

HERMENÊUTICA E CIÊNCIAS HUMANAS HERMENEUTICS AND HUMAN SCIENCES

Cristian Marques¹

RESUMO: Wilhelm Dilthey realizou uma mudança na hermenêutica clássica. Ele elevou a hermenêutica ao método próprio das Ciências Humanas, em vez de mantê-la como mero processo interpretativo de textos. Hans-Georg Gadamer, por outro lado, foi ainda mais ambicioso que Dilthey: ele afirmou que a hermenêutica não deveria ser encarada como um método, mas como o modo próprio do compreender; mais fundamental que aquele advindo do modelo das ciências. Todavia, se na hermenêutica se trata de um modo de experiência do compreender mais originário, como isso afeta o fazer ciência nas chamadas Ciências Humanas? Como refletir, pelo cientista, sobre o modo do compreender afetaria a maneira como ele tematiza a problematização e acesso ao seu objeto de estudos. O objetivo desta comunicação é refletir que consequências tem para as Ciências Humanas, em seu fazer teórico, levar em conta a posição de Gadamer.

Palavras-chave: Hermenêutica, Metodologia, Ciências Humanas, Filosofia da Ciência

Abstract: Wilhelm Dilthey made a change in classical hermeneutics. He uplifted the hermeneutics how the fundamental method from the Humanities, instead of keeping it as a mere process of interpretive texts. Hans-Georg Gadamer, on the other hand, was even more ambitious than Dilthey: he said that hermeneutics should not be seen as a method, but as the own way of the understanding, more fundamental than that which comes from the model of science. However, if the hermeneutics is the own way of an experience more originating of the understanding, how this conception affects making science in the called Humanities? As reflect by the scientist, about this conception of the understanding would affect the way he studies the questioning and the access to his object of study. The purpose of this communication is to reflect what consequences have for the Humanities, in his theoretical do, take into account the position of Gadamer.

Keywords: Hermeneutics, Methodology, Humanities, Philosophy of Science

I

Importante esclarecer já de início o lugar de onde este ensaio “fala”. Pretende-se tematizar o conhecer, e não aquilo que é conhecido, no que se convencionou chamar de Ciências Humanas, ou do Espírito. Não se trata de refletir o acesso ao objeto próprio desta ou daquela ciência em particular, mas refletir sobre “a cena de fundo” do conhecer inerente a quaisquer Ciências do Espírito. O discurso apresentado aqui é o filosófico e não o científico; isso aponta para escolhas que deixaram de fora certos percursos, caminhos, embora interessantes e importantes, mas não relevantes de todo para início da reflexão que se propõe. A conexão com as Ciências Humanas, então, neste ensaio é uma preocupação de fundo com a interdisciplinaridade. Compreende-se aqui a filosofia como o lugar próprio da interdisciplinaridade. Como quando o cientista, ao elevar problemas aos limites mesmo de sua área, vê-se forçado a dialogar com outras áreas do conhecimento e, no seu aprofundamento, passa a tematizar questões de fundo que historicamente são tratadas pela filosofia. Mas também, como lugar onde o filósofo não deveria perder de seu horizonte de temas filosóficos os problemas humanos,

¹ Mestrando no Programa de Pós Graduação em Filosofia da PUCRS. Bolsista financiado pela Coordenação de Aperfeiçoamento de Pessoal de Nível Superior (CAPES). Email: cristianmq@gmail.com

apesar de suas temáticas apresentarem *primariamente* pouca ou nenhuma implicação no *mundo da vida*. É dizer que o filósofo não deveria perder o *mundo da vida* de seu horizonte na tarefa do pensar.

Essa concepção de filosofia, como o lugar próprio da interdisciplinaridade, não parece ser destituída de sentido, mesmo para uma época, como a nossa, em que se afirma sem pejo o fim ou a morte da filosofia². O nascimento das ciências, como se entende hoje, é tributário do desenvolvimento da filosofia³. Para se entender a dinâmica científica contemporânea é importante compreender que “o pensamento científico jamais se separou por completo do pensamento filosófico”; assim como “as grandes revoluções científicas sempre foram determinadas (...) por mutações de concepções filosóficas”; além de que “o pensamento científico não se desenvolve num vazio cultural”, mas sempre dentro de um contexto histórico de ideias, princípios e concepções “pertencentes a um domínio de ordem extracientífica”⁴.

II

Explicitado o lugar inicial “de onde se fala” neste ensaio, pergunta-se aqui pela possibilidade de aproximação entre as considerações de Hans-Georg Gadamer, sobre o modo próprio do compreender como hermenêutica, e o fazer investigativo das Ciências Humanas. Uma primeira aproximação, da hermenêutica com a *praxis* científica, já foi realizada por Wilhelm Dilthey quando de suas considerações acerca do modo de proceder científico nas diversas áreas do conhecimento. Não se pretende aqui discorrer sobre toda a problemática, nem o contexto, que gerou em Dilthey a discussão sobre os métodos científicos de sua época; mas, retomar sua intuição geral acerca da relação da hermenêutica com as Ciências Humanas e ver onde Gadamer se diferencia.

Dilthey entendia que poderíamos agrupar todas as ciências em pelo menos dois grandes grupos distintos pelo modo como se propunham a elaborar o conhecimento⁵: as Ciências da Natureza (*Naturwissenschaft*) e as Ciências do Espírito (*Geistwissenschaft*). O primeiro tipo contém as ciências formais e empíricas (Matemática, Física, Química, Biologia etc), é dizer, aquelas que visam uma realidade empiricamente apreensível pela experiência, utilizando recursos fornecidos pela Matemática e pela Lógica. O segundo tipo é o das ciências que visam à realidade humana apreensível nos traços deixados por ela mesma na natureza (Psicologia, Sociologia, Direito, Política etc); i.e., nos registros de suas ações, nas suas obras.

A obra humana é permeada de significações e, desde que há significações, um modo interpretativo é necessário para acessar essas significações. Esse modo interpretativo é, na visão de Dilthey, o método hermenêutico. Assegurava Dilthey que, em última instância, o que dava fundamento a todo método que se propunha nas Ciências do Espírito era o método hermenêutico.

² KOLAKOWSKI, Leszek. *Horror Metafísico*. Campinas: Papirus, 1990, p. 13

³ KOYRÉ, Alexandre. *Pensar la ciencia*. Barcelona: Paidós, 1994, pp. 47-69.

⁴ JAPIASSU, Hilton. *Nascimento e morte das ciências humanas*. Rio de Janeiro: Francisco Alves, 1978, pp.23-24.

⁵ DILTHEY, Wilhelm. *Introducción a las ciencias del espíritu*. Buenos Aires: Espasa-Calpe, 1948. 2v

Porém, como Hans-Georg Gadamer apontou⁶, a Dilthey ainda escapava a percepção de que postulando um método, ou o método, fundamental das Ciências Humanas ele estava reintroduzindo certa pretensão de validade das ciências empíricas. Isso porque ao método, como foi desenvolvido pela ciência moderna (e numa apreciação histórica fica patente), há acoplada uma ideia de que a verdade última das coisas seria através dela alcançada: “Não se trata, em absoluto, de definir simplesmente um método específico, mas sim de fazer justiça a uma ideia completamente diferente de conhecimento e de verdade”⁷.

Gadamer faz entender que as Ciências do Espírito também não prescindem do mecanismo da explicação (*Erklärung*) próprio das ciências da natureza, e que estas só se tornam verdadeiras ciências apoiadas no mecanismo da compreensão (*Verstehen*). Há uma compreensão prévia do objeto antes de qualquer atitude científica metodológica de conhecer um objeto. De certa forma, esse compreender prévio condiciona o conhecer metodologicamente organizado. O objeto somente pode ser apreendido por instrumentos de compreensão criados pelo sujeito, mas a elaboração destes instrumentos é determinada pelo conjunto de sua situação no mundo. Torna-se evidente que há uma circularidade nessas explanações; entretanto, Gadamer assinala que é assim que se dá a compreensão humana, através de um círculo hermenêutico⁸. Esse ponto será melhor explorado mais adiante.

Gadamer pretendeu ir além da intuição de Dilthey com a hermenêutica. Pretendeu para a hermenêutica o estatuto de filosofia, que a hermenêutica fosse o modo próprio do compreender humano. Dito de outro modo, Gadamer entendeu que “compreender” é de tal maneira constituído no ser humano como hermenêutica e não que algo como um método hermenêutico fosse dar acesso à compreensão dos objetos próprios das Ciências Humanas. O modelo de compreensão vindo das ciências era então afastado e substituído pelo entendimento de que o acesso ao mundo se dá sempre por uma interpretação originária no ser humano; há um acesso ao mundo mais fundamental que os acessos metodológicos das ciências.

Essa mudança, de Dilthey a Gadamer, do lugar que ocupa a hermenêutica no entendimento, foi possível porque Gadamer aproximou sua ideia de hermenêutica com as concepções filosóficas de Heidegger⁹. Heidegger, em *Ser e Tempo*¹⁰, aborda a problemática da hermenêutica, desde um ponto de vista ontológico, para desenvolvê-la como pré-estrutura da compreensão. A compreensão não é meramente um ato mental, mas um modo existencial do *Dasein*, constitutivo dele no que há de mais fundamental em ser-no-mundo. Dito de outra forma, aquilo que se pode chamar de hermenêutico é a maneira existencialmente constitutiva do ser humano, de como se dá seu compreender e estar-no-mundo. Heidegger deriva a estrutura circular da compreensão a partir da temporalidade do *Dasein*.

⁶ GADAMER, Hans-Georg. *O problema da consciência histórica*. Rio de Janeiro: FGV, 2006. p.11

⁷ GADAMER, Hans-Georg. *O problema da consciência histórica*. Rio de Janeiro: FGV, 2006. p.20

⁸ GADAMER, Hans-Georg. *Verdade e Método*. Petrópolis: Vozes, 2012. pp.354ss

⁹ GADAMER, Hans-Georg. *Verdade e Método*. Petrópolis: Vozes, 2012. pp.33-34

¹⁰ HEIDEGGER, Martin. *Ser e Tempo*. Petrópolis: Vozes, 2009. pp.395s

Embora Gadamer reconheça em Heidegger a descoberta da pré-estrutura ontológica da compreensão¹¹, ele diz que as consequências dessa descoberta “não necessitam ser tais que uma nova teoria seja aplicada à prática e esta se exerça por fim de uma maneira distinta”¹² e poderia consistir na “autocompreensão da compreensão exercida normalmente [que desta maneira] seja corrigida e depurada de adaptações inadequadas”. Uma intenção objetiva de compreender algo por alguém não é tematizada em Heidegger; pois, como Gadamer assinala, o interesse de Heidegger é com a ontologia¹³. Aqui se pode perguntar, qual é exatamente o projeto gadameriano com a hermenêutica? Visto que ele quer partir da analítica existencial de Heidegger e investigar a temática do compreender; e, também, quer que suas considerações, sobre o compreender como hermenêutica, não sejam tomadas como tecnologias da compreensão, ou que há nelas algum projeto de exploração dos fundamentos teóricos das Ciências Humanas ou, ainda, um “sistema de regras técnicas”¹⁴.

III

É preciso, neste ponto, esclarecer um pouco o projeto de Gadamer acerca do compreender como hermenêutica, para que não se caia nos equívocos de aproximar suas considerações de algum engajamento científico, ou de algum comprometimento deontológico. Claramente ele explicita seu projeto do que é o compreender assim:

O compreender não deve ser pensado ele mesmo como uma atuação da subjetividade, mas como o penetrar no acontecer da tradição, no qual o passado e presente se medeiam constantemente. É isto que se deve chegar a afirmar-se na teoria hermenêutica, que é por demais dominada pela ideia de procedimento, de um método.¹⁵

Ainda no prefácio à 2ª edição, ele acrescenta que se de suas investigações surgirem consequências práticas isso não decorre de algum “engajamento não-científico”, mas sim da “proibidade ‘científica’ de reconhecer o engajamento que atua em todo compreender”¹⁶. De fato em nada tem de correto associar a hermenêutica filosófica com algum método; pois, através da hermenêutica se quer “descobrir e tornar consciente algo que foi encoberto por aquela disputa sobre os métodos”¹⁷, se quer descobrir o que precede as ciências e em parte as torna possíveis.

É importante lembrar que Gadamer tem na analítica existencial heideggeriana sua inspiração inicial para construção de seu projeto. Com isso, se quer apontar para o aspecto da finitude, presente em *Ser e Tempo* de Heidegger, como elemento constitutivo do compreender em Gadamer. Porque o sujeito é finito, ocupa um lugar de múltiplas formas determinado pela história. Não pode o sujeito

¹¹ GADAMER, Hans-Georg. *Verdade e Método*. Petrópolis: Vozes, 2012. pp.354ss

¹² GADAMER, Hans-Georg. *Verdade e Método*. Petrópolis: Vozes, 2012. p.453

¹³ GADAMER, Hans-Georg. *Verdade e Método*. Petrópolis: Vozes, 2012. Prefacio

¹⁴ GADAMER, Hans-Georg. *Verdade e Método*. Petrópolis: Vozes, 2012. Prefacio.

¹⁵ GADAMER, Hans-Georg. *Verdade e Método*. Petrópolis: Vozes, 2012. p.358

¹⁶ GADAMER, Hans-Georg. *Verdade e Método*. Petrópolis: Vozes, 2012. p.42

¹⁷ GADAMER, Hans-Georg. *Verdade e Método*. Petrópolis: Vozes, 2012. p.44

fugir de sua historicidade, nem por meio da racionalização. É somente a partir desse lugar, deste *topos*, que o sujeito poderá desenvolver seu horizonte de compreensão. Não existe um lugar anistórico, atemporal, que o sujeito possa ocupar de algum modo. E este *estar na história* é conjugado com as múltiplas determinações sócio-culturais que o sujeito, ao ingressar no mundo, já recebe e que condicionam o modo como esse mesmo sujeito irá compreender o mundo. São esses condicionamentos os pré-juízos (*Vor-urteile*) herdados através da tradição e que viabilizam nosso acesso compreensivo do mundo.

Nessa ideia de *lugar dentro da história* em que o sujeito sempre já está inserido, que Gadamer chama a atenção para os prejuízos de um modo que não são necessariamente juízos falsos; mas, podem eles ser avaliados positivamente ou negativamente¹⁸. Reconhece na tradição o meio em que o sujeito se ancora no mundo. Todavia, essa reabilitação do pré-juízo e da tradição somente visa dar conhecimento da estrutura do compreender e não a aceitação irrefletida dos mesmos. Gadamer afirma¹⁹ que o reconhecimento destes aspectos do compreender não possuem “sua razão última num ato de submissão e abdicação da razão”²⁰.

Essas explicitações apresentadas podem levar o leitor a tomar a compreensão em Gadamer como muito próxima de uma imagem da passividade. Ora, se mais adiante se vai aproximar a hermenêutica da práxis das Ciências Humanas, parece já haver um grande problema. Isso porque os cientistas, quando visam conhecer seu objeto, não se conformam com a postura de quem espera, do contato com o objeto, que surja a compreensão. A compreensão se dá na medida em que o cientista interpreta sua pesquisa. Se for assim, como esse aspecto da *interpretação* está inserido no projeto gadameriano? A isso Gadamer poderia responder que a “interpretação não é um ato posterior e oportunamente complementar à compreensão, porém compreender é sempre interpretar, e, por conseguinte, a interpretação é a forma explícita da compreensão”²¹.

Outro aspecto constitutivo do compreender, para Gadamer, é o que ele chama de *aplicação* (*Anwendung*). Essa palavra, no alemão, tem o sentido²² de *uso, emprego*, de aplicação como algo *prático*; como na expressão “aplicar a lei”. Mas também tem o sentido de *transformar, mudar*, como em uma expressão do tipo “aplicar a solda ao aço”. Essa ideia de *aplicação* é a noção de que, ao interpretar e compreender no sentido hermenêutico, há uma atualização dessas determinações da história para o lugar mesmo do sujeito que compreende. Dito de outro modo, o efeito da tradição, da história continuamente influente²³ (*Wirkungsgeschichte*), afeta o lugar de onde compreende, aquele

¹⁸ GADAMER, Hans-Georg. *Verdade e Método*. Petrópolis: Vozes, 2012. p.336

¹⁹ Nessa passagem ele se refere ao aspecto da *autoridade*, mas que vale igualmente para a *tradição* e os *pré-juízos*.

²⁰ GADAMER, Hans-Georg. *Verdade e Método*. Petrópolis: Vozes, 2012. p.371

²¹ GADAMER, Hans-Georg. *Verdade e Método*. Petrópolis: Vozes, 2012. p. 406

²² PFEIFER, Wolfgang (Org.). *Etymologisches Wörterbuch des Deutschen*. 7ª ed., München: DTV, 2004.

²³ É costume traduzir, no Brasil, o termo alemão *Wirkungsgeschichte* por “história efetual”; costume herdado, ao que parece, da tradução de *Verdade e Método* na Argentina, antes da primeira tradução brasileira. Todavia, essa expressão não nos dá uma ideia clara do que Gadamer pretendia com o termo. Por isso, se preferiu aqui

que compreende, mas se atualiza nesse compreender ao adaptar o sentido para a situação concreta do sujeito.

Retomando o que foi dito, tem-se então que compreender é sempre um interpretar. Um interpretar não de lugar-nenhum; mas, sim, situado dentro de uma tradição que influencia como o sujeito compreende o que ele compreende. Ele somente pode interpretar com as ferramentas que lhe foram legadas. Mas, será que isso quer dizer que somente se pode reproduzir o sentido herdado da tradição? Ora, como não pensar assim que a história é uma estagnação ou um eterno retorno do mesmo? Se o sujeito vive em um tempo diferente daquele de onde a tradição se levantou e o influencia, a forma de compreender de seus antecessores não poderá fazer sentido de todo para um sujeito em outro momento e contexto histórico. Por isso que aquilo que o sujeito compreende somente passa a fazer sentido quando ele adapta (atualiza) o sentido herdado historicamente para sua situação concreta presente. É o elemento da *transformação* (de *Anwendung*) como contingência que é inserido pelo sujeito no processo hermenêutico de acesso ao mundo.

