

## **As soluções de Habermas e Apel à controvérsia entre compreender e elucