepção de hermenêutica universal desvinculada de um tipo particular de texto, como a Bíblia. Ele interpretou,

por exemplo, Heráclito e Platão, utilizando a ideia (que já aparecia em Lutero) do círculo hermenêutico: só podemos compreender uma passagem de texto se conhecermos o texto como um todo; só podemos conhecer o texto como um todo se conhecermos determinadas passagens. Como o círculo é vicioso, precisamos ir e voltar a cada palavra, cada frase, cada texto, necessitamos conhecer a vida e obra do autor, os textos que ele leu, a cultura à qual pertence. Cada nível de interpretação contém uma circularidade e assim também ocorre entre os níveis de interpretação.

Segundo Ramberg & Gjesdak (2005), Schleiermacher queria utilizar a hermenêutica para entender não apenas textos, mas também povos e culturas. Para tanto, era preciso haver uma abertura para o fato de que o que parece racional, verdadeiro ou coerente pode, na verdade, estar encobrindo algo que não nos é familiar. E essa abertura só é possível na medida em que nós examinamos minuciosamente nossos próprios preconceitos hermenêuticos, pois “O esforço da compreensão surge toda vez que não se dá uma compreensão imediata, e assim toda vez que se deve contar com a possibilidade de um mal-entendido” (GADAMER, 2005: 247). Segundo o próprio Gadamer, esse contexto envolvendo a estranheza e o mal-entendido enquanto elementos universais é o que determina a ideia de uma hermenêutica universal em Schleiermacher<sup>2</sup>. Ele dizia que “em todo lugar onde houver qualquer coisa de estranho, na expressão do pensamento pelo discurso, para um ouvinte, há ali um problema que apenas pode se resolver com a ajuda de nossa teoria”, isto é, com a ajuda da hermenêutica (SCHLEIERMACHER, 2008:31).

Para Schleiermacher, o uso da linguagem está situado em algum lugar entre a individualidade radical e a universalidade e nenhuma das duas existe em uma forma completamente pura. “Todo uso da linguagem se refere a uma gramática e a um vocabulário de uso comum, ainda que usemos de modo individual, como na poesia, ou menos individual, como no discurso científico ou nas conversas sobre o clima” (RAMBERG & GJESDAK, 2005). Dessa forma, Schleiermacher reformula o conceito de hermenêutica, levando-a para o âmbito da filosofia. Para ele, tudo que é objeto de compreensão é linguagem e, nesse sentido, ninguém pode pensar sem linguagem. A hermenêutica, que em sua época ainda estaria em um “estado ainda caótico”, deveria se desenvolver “a partir da natureza da linguagem e das condições fundamentais entre o falante e o ouvinte” (SCHLEIERMACHER, 2008:64).

Indo mais além, Dilthey, biógrafo de Schleiermacher, transformou o

<sup>2</sup>Em *A universalidade do problema hermenêutico*, texto de 1966, Gadamer (2002:259) critica o fato de Schleiermacher definir a hermenêutica como a arte de evitar mal-entendidos. Para o autor, essa perspectiva estaria limitada pelo pensamento moderno de ciência. “Quando afirmamos que compreender significa evitar mal-entendidos, será que todo mal-entendido não pressupõe um acordo latente?”, indaga Gadamer. Chamar o outro de “tu” pressupõe, para Gadamer, um profundo consenso.

procedimento hermenêutico na metodologia das ciências humanas, o que procura deixar claro no livro *Introdução às ciências humanas*, de 1883. Ele dizia que os eventos da natureza devem ser explicados, mas os fenômenos históricos, os valores e a cultura devem ser *compreendidos*, o que nos leva de volta à oposição entre ciências nomotéticas e ciências idiográficas colocada posteriormente, por exemplo, por Rickert (1987). “A conexão das ciências humanas é determinada por sua base na vivência e na compreensão, e nas duas fazem-se valer imediatamente diferenças radicais em relação às ciências naturais” e são essas diferenças que conferem às ciências humanas “o seu caráter próprio” (DILTHEY, 2010:99).

Dilthey problematiza mais a questão da compreensão como método, enquanto os neokantianos focavam mais na formação de conceitos. Segundo Ramberg & Gjesdak (2005), é isso que faz com que ele dê um passo adiante na busca por uma legitimação filosófica para as ciências humanas. Fazendo uma crítica à razão histórica, Dilthey argumentou que a explanação científica da natureza precisava ser complementada com uma teoria de como o mundo nos é dado através de práticas simbolicamente mediadas. E essa teoria, sustentava o autor, deveria ser o objeto da filosofia das humanidades. O problema de Dilthey, diz Gadamer (2003b: 38), foi não ter conseguido se desfazer da “concepção cartesiana da ciência” e isso teria contaminado suas ideias acerca das “tendências ‘contemplativas’ da vida” e da experiência vivida ela mesma, na tentativa de colocar as ciências humanas no mesmo patamar das ciências da natureza.

De qualquer maneira, a compreensão vista por Dilthey, assim como por Schleiermacher, não se estende apenas aos textos e discursos, mas a qualquer expressão da vida humana (gestos, ações, eventos passados etc.). E também Dilthey está preocupado com as falhas e mal-entendidos. Como explica Inwood (1998), existem dois tipos de compreensão em Dilthey. O primeiro é a compreensão de expressões simples, como um discurso, uma ação, um gesto ou o medo, que só é possível porque existem uma cultura e uma linguagem compartilhadas. O segundo tipo de compreensão é mais elevado, uma vez que provocado por uma *falha* na compreensão elementar. “Para compreendermos o que o autor diz ou faz, precisamos compreendê-lo em sua individualidade. Portanto, a compreensão mais elevada geralmente envolve a compreensão dos indivíduos, e não somente a compreensão geral” (Ibidem).

Na avaliação de Ramberg & Gjesdak (2005), sem as importantes contribuições de Schleiermacher e Dilthey não seria possível entender a virada ontológica da hermenêutica, desencadeada nos anos 1920 por Martin Heidegger e seu aluno Gadamer. Para Gadamer, entretanto, explorar as consequências dessa virada só seria possível abandonando a sua versão romântica, tanto a de Schleiermacher quanto a de Dilthey. Gadamer retorna a Vico a aos neo-aristotélicos para combinar a noção heideggeriana de síntese dos mundos reveladores da compreensão. Esse seria o projeto de *Verdade e método*, publicado em 1960 depois de mais de 30 anos

de trabalho.

### **A virada ontológica**

A hermenêutica deixa de ser uma ajuda metodológica ou didática para outras disciplinas – ou seja, deixa de se referir apenas à comunicação simbólica e passa a se referir, de modo mais amplo, a toda vida humana – a partir de Martin Heidegger. Em *Ser e tempo*, publicado em 1927, Heidegger transforma o que até então vinha sendo discutido como um método (por Schleiermacher e Dilthey, por exemplo) em uma *ontologia* – a condição mais fundamental de ser/estar no mundo. E isso influencia diretamente a noção que o autor tem de termos como entendimento, interpretação e afirmação.

Para Heidegger, segundo Ramberg & Gjesdak (2005), o entendimento não é um método de leitura nem um procedimento de reflexão crítica, mas um *modo de ser*, e como tal é uma característica do ser humano. Isso pressupõe um saber pragmático, intuitivo, que vem antes de qualquer consideração teórica, leis ou julgamentos e é o que nos orienta no mundo. A interpretação vem com a consciência reflexiva quando algo, de repente, não funciona a contento, ou seja, quando o fluxo é interrompido e somos forçados a pensar sobre/interpretar o que estamos fazendo ou dizendo. A afirmação, por sua vez, surge como uma síntese entre entendimento e interpretação, quando nos abrimos para o mundo e afirmamos o significado de algo, que acaba se estabelecendo como verdade. O entendimento, para Heidegger, precede a interpretação, é intuitivo e pré-reflexivo. A ideia de verdade, neste sentido, surge como um acordo entre o meu julgamento e o mundo, considerando, pois, meus pressupostos.

Se muda a ideia de verdade, muda também o conceito de círculo hermenêutico. Heidegger reformulou esse conceito tal como concebido por Espinoza, Ast e Schleiermacher, trazendo uma nova luz sobre o problema. Nesses autores, o círculo hermenêutico era concebido em termos de uma relação mútua entre o texto como um todo e suas partes individuais, ou entre o texto e a tradição. “Com Heidegger, entretanto, o círculo hermenêutico se refere a algo completamente diferente: a interação entre nosso auto-entendimento e nosso entendimento do mundo” (RAMBERG & GJESDAK, 2005). A partir dessa virada, portanto, a hermenêutica passa a se preocupar com o sentido (ou a falta de sentido) da vida humana, e o problema da filologia torna-se, então, secundário.

A lição primordial, deixada por Heidegger, é a de que as palavras não possuem um significado fixo nem único, desvinculado de qualquer contexto. Gadamer vai seguir o caminho do mestre no sentido de colocar a hermenêutica como algo inerente à existência humana. Estamos constantemente interpretando, sejam coisas, outras pessoas ou nós mesmos. Para ele, a interpretação se dá a partir de círculos distintos, sendo que a verdade nada mais é do que a fusão de horizontes

(ou de círculos), algo consensual, acordado intersubjetivamente. Entendimento é um processo dialógico entre o passado e o presente no qual eu exponho minhas pressuposições ao outro, sabendo que essas pressuposições são elas mesmas afetadas durante esse encontro, ou seja, estão suscetíveis a revisões futuras.

Do ponto de vista epistemológico, a virada ontológica na hermenêutica filosófica marcou uma ruptura radical com a ideia clássica do intérprete que “produz” a compreensão ou que determina o significado das coisas, como se tudo observasse de fora. “A hermenêutica filosófica sustenta que a compreensão não é, em primeiro lugar, uma tarefa controlada por procedimentos ou por regras, mas, sim, uma condição do ser humano” (SCHWANDT, 2006:198). Como estrutura básica de nossa experiência no mundo, não pode ser uma atividade isolada, pois a compreensão é participativa, dialógica. O significado de uma ação ou texto, portanto, é sempre negociado, consensuado, não pode ser simplesmente “descoberto” pelo pesquisador. Tampouco precisamos nos livrar de nossos preconceitos no ato de interpretação, pois as tradições e os prejulgamentos influenciam quem somos. Para Gadamer (2002:261), preconceitos “são antecipações de nossa abertura para o mundo”.