Essa maneira de explicar, como feita acima, tem pretensões didáticas e, portanto, limitações. É preciso, para não tomarmos de modo equivocado o que foi exposto, entender que não são momentos nem estágios lineares. A *aplicação*, ou atualização da tradição, é parte integrante, constitutiva do processo hermenêutico, assim como *compreender* e *interpretar*. De forma alguma pode ser entendido como três momentos hermenêuticos. Não pode porque seria recair na concepção metodológica da hermenêutica; e Gadamer pretendeu para a hermenêutica uma posição ontológica. Compreender já é interpretar com os pré-juízos herdados, mas que somente se tornam compreender porque são atualizados para a vivência concreta do sujeito. Para que se possa acompanhar essa explicitação, Gadamer fornece um exemplo:

Uma lei não quer ser entendida historicamente. A interpretação deve concretizá-la em sua validade jurídica. Da mesma maneira, o texto de uma mensagem religiosa não deseja ser compreendido como mero documento histórico, mas ele deve ser entendido de forma a poder exercer seu efeito redentor. Em ambos os casos isso implica que o texto, lei ou mensagem de salvação, se se quiser compreendê-lo adequadamente, isto é, de acordo com as pretensões que o mesmo apresenta, tem de ser compreendido em cada instante, isto é, em cada situação concreta de uma maneira nova e distinta. Aqui, compreender é sempre também aplicar.²⁴

Evidentemente não se pode querer reduzir toda uma concepção filosófica sem riscos. Nessa tentativa de apresentar a hermenêutica filosófica em linhas gerais – praticamente um esboço dela –, nas limitações de um brevíssimo ensaio, o que se pretende é dar alguns traços fundamentais dessa concepção que possa fornecer subsídios para refletir alguns aspectos de um tipo de práxis científica – o das Ciências Humanas. Com as considerações feitas até aqui, ainda se pode perguntar pela

traduzir o termo alemão seguindo a proposta de tradução apresentada por Viviane Magalhães Pereira, como encontrado em PEREIRA, Viviane Magalhães. *Compreensão e tradição: a primazia do princípio da “história continuamente influente”* na obra Verdade e Método de Gadamer. Dissertação (mestrado). Fortaleza: UFC, 2012, pp.71-75.

²⁴ GADAMER, Hans-Georg. *Verdade e Método*. Petrópolis: Vozes, 2012, p.408

possibilidade da aproximação da hermenêutica filosófica com a práxis científica; visto que, justamente, Gadamer não pretendeu fornecer uma doutrina do compreender. Pretendeu ele, uma vez mais (mas dito de outro modo), uma espécie de “teoria geral do saber”²⁵ que é nada menos que uma ontologia, uma metafísica não onto-teo-lógica.

Entretanto, é porque sua ontologia abrange a experiência que se pode perguntar pelas consequências de sua filosofia para um âmbito não-filosófico. É porque a experiência constitui um traço fundamental da hermenêutica filosófica que se pode perguntar pela experiência em seus variados formatos (artístico, científico, ético etc). Gadamer explica que no étimo de teoria (*theoros*) encontra-se a ideia de participação na experiência prática²⁶. Importante frisar que a experiência na hermenêutica não é um algo que essa filosofia alcança, senão como parte igualmente fundamental e fundante da hermenêutica filosófica – a experiência do ser-no-mundo é em si hermenêutica. Essa concepção de filosofia permite vê-la como:

um perpétuo movimento relacional entre sujeito e objeto. Ela é o que fundamenta porque é (...) o sujeito desde sempre (...) afetado pela tradição, pela história. Fundamenta enquanto se trata de uma experiência meta-empírica, não meta-experienciável. (...) A hermenêutica filosófica, enquanto uma teoria do saber, amplia a razão instrumentalizada, recoloca e fundamenta o problema do conhecimento, da metafísica.²⁷

Nessa relação entre sujeito e objeto, nunca como pólos irreconciliáveis (como kantianamente pensado, por exemplo), mas relação hermenêutica, é que se descobre a *historicidade* da experiência. A experiência do sujeito, como é uma compreensão interpretativa (ou uma interpretação compreensiva), em sua atualização (*Anwendung*) transforma, modifica, afeta a consciência desse mesmo sujeito de tal modo que nunca poderá realizar a mesma experiência novamente. Não porque não possa repetir um conjunto de procedimentos para tomar a posição em que experienciou antes aquela experiência; mas, porque sua consciência não pode voltar na história e nisso ela já foi modificada pela experiência que pretende repetir. Então é somente uma pretensão à repetição; o sujeito pretende reconstituir o mesmo lugar da experiência na repetição – mas nunca é o mesmo lugar.

É a centralidade da história, na concepção hermenêutica, que introduz a diferença; a despeito das metafísicas e ontologias tradicionais que pretenderam afastá-la como elemento espúrio para a garantia da cientificidade positivista. Nisso se salienta o caráter não objetificante da experiência; pois, a experiência autêntica somente pode ocorrer uma vez. Como diz Gadamer, a experiência é:

sempre experiência de negatividade: de que algo não é como havíamos suposto. Face à experiência que se faz com outro objeto se alteram duas coisas, nosso saber e

²⁵ ROHDEN, Luiz. *Hermenêutica Filosófica*. São Leopoldo: Unisinos, 2002. p. 75

²⁶ GADAMER, Hans-Georg. *Verdade e Método*. Petrópolis: Vozes, 2012, p.181

²⁷ ROHDEN, Luiz. *Hermenêutica Filosófica*. São Leopoldo: Unisinos, 2002. pp.75-76

seu objeto. Agora sabemos de outra forma e sabemos melhor, e isto quer dizer que o próprio objeto “não se sustenta”. O novo objeto contém a verdade sobre o anterior.²⁸