### **A hermenêutica filosófica de Gadamer**

A atitude de quem se abre para o mundo no intuito de compreender o outro e a si mesmo (autocompreensão), sem desprezar as tradições e prejulgamentos, não é a de um exegeta. Essa seria, de acordo com Schwandt (2006:198), a diferença fundamental entre a hermenêutica filosófica de Gadamer e as filosofias interpretativistas, incluindo aí a sociologia fenomenológica influenciada por Alfred Schutz, a etnometodologia de Harold Garfinkel e as abordagens da linguagem desenvolvidas por Ludwig Wittgenstein e Peter Winch. Nesses autores, a relação epistemológica que se dá entre sujeito/intérprete e objeto (texto/ação humana) seria metodologicamente exegética, onde o intérprete não se envolve, isto é, não se deixa afetar pelo ato de interpretação.

Tanto o observador fenomenológico quanto o analista lingüístico geralmente alegam ter esse papel de observador que não se envolve. A compreensão que eles adquirem de alguma ação social particular (ou texto) é exclusivamente reprodutiva, devendo ser julgada como pretexto de definir se esta é ou não uma representação válida, correta, exata daquela ação e de seu significado. (SCHWANDT, 2006:198)

O ponto de partida da filosofia gadameriana é justamente não considerar a hermenêutica uma arte ou técnica de compreensão, pensada como um fundamento metodológico para as ciências humanas. Já dissemos que, para Gadamer, a

compreensão não pode ser controlada por procedimentos ou regras, posto que é uma condição do ser humano. Em segundo lugar, como também já foi colocado, o preconceito não é algo que devemos desconsiderar, uma vez que a tradição não é vista como algo externo, objetivo nem pertencente unicamente ao passado. Pelo contrário, “na maioria das vezes, as tradições funcionam ‘às nossas costas’, elas já estão lá, à nossa frente, condicionando nossas interpretações” (GALLAGHER *apud* SCHWANDT, 2006:199). Ou seja, o que somos e o modo como compreendemos o mundo dependem, fundamentalmente, das nossas tradições. Em terceiro lugar, somente quando nos confrontamos com nossas tradições e preconceitos é que podemos chegar à compreensão do que nos é estranho, utilizando o método de pergunta e resposta.

A compreensão, portanto, surge como algo *produzido* no diálogo, e não como algo meramente reproduzido por um intérprete ao se deparar com um texto ou ação na busca de compreendê-lo/a. Esse é o sentido de experiência trabalhado por Gadamer sob inspiração de Hegel, para quem a experiência é o produto do encontro da consciência com um objeto. Para Hegel, a experiência tem a estrutura de uma inversão, que traz sempre um elemento de negatividade – a experiência é, antes de tudo, uma negação (Cf. PALMER, 1969:198). Enxergamos o objeto, que não é como tínhamos pensado, de uma maneira diferente e nós mesmos somos transformados nesse processo. Diferentemente de Kant, que duvida de tudo e postula a existência de um conhecimento fora da experiência – as propriedades *a priori* da mente, imanentemente objetivas, como massa, peso, tempo, espaço etc.

É dessa forma que Gadamer vai se opor ao mito de um conhecimento puramente conceitual e verificável – com o seu conceito histórico e dialético da experiência. O processo de conhecimento é ele mesmo um acontecimento, e não apenas um fluxo de percepções. Segundo Palmer (Ibidem: 198), o termo experiência utilizado por Gadamer é menos técnico e está mais próximo do uso habitual que se faz dele, referindo-se a uma acumulação de compreensão que muitas vezes chamamos de sabedoria (a sabedoria popular, por exemplo). Experiência que nem sempre é agradável ou indolor, mas que através dela podemos conhecer as fronteiras da existência humana, sua finitude. Jogando ou ouvindo uma música, por exemplo.

não nos surpreende que Gadamer se refira à tragédia grega e à fórmula de Ésquilo *pathei mathos* – “aprender pelo sofrimento”. Esta fórmula não significa que adquiramos um tipo de conhecimento científico, nem mesmo um tipo de conhecimento que nos permita “saber melhor para a próxima vez” quando nos deparamos com uma situação semelhante: antes quer dizer que, por meio do sofrimento, conhecemos as fronteiras da própria existência humana. Aprendemos a compreender a finitude do homem (PALMER, 1969:199).

A relação entre o passado que nos interpela e o futuro que vislumbramos

através da experiência é o que Gadamer chama de historicidade, sendo que a maturidade que advém dessa experiência é chamada de “consciência historicamente operativa”. A experiência hermenêutica é vista por Gadamer como uma espécie de herança que fala de si própria, como um Tu, como um Outro. Quando lemos um texto, ele nos interpela levantando questões e sua força reside naquilo que é dito, não na pessoa que o diz. Essa estrutura Eu-Tu, continua Palmer, segue uma relação dialética em que a resposta à interrogação (“será deste ou daquele modo?”) ainda não está determinada. Para estarmos aptos a interrogar é necessário, antes de tudo, querer saber e isso significa admitir que nada sabemos àquele respeito. “A verdadeira interrogação pressupõe portanto abertura – i. e., a resposta é desconhecida – e ao mesmo tempo especifica as fronteiras”, pois toda resposta só tem sentido em termos da pergunta. Se fazemos a pergunta errada, a resposta não será nem verdadeira nem falsa, apenas errada.

Segundo Gadamer, existiria uma única maneira de encontrar a pergunta certa: penetrando no próprio tema, em um diálogo verdadeiro. Ao contrário da discussão, no diálogo não se quer derrotar ninguém. Testamos as afirmações do Outro sem enfraquecê-las. Se estamos sempre imersos na tradição, na herança, a tarefa da hermenêutica seria tirar o texto de sua alienação, de sua rigidez, trazendo-o para o presente vivo, que é sempre contingente, através do esquema pergunta-resposta, pois

Não se fazem experiências sem a atividade do perguntar. O conhecimento de que algo é assim, e não como acreditávamos inicialmente, pressupõe evidentemente a passagem pela pergunta para saber se a coisa é assim ou assado. Do ponto de vista lógico, a abertura que está na essência da experiência é essa abertura do “assim ou assado”. (GADAMER, 2005:473)

É essa dialética da pergunta-resposta que gera o que Gadamer chama de  *fusão de horizontes*, onde “o encontro com o horizonte do texto que nos foi transmitido, de facto ilumina o nosso horizonte e leva à auto-revelação e à autocompreensão” (PALMER, 1969: 203). Enfim, compreendemos algo que não é como pensávamos que era. Nesse ponto Gadamer (2005:483-486) elogia Collingwood por ter desenvolvido a ideia de uma lógica de pergunta e resposta (“logic of question and answer”) no âmbito da historicidade, mas lamenta que o autor não tenha trabalhado nisso de forma sistemática.

Palmer observa que a estrutura da revelação ontológica vista por Gadamer é ela mesma a estrutura da experiência e da pergunta-resposta. Revelação que ocorre através da linguagem, pois a experiência, o pensamento e a compreensão são atos essencialmente linguísticos. Com isso, Gadamer vai discordar tanto dos linguistas modernos quanto dos filósofos da linguagem, a exemplo de Cassirer, que dão um caráter instrumental à linguagem. Para Gadamer, as palavras não devem ser tratadas nem como meros signos nem como formas simbólicas, como

já preconizava Peirce. “Considerar a forma como sendo o ponto de partida da linguagem é cometer essencialmente o mesmo erro de tomar a forma como ponto de partida da estética” (PALMER, 1969:206). A forma não pode ser separada do conteúdo e é por isso que Gadamer refuta a ideia de uma linguagem como signo. A linguagem é uma *mediação*, não um instrumento.

Para Gadamer, então, a linguagem é o que revela nosso mundo. Não o mundo ambiente, ao qual pertencem os animais, nem o universo científico, mas o mundo da vida. Não é outra coisa senão a linguagem o que cria a possibilidade do ser humano ter um mundo. Como nos explica Palmer,

Gadamer defende que os animais não têm mundo pois não têm linguagem. Certamente que têm uma maneira de se entenderem mutuamente, mas isso não é linguagem, excepto para o cientista que tenha uma visão puramente instrumental da linguagem como signo. Mas a linguagem como poder de abrir um espaço em que o mundo se possa revelar, isso os animais não possuem. (PALMER, 1969:208)

A linguagem não é um instrumento, mas um campo de interação. Mundo e linguagem são intrapessoais. A ideia fundamental é que a linguagem é feita para se ajustar ao mundo, não ao indivíduo e é neste sentido (mas não num sentido científico) que a linguagem é objetiva na concepção de Gadamer. O mundo seria, nesse caso, a compreensão compartilhada entre as pessoas e é a linguagem que viabiliza essa compreensão. O ser humano é essencialmente um ser interpretativo. Animais não interpretam, apenas se comunicam.

A grande contribuição de Gadamer, como coloca Palmer, parece ter sido a defesa da hermenêutica como um meio universal de ser da filosofia, não uma mera base metodológica para as disciplinas do *Verstehen*. Para Gadamer, “As chaves para a compreensão não são a manipulação e o controle, mas sim a participação e a abertura, não é o conhecimento mas sim a experiência, não é a metodologia mas sim a dialéctica” (PALMER, 1969:216). Enquanto Dilthey preconizava uma hermenêutica ampla para as ciências humanas, Gadamer acaba com essa distinção. A compreensão, enquanto evento histórico, dialético, linguístico, serviria tanto para as ciências humanas quanto naturais, porém com vias de acesso diferentes – pela participação, abertura, pela experiência e pela relação dialética.

### **Habermas: restauração do projeto iluminista**

Assistente de Theodor Adorno na década de 1950, Jürgen Habermas tem sido considerado herdeiro da teoria crítica da Escola de Frankfurt, na Alemanha. Herdeiro, não propriamente um discípulo de Horkheimer e Adorno, considerados os principais representantes da escola, pois Habermas rompe com ambos em um tema fundamental – a crítica à razão iluminista, expressa claramente no

livro *Dialética do esclarecimento* (1947) e trabalhos subsequentes. Pessimistas, os teóricos da primeira geração da Escola de Frankfurt enxergavam a razão como um aspecto negativo da modernidade, algo totalitário, um exercício de poder e meio de dominação dos homens entre si. Teria sido a razão, por exemplo, o motor do nazismo e do holocausto empreendido por Adolf Hitler.

Em várias de suas obras, Habermas vai tentar reabilitar a natureza libertadora e emancipatória da razão. Acreditando que a modernidade é um projeto inacabado, ele introduz o conceito de razão comunicativa, no lugar da razão instrumental ou estratégica, centrada no sujeito e ligada ao pensamento weberiano (ação racional com relação a fins). A razão comunicativa, esta de cunho comunitário e discursivo, envolveria tanto a relação do sujeito com o mundo quanto as expressões simbólicas – a linguagem – que mediam essa relação. É a partir desse conceito que Habermas formula, em 1981, sua Teoria da Ação Comunicativa, uma alternativa à filosofia da história. Trilhando o caminho de uma sociologia linguístico-compreensiva, Habermas define a ação comunicativa como sendo, ao mesmo tempo, livre, racional e crítica.