Aqui se vê, em parte, uma aproximação possível com o modo contemporâneo de pensar a práxis científica. Uma hipótese é sustentada até sua confirmação. Todavia, a ideia de confirmação não afasta a possibilidade de essa confirmação ser substituída por outra confirmação melhor, gerada por outra hipótese sobre o mesmo objeto. É um tipo de falibilismo que se tem em mente. Essa aproximação é sempre temerosa, por se correr o risco de perder-se o *filosófico* em retomada do *metodológico*. Uma hermenêutica metodológica está no nível do *apofântico*, onde é mais bem recebido pelas ciências, e perde de conceber o que não está estruturado em proposições, o que escapa da objetificação.

Uma última consideração para enfatizar a pretensão filosófica do projeto gadameriano. A hermenêutica filosófica, ao introduzir ontologicamente a *historicidade*, retira as pretensões de verdade absoluta ou ainda de neutralidade dos discursos científicos e filosóficos. Não há e nem pode haver conhecimento neutro, isento de responsabilidades para com suas conseqüências. O processo hermenêutico da experiência do conhecimento humano possui implicações e condições que a hermenêutica filosófica busca refletir. Não parece ser possível pensar com Gadamer uma linguagem que prescindia de sua relação com a ética. Há sempre preconceitos denegados, na postura do discurso neutro, que quer assepsia de preconceitos.

Com isso se espera finalizar essa seção do ensaio, mesmo sabendo-se da incompletude da exposição ora apresentada da hermenêutica filosófica como Gadamer pretendeu. Mas, espera-se que esses esboços contribuam no entendimento da reflexão proposta, na próxima seção, de alguns aspectos da práxis nas Ciências Humanas.

IV

Parece sempre haver um demasiado risco de equívocos e apreensões medíocres quando se trata de aproximar filosofia de ciência. Pode-se muito facilmente perder o que há de bom, útil ou valioso (seja como quiser que se diga isso) em ambas as áreas quando dessas tentativas de aproximação. Parece igualmente importante ter presente o que se pode aproximar e o que não pode ser tratado adequadamente por uma ou outra área nesse pretense diálogo. Todavia, é justamente esse um ponto nevrálgico, saber o que se pode aproximar. As discussões em filosofia das ciências, história das ciências e sociologia das ciências mostram visivelmente que esse ponto não foi e está longe de estar clarificado; isso porque se precisa ter um tipo de resposta à pergunta de qual a natureza da ciência. Assim, é o risco de uma má utilização, uma má apropriação das questões filosóficas com pretensões de “aproveitamento” pelas Ciências Humanas com vistas de, sem se compreender exatamente como,

²⁸ GADAMER, Hans-Georg. *Verdade e Método*. Petrópolis: Vozes, 2012, p.463

“provar” ou dar fundamento último para suas teorias. Uma aproximação assim serve somente para desacreditar no fazer científico.

Outro ponto que parece trazer empecilhos ao tipo de aproximação que se sugere nessa comunicação é o epíteto de irracionalismo e de relativismo ingênuo que a hermenêutica filosófica recebeu. A hermenêutica seria relativista por não aceitar uma realidade que pudesse ser separada das teorias que a explicam. Nisso reside também o irracionalismo, ao fusionar o mundo que deve ser explicado com o elemento explicativo (teoria) não haveria mais condições de justificação racional da prática científica que não recaísse em uma má circularidade. Até a década de 1960, o ideal de ciência ainda se concentrava em afastar tudo aquilo que não garantisse a neutralidade do discurso científico²⁹.

Porém, os defensores de uma hermenêutica filosófica como chave compreensiva para as ciências (Dimitri Ginev³⁰, Joseph Kocklmans³¹, Theodore Kisiel³², Patrick Heelan³³), afirmam que mesmo que não se possa separar plenamente os conceitos dos dados empíricos, ainda assim seria possível a existência de um conhecimento objetivo da natureza³⁴. O que muda é como se dá a constituição da aclamada objetividade. É factual que as ciências impactam no modo como os seres humanos vivem e pensam o mundo. Mesmo que certa concepção de ciência se pretenda neutra, mesmo essa concepção pode admitir que aquilo que a ciência faz assume uma relevância na vida humana (principalmente) que acaba por influenciar e de algum modo condicionar os caminhos seguidos pelas ciências. É precisamente aí que se pode começar uma desestruturação do discurso pró neutralidade:

Os seres humanos recebem grandes benefícios das teorias científicas, e não apenas em domínios tradicionais como a agricultura, o cuidado com a saúde e a organização do trabalho, mas em todos os domínios, uma vez que não existe domínio que não possa ser transformado pelos produtos da ciência (...). Mas, existe um preço a ser pago por tais mudanças. Estas afetam o modo pelo qual a vida cultural ensina as pessoas a serem seres humanos, além de comunicarem a elas o sentido de totalidade, de integridade e bondade do mundo, do eu e das comunidades humanas (...). Por tais razões, a filosofia hermenêutica deve também se transformar numa característica saliente para a filosofia da ciência, mesmo para a das ciências naturais.³⁵

As contribuições gadamerianas para a elevação da hermenêutica ao *status* de filosofia não devem ser perdido nessa aproximação com as Ciências Humanas. O que se está apontando, e resgatando das explicitações da seção anterior, é para o caráter ontológico e não ôntico da

²⁹ VIDEIRA, Antonio A. P.. *Historiografia e história da ciência*, Escritos (Revista a Casa de Rui Barbosa), Ano 1, nº 1, 2007. pp. 111-158.

³⁰ GINEV, Dimitri. *Universalizing hermeneutics as hermeneutic realism*. Principia: an international journal of epistemology, 2012, Vol.16(2), pp.209-227

³¹ KOCKELMANS, Joseph. *Reflections on social theory*. Human Studies, 1978, Vol.1(1), pp.1-15

³² KISIEL, Theodore. *The Creativity of Translation and Its Universality in the Hermeneutic Process*. Bulletin de la Société Américaine de Philosophie de Langue Française, 1990-1991 Winter, Vol.2(3), pp.142-51

³³ HEELAN, Patrick A. *The scope of hermeneutics in natural science*. Studies in History and Philosophy of Science, 1998, Vol.29(2), pp.273-298

³⁴ HEELAN, Patrick A. e SCHULKIN, Jay. *Hermeneutical Philosophy and Pragmatism: A Philosophy of Science*, Synthese vol. 115, 1998. pp.269-302

³⁵ HEELAN, Patrick A. e SCHULKIN, Jay. *Hermeneutical Philosophy and Pragmatism: A Philosophy of Science*, Synthese vol. 115, 1998. p.286

hermenêutica. Se essa questão for perdida, pode-se escorregar com grande facilidade para a hermenêutica metodológica, retrocedendo assim as contribuições de Gadamer assimiladas de Heidegger. Em outros termos, a hermenêutica não deve servir como uma nova teoria da interpretação para as ciências, ou contribuir para melhorar as práticas interpretativas³⁶.

Ao tornar-se claro que a hermenêutica filosófica move-se no plano ontológico e as ciências no plano ôntico e por isso mesmo que a posição da filosofia pode auxiliar na compreensão (ou autocompreensão) da natureza das ciências. “Os estudos ônticos realizam um tipo de trabalho, estudos ontológicos um outro e nenhum pode ser reduzido ao outro do mesmo modo que nenhum pode ser substituído pelo outro”³⁷. Se a preocupação da hermenêutica filosófica é com a ontologia, as questões para as quais ela pode dar contribuição podem ser mais claramente delineadas.

Longe de esgotar as possibilidades e limitando-se ao exíguo espaço deste ensaio, pode-se elencar, como escopo de discussão hermenêutica em aproximação com as ciências, alguns pontos. A hermenêutica pode auxiliar na resolução do velho impasse da filosofia da ciência tradicional da separação de sujeito e objeto. Pode ela complementar as discussões acerca da natureza social e histórica das ciências, assim como refletir sobre o fenômeno cognitivo sócio-histórico das ciências. Incluir no fazer científico a auto-reflexividade. Perceber como outras práticas humanas se interrelacionam e, de certa maneira, influenciam os caminhos das ciências (como o mito, a religião etc). “Revelar a estrutura ontológica da compreensão humana, mostrando de que maneira é ela implicada nas condições genuínas [very] de nosso ser”³⁸.

Seguramente essa pretensa agenda acima sugerida é passível de críticas. Mas, se algo importante pode ser sugerido, deve conter questões acerca da finitude. Não por um gosto especial com algum tipo de filosofia, mas pelo reconhecimento explícito da impossibilidade de contornar-se a finitude humana. Como consequência, a impossibilidade de encontrar um fundamento último que possa radicar o conhecimento humano e, com mais razão, o científico. A hermenêutica filosófica pode auxiliar as Ciências Humanas nesse refletir, nesse recolocar da dúvida naquilo mesmo que se apresenta como sólido. A imagem científica do mundo não é o mundo. Por mais que isso seja um truísmo, é um truísmo que deve ser continuamente lembrado; pois, não raro, é de forma denegada que se esquece disso e se reintroduz sub-repticiamente essa idéia na práxis científica.