La teoría de la acción comunicativa representa una alternativa a la filosofía de la historia; esta se ha vuelto insostenible, y, sin embargo, a ella permaneció ligada todavía la vieja Teoría Crítica. La teoría de la acción comunicativa constituye un marco dentro del cual retomarse aquel proyecto de estudios interdisciplinarios sobre el tipo selectivo de racionalización que representa la modernización capitalista. (HABERMAS, 1987:562-563).

Habermas vai propor, assim, a reconstrução dos pressupostos da modernidade a partir da ampliação do conceito de racionalidade (Cf. MEDEIROS & MARQUES, 2003). Ele resgata, ainda, o conceito de mundo da vida de Hegel e propõe sua versão racionalizada, onde “los imperativos sistêmicos *colisionam* con la lógica propia de las estructuras comunicativas” (HABERMAS, 1987:555). Os problemas do capitalismo são considerados patologias oriundas do crescimento do complexo econômico-administrativo (sistema) e seus meios de controle (dinheiro/poder), como a anomia, a alienação, a perda de sentido, a ruptura de tradições, as psicopatologias (Ibidem:203). As guerras, os conflitos de classe, as estruturas burocráticas e o poder exacerbado do mercado formam o que o autor chama de “colonização do mundo da vida” pelo sistema. Os movimentos sociais surgem no mundo da vida (nas comunidades, subculturas, subgrupos) e constituem formas de oposição ou resistência ao sistema.

Os conceitos de ação comunicativa e mundo da vida seriam, portanto, complementares para Habermas: “a reprodução do mundo da vida nutre-se das contribuições da ação comunicativa, enquanto esta, por sua vez, depende dos recursos do mundo da vida” (HABERMAS, 2000:475). Este mundo é dividido em cultura, sociedade e personalidade, onde cultura é o acervo de saber que supre

o entendimento; sociedade é o que gera a solidariedade apoiada na pertença a grupos; e personalidade designa o conjunto de competências que tornam o sujeito capaz de falar e agir (Ibidem:476). Existiria uma situação ideal de fala, um ideal regulador, mas Habermas sabe que, na prática, não é isso o que acontece. Será que todos têm a chance de falar?

A filosofia da linguagem, em contraposição à filosofia da consciência, teria como pressupostos, numa situação ideal de fala, o sentido, a argumentação, o consenso, as relações intersubjetivas e o discurso. A estreita relação sujeito-objeto se alarga e passa a ser sujeito-sujeito. “A racionalidade comunicativa é processual, encarnada no mundo vivido que, histórica e cotidianamente, os sujeitos capazes de fala e da ação constroem” (MEDEIROS & MARQUES, 2003:14). Como toda teoria crítica, a teoria da ação comunicativa de Habermas visa à libertação do sujeito através do esclarecimento, da desocultação. É neste sentido que ele se aproxima não apenas da hermenêutica gadameriana, como também da fenomenologia de Schutz e do interacionismo simbólico de Mead.

Dessas aproximações, a hermenêutica filosófica, que ele considera não uma doutrina, mas uma crítica, foi, sem dúvida uma grande inspiração nas suas reflexões acerca de uma teoria do conhecimento. Em 1970, em franco diálogo com Gadamer, Habermas escreve *A pretensão da universalidade da hermenêutica*. Ele elenca quatro pontos de vista segundo os quais a hermenêutica teria conquistado significação para as ciências e para a interpretação de seus resultados: 1. A hermenêutica destrói a autocompreensão objetiva das ciências humanas tradicionais; 2. A consciência hermenêutica lembra as ciências sociais de problemas que resultam da pré-estruturação simbólica do seu campo de objetos; 3. A consciência hermenêutica diz respeito à autocompreensão cientificista das ciências naturais, embora não à sua metodologia; e 4. Um âmbito da interpretação alcançou hoje uma atualidade social, que seria a tradução de informações científicas ricas em consequências (HABERMAS, 2000:304-305).

Habermas postula que “a interpretação das ciências precisa levar a cabo para o mundo da vida a mediação *entre* língua natural e sistema linguístico monológico”, processo que ultrapassaria os limites da hermenêutica e da retórica. Se a ciência moderna produz teorias monológicas e apoiadas pela observação controlada, “a hermenêutica precisa clarificar agora as condições que permitem sair da estrutura dialógica da linguagem ordinária e empregar monologicamente a linguagem para formação rigorosa de teorias com vistas à organização de um agir racional regulado por fins” (Ibidem:306). Se a hermenêutica não reflete sobre os limites de sua compreensão é porque, segundo Habermas, ela é incompleta. Passemos, então, aos principais pontos do debate que se estabeleceu entre os dois autores.

### **O debate Gadamer-Habermas**

Pelo que vimos até aqui, podemos dizer que as ideias de Gadamer são essencialmente antifundacionais, pois se opõem à forma positivista de fazer ciência, baseada na razão e em padrões permanentes, invariáveis, por meio dos quais a verdade poderia ser alcançada. A verdade, para Gadamer, é produzida na experiência e tem sempre um caráter contingente, posto que é fruto de uma contínua negociação entre Eu e Tu. Como observam Leithäuser & Goldenberg (2007:14), a relação entre Eu e Tu em Gadamer é uma relação viva entre sujeito e objeto, “na qual esse Eu e esse Tu possuem em si tanto aspectos de Sujeito como de Objeto”. A abertura que o autor defende é justamente o ato de colocar-se no lugar do outro, reconhecer que o Outro tem algo a nos dizer. E nesse reconhecimento, “do outro como Outro e de mim mesmo como Outro”, existe uma reciprocidade.

A crítica que Habermas faz a Gadamer começa com um ataque às suas abordagens antifundacionais. Para ele, a perspectiva hermenêutica tem suas limitações. “Ainda que a auto-reflexão hermenêutica tenha em consideração a transcendência dos jogos de linguagem particulares, não a leva, segundo ele (Habermas), suficientemente longe” (HEKMAN, 1986:188), porque não é possível “transcender o diálogo que nós somos”. A consciência hermenêutica permaneceria incompleta porque não incluiria o julgamento e a reflexão sobre os limites da compreensão, indicando que Habermas rejeita a pretensão de universalidade da hermenêutica. “Esta afirmação, e muitas outras como ela que se podem encontrar ao longo da obra de Habermas, representam o ponto fundamental de discordância entre Habermas e Gadamer” (Ibidem:189). Para Habermas, ainda que a compreensão hermenêutica seja um passo importante na compreensão, ele não pode ser o último.

Habermas entende que a compreensão hermenêutica revela um pré-dado no pensamento. Uma vez que vem à tona, não é mais necessário que seja considerado um “preconceito”, pois ele pode ser dissolvido “pelo poder de um método a que ele chama ‘profundidade hermenêutica’”. O preconceito, em Gadamer, é “um elemento universal da compreensão” que, mesmo depois da reflexão, continua sendo um preconceito. Como explica Hekman, “Subjacente à posição de Habermas sobre o preconceito, está a sua convicção de que Gadamer foi demasiado precipitado ao rejeitar a tradição do Iluminismo” (Ibidem:189). Habermas admitia que o objetivismo do pensamento iluminista era prejudicial às ciências sociais, mas acreditava que o Iluminismo trazia elementos essenciais à compreensão das disciplinas interpretativistas. Uma das vantagens dessa tradição seria enxergar, em todo diálogo, um contexto de dominação. Se a tradição é lugar de verdade, também pode ser lugar da força e da ausência de verdade e o que pode nos livrar tanto do preconceito quanto das forças de dominação não é outra coisa senão a razão. Lembrando que a razão, no Iluminismo, é emancipatória. Pertence ao reino da liberdade e da autodeterminação.

Na teoria habermasiana, portanto, nem tudo é interpretação (*Verstehen*).

Existe um elemento de explicação (*Erklären*) causal que precisa ser considerado. Mesmo na interpretação, existem regras que devem ser seguidas, inspiração que ele vai buscar em Wittgenstein. Ou seja, parte do mundo da vida é sistema, regulado por normas que eu não conheço. E todo sistema ou subsistema possui meios próprios de regulação e de controle – o sistema econômico, por exemplo, cuja forma de regulação é o dinheiro. Ou o sistema político, que tem no poder seu meio de controle, enquanto que o Estado se vale da burocracia (HABERMAS, 1989; 1981). A fala seria um ideal regulador, mas para Habermas não é isso o que acontece. Se as pessoas discordam, é porque nem sempre existe a possibilidade de consenso, o que na opinião do autor daria margem para o dissenso.

Na verdade, o que Habermas pretende ao adicionar um elemento de explicação causal à hermenêutica é fazer uma teoria de síntese, juntando uma teoria dos sistemas a uma teoria da ação, que ele acaba por chamar de teoria da ação comunicativa, seguindo o modelo marxista (HABERMAS, 1989). Se todo diálogo contém um elemento de dominação, pois nem todos sempre têm a mesma chance de falar, é a dominação que permite a ação do sujeito. Os movimentos sociais, por exemplo, seriam formas de agência coletiva que surgem no mundo da vida para fazer oposição ou resistência ao sistema, pois é o sistema que retira a autonomia dos sujeitos.

Em suma, para Habermas, a razão instrumental, objetiva, também não é a única a reger a sociedade. Existiria uma razão comunicativa, de natureza intersubjetiva, que estabelece condições para a tradição cultural e que forma a base da ação racional. É dessa forma que Habermas postula a necessidade de uma teoria crítica da sociedade como um complemento à hermenêutica gadameriana (Cf. RAMBERG & GJESDAK, 2005). Nesse exercício, segundo Hekman (1986), Habermas vacila diversas vezes entre um impulso fundacional e outro antifundacional, buscando “dar o salto entre as duas posições”. Vejamos:

Por um lado, (Habermas) está rendido aos argumentos contra o que Bernstein chama ‘a ansiedade cartesiana’, isto é, a procura de fundações últimas. Todavia, por outro lado, não está pronto, como Gadamer, a renunciar inteiramente a esta tradição e a adoptar uma posição antifundacional. Acaba por optar, finalmente, por uma curiosa amálgama dos dois: procura definir critérios universais pelos quais a razão historicamente situada opera. (HEKMAN, 1986:193)

É interessante notar que, como assinala Hekman, Habermas nutre um profundo respeito pela hermenêutica e considera a posição de Gadamer superior à análise da linguagem de Wittgenstein, à fenomenologia e a outras abordagens interpretativistas. Tanto a fenomenologia quanto a análise linguística teriam caído no “erro do historicismo”. “Os mundos da vida, que fixam a gramática dos jogos de linguagem, não são formas de vida fechadas, tal como sugere a concepção

monadológica de Wittgenstein” (HABERMAS, 2009:230). Um dos aspectos que ele considera fundamentais na teoria gadameriana é a autorreflexividade, que ultrapassaria o nível sociolinguístico baseado na reprodução de padrões fixos tal como vemos na análise da linguagem desenvolvida por Wittgenstein.