Para encaminhar a finalização deste ensaio, talvez fosse interessante ressaltar somente alguns aspectos centrais daquilo que se pôs como objetivo para esta comunicação. Que consequências haveria para as Ciências Humanas levar em conta a hermenêutica filosófica tal como a partir de Gadamer e Heidegger se pode entender a hermenêutica? Esses aspectos parecem ser aqueles que auxiliam em

³⁶ MCGUIRE, Joseph E.; TUCHANSKA, Barbara. *Science Unfettered: A Philosophical Study in Sociohistorical Ontology*. Athens: Ohio University Press, 2000. p.6.

³⁷ MCGUIRE, Joseph E.; TUCHANSKA, Barbara. *Science Unfettered: A Philosophical Study in Sociohistorical Ontology*. Athens: Ohio University Press, 2000. p.403.

³⁸ MCGUIRE, Joseph E.; TUCHANSKA, Barbara. *Science Unfettered: A Philosophical Study in Sociohistorical Ontology*. Athens: Ohio University Press, 2000. p.404.

retirar o caráter um tanto ingênuo quando se trata da tomada ou coleta dos dados nas ciências. Não há dado neutro, não há interpretação fora da história e já sempre se está a interpretar os “dados”. A hermenêutica filosófica, acaba por mostrar que a concepção de autossuficiência objetivística principalmente nas Ciências da Natureza, mas mesmo nas Ciências Humanas, é ingênuo.

A hermenêutica filosófica tem um impacto na reflexão teórica, se levada a sério pelo cientista das áreas humanas; pois, leva o cientista a ter de levar em conta que seu domínio objetivo está preestruturado pela tradição e que, por isso mesmo, influência e até certo ponto condiciona sua concepção teórica. O sujeito está em lugar histórico determinado. Por fim, uma vantagem ao cientista, em buscar apoio ontológico em uma concepção hermenêutica, lhe dá possibilidades de lidar com as aporias que a filosofia da ciência tradicional lhe legou; pois, a hermenêutica filosófica está necessariamente referida a práxis, apagando ou mitigando o abismo criado por Kant na *Crítica da Razão Pura*.

Referências Bibliográficas

- DILTHEY, Wilhelm. *Introducción a las ciencias del espíritu*. Buenos Aires: Espasa-Calpe, 1948. 2v
- GADAMER, Hans-Georg. *Verdade e Método*. 12ªed. Petrópolis: Vozes, 2012.
- GADAMER, Hans-Georg. *O problema da consciência histórica*. 3ªed. Rio de Janeiro: FGV, 2006.
- Galison, Peter e David Stump (orgs.) (1996), *The disunity of science* (Boundaries, Contexts, and Power), Stanford: Stanford University Press
- GINEV, Dimitri. Universalizing hermeneutics as hermeneutic realism. *Principia: an international journal of epistemology*, 2012, Vol.16(2)
- Hacking, Ian. *Representing and Intervining*: Introductory topics in the philosophy of natural science, Cambridge/New York: Cambridge University Press, 1983
- HEIDEGGER, Martin. *Ser e Tempo*. Petrópolis: Vozes, 2009.
- HEELAN, Patrick A. The scope of hermeneutics in natural science. *Studies in History and Philosophy of Science*, 1998, Vol.29(2), pp.273-298
- HEELAN, Patrick A. e SCHULKIN, Jay. Hermeneutical Philosophy and Pragmatism: A Philosophy of Science, *Synthese* vol. 115, 1998. pp.269-302
- JAPIASSU, Hilton. *Nascimento e morte das ciências humanas*. Rio de Janeiro: Francisco Alves, 1978.
- KISIEL, Theodore. The Creativity of Translation and Its Universality in the Hermeneutic Process. *Bulletin de la Société Américaine de Philosophie de Langue Française*, 1990-1991 Winter, Vol.2(3)
- KOCKELMANS, Joseph. Reflections on social theory. *Human Studies*, 1978, Vol.1(1), pp.1-15
- KOLAKOWSKI, Leszek. *Horror Metafísico*. Campinas: Papyrus, 1990.
- KOYRÉ, Alexandre. *Pensar la ciencia*. Barcelona: Paidós, 1994.
- MCGUIRE, Joseph E.; TUCHANSKA, Barbara. *Science Unfettered: A Philosophical Study in Sociohistorical Ontology*. Athens: Ohio University Press, 2000. p.6.
- PFEIFER, Wolfgang (Org.). *Etymologisches Wörterbuch des Deutschen*. 7ª ed., München: DTV, 2004.
- PEREIRA, Viviane Magalhães. *Compreensão e tradição*: a primazia do princípio da “história continuamente influente” na obra Verdade e Método de Gadamer. Dissertação (mestrado). Fortaleza: UFC, 2012.
- ROHDEN, Luiz. *Hermenêutica Filosófica*. São Leopoldo: Unisinos, 2002.
- VIDEIRA, Antonio A. P.. Historiografia e história da ciência, Escritos (*Revista a Casa de Rui Barbosa*), Ano 1, nº 1, 2007. pp. 111-158.