Nesse sentido, não é de se estranhar que, no seu debate com Habermas, Gadamer não tenha encarado aquele como um opositor ferrenho de seus pontos de vista. Haveria, apenas, “uma diferença de grau”. Se a objeção básica de Habermas em relação a Gadamer é que ela impede a possibilidade de crítica, “Gadamer nega veementemente que tal decorra da sua posição. A sua referência à ‘razão crítica’ e à ‘objetividade mais elevada’ dão indicações de que ele considera a possibilidade de crítica como central na sua compreensão da hermenêutica” (HEKMAN, 1986:194). A tarefa central da hermenêutica seria, pois, separar os preconceitos verdadeiros dos falsos. Para Gadamer, Habermas, tal como os iluministas, valoriza demasiadamente a reflexão e a razão, acreditando que a historicidade limita a compreensão do ser humano. Para Gadamer, a historicidade é o que engrandece a nossa compreensão, tornando-a possível.

Nos complementos de *Verdade e método*, Gadamer (2002) vai dedicar muito espaço aos debates com diversos autores, mas fica evidente que o centro de suas atenções é Habermas. Ele vai dizer, por exemplo, que Habermas considera que as ciências sociais modernas reivindicam elevar a compreensão de um exercício pré-científico para o nível de um procedimento reflexivo. Para Gadamer, “Esse é o caminho que trilha a ciência, desde antigamente, a fim de alcançar, através de procedimentos ensináveis e controláveis, o que a inteligência individual às vezes também consegue, mesmo que de modo inseguro e não controlável” (Ibidem:278). Gadamer postula que nossa origem e nosso futuro dependem, fundamentalmente, de um saber que não é a ciência nem é esse saber técnico. Pergunto-me, então, se seria o saber prático.

Gadamer também não deixa de criticar o paralelo que Habermas traça entre psicanálise e teoria social, apoiando-se na primeira para justificar a reflexão crítica necessária à hermenêutica. Para Habermas, a consciência emancipatória é livre da tradição, da autoridade e da obediência (Cf. HEKMAN, 1986:195). Se o paciente da psicanálise aprende a superar as coerções ocultas, a dissolver as repressões tomando consciência delas, no mundo social ocorreria o mesmo. Gadamer, porém, sustenta que, na situação hermenêutica, a relação é outra. Isso porque, se eu me coloco fora do papel de paciente e conto um sonho a alguém sem ter uma intenção analítica, a comunicação deixa de ter o sentido de introduzir uma interpretação analítica. Hermenêutica e psicanálise seriam, portanto, linguagens diferentes. O problema todo, sugere Gadamer, é que Habermas vê na hermenêutica um “método” que pode ser “útil” para as ciências sociais, enquanto que, como vimos ao longo deste trabalho, a experiência hermenêutica é anterior a qualquer método. Trata-se, antes, de uma ontologia, posto que constitutiva do ser.

## Considerações finais

O conceito de hermenêutica mudou muito ao longo dos séculos. Na Grécia antiga, era considerada a arte e a teoria de interpretar textos. Na Idade Média, vira sinônimo de exegese bíblica. Em sua versão moderna, toma para si a defesa das ciências humanas enquanto forma de conhecimento distinta das ciências naturais, calcada na interpretação e não na explicação. Essa tradição avança com Schleiermacher e com Dilthey, mas só ganharia um status ontológico a partir de Heidegger e seu discípulo Gadamer. É quando deixa de ser tratada como método e passa a ser encarada em sua amplitude, referindo-se ao todo da experiência do ser humano no mundo.

Schleiermacher e Dilthey enxergaram no círculo hermenêutico aspectos objetivos e subjetivos, mas teriam falhado ao apontar nele um elemento formal. Segundo Gadamer (2003a:59), “esse ‘círculo’ não é, em absoluto, de natureza puramente formal – seja de um ponto de vista subjetivo, seja de um ponto de vista objetivo. Ao contrário, seu espaço de jogo se dá entre o texto e aquele que o compreende”. O intérprete nada mais é, portanto, do que um mediador entre o texto e a totalidade que ele encerra. Esse diálogo, visto dessa forma, não é nem objetivo nem subjetivo – é intersubjetivo. Pressupõe sempre um acordo, um consenso.

Todo esse debate conquistou um lugar de destaque nas ciências humanas e nas discussões acerca de uma sociologia do conhecimento. Em relação ao seu mestre, interessado apenas no aspecto ontológico da hermenêutica, Gadamer avança ao associar a universalidade da linguagem à universalidade da hermenêutica, ou seja, da compreensão humana no mundo. Tudo é linguagem. É a partir da linguagem que se dá nossa experiência no mundo. Como o mundo não nos é dado diretamente, precisamos, antes, interpretá-lo.

Outro passo importante dado por Gadamer foi ligar a compreensão à historicidade, denominando as estruturas apriorísticas da compreensão de *preconceitos*, transmitidos pela tradição. Como nos lembra Hekman (1986), o programa iluminista, tal como defendido por Kant, pretendia afastar da história humana toda a superstição, o preconceito e a ilusão, desenvolvendo “uma metodologia científica baseada nas verdades eternas da natureza humana, purgada dos preconceitos históricos e culturais” e seguindo o método nomológico-dedutivo das ciências naturais (Ibidem:20).

A posição de Gadamer é firme ao rejeitar o fundacionalismo e parece ser isso o que tanto incomoda Habermas, para quem as ideias iluministas ainda teriam algo a nos ensinar. Todo conhecimento, defende Habermas, advém de um interesse – o interesse seria o a priori do conhecimento, e não o preconceito, como coloca

Gadamer. A autoridade da tradição vai de encontro à razão e ela não permite lidar com as patologias do mundo moderno. Entretanto, podemos dizer, seguindo Gadamer, que “o objetivismo é uma ilusão”. Enquanto “ato da existência”, a hermenêutica pertence à tradição. O passado nos interpela. Se a principal crítica de Habermas reside na falta de reflexividade na hermenêutica gadameriana, precisamos perguntar se essa reflexão não pode estar contida na relação dialética entre o passado, o presente e o futuro que vislumbramos. Ao olhar pelo espelho retrovisor, refletimos sobre quem somos e sobre como nos relacionamos com o mundo.

## Referências

- CASSIRER, E. *Linguagem e mito*. São Paulo: Perspectiva, 2009.
- COLLINGWOOD, R. G. *A ideia de história*. Lisboa: Editorial Presença, 1994.
- DILTHEY, W. Princípios gerais sobre a conexão entre as ciências humanas. In: DILTHEY, W. *A construção do mundo histórico nas ciências humanas*. São Paulo: Editora UNESP, 2010. pp. 75-127.
- GADAMER, H.G. *Verdade e método II*. Petrópolis: Vozes, 2002.
- \_\_\_\_\_. Esboços fundamentais de uma hermenêutica. In: GADAMER, H.G. *O problema da consciência histórica*. Rio de Janeiro: Editora FGV, 2003a. p. 57-71.
- \_\_\_\_\_. Extensão e limites da obra de Wilhelm Dilthey. In: GADAMER, H.G. *O problema da consciência histórica*. Rio de Janeiro: Editora FGV, 2003b. p. 27-38.
- \_\_\_\_\_. *Verdade e método*. Petrópolis: Vozes, 2005.
- HABERMAS, J. Modernity versus Postmodernity. *New German Critique*, No. 22, p. 3-14, 1981.
- \_\_\_\_\_. *Teoría de La acción comunicativa, II: crítica de La razón funcionalista*. Madri: Taurus Ediciones, 1987.
- \_\_\_\_\_. “The tasks of a critical theory of society”. In: SEIDMAN, S. (Org.). *Jürgen Habermas on society and politics: a reader*. Boston: Beacon Press, 1989. p. 77-103.
- \_\_\_\_\_. “O conteúdo normativo da modernidade”. In: HABERMAS, J. *O discurso filosófico da modernidade*. São Paulo: Martins Fontes, 2000. p. 467-509.
- \_\_\_\_\_. *A lógica das ciências sociais*. Petrópolis: Vozes, 2009.
- HEKMAN, S. J. O debate Gadamer-Habermas. In: HEKMAN, S. J. *Hermenêutica e sociologia do conhecimento*. Lisboa: Edições 70, 1986. p. 187-198.

- INWOOD, M. Hermenêutica. In: CRAIG, E. (Org.). *Routledge Encyclopedia of Philosophy*. Londres: Routledge. Tradução de Rogério Bettoni. 1998. Disponível em: <<http://criticanarede.com/hermeneutica.html>>. Acesso em: 5 fev. 2012.
- LEITHÄUSER, T.; GOLDENBERG, M. A experiência hermenêutica: uma filosofia e uma maneira de fazer pesquisa social. In: WEBER, S.; LEITHÄUSER, T. (Orgs.). *Métodos qualitativos nas ciências sociais e na prática social*. Recife: Editora Universitária da UFPE, 2007. p. 9-25.
- MEDEIROS, A.; MARQUES, M. Habermas e a teoria do conhecimento. *Educação Temática Digital*, V. 5, No. 1, p. 1-24, 2003.
- PALMER, R. A hermenêutica dialéctica de Gadamer. In: PALMER, R. *Hermenêutica*. Lisboa: Edições 70, 1969. p. 197-219.
- RAMBERG, B.; GJESDAK, K. Hermeneutics. In: *The Stanford Encyclopedia of Philosophy*. 2005. Disponível em: <http://plato.stanford.edu/entries/hermeneutics/>. Acesso em: 11 nov. 2011.
- RICKERT, H. Introduction. In: RICKERT, H. *The limits of concept formation in natural science*. Cambridge: Cambridge University Press, 1987. p. 12-32.
- ROSENFELD, A. Cassirer. In: CASSIRER, E. *Linguagem e mito*. São Paulo: Perspectiva, 2009. p. 9-14.
- SCHLEIERMACHER, F. D. E. *Hermenêutica: arte e técnica da interpretação*. Bragança Paulista: Editora Universitária São Francisco, 2008.
- SCHWANDT, T. A. Três posturas epistemológicas para a investigação qualitativa. In: DENZIN, N. K.; LINCOLN, Y. S. (Orgs.). *O planejamento da pesquisa qualitativa: teorias e abordagens*. Porto Alegre: Artmed, 2006. p. 193-217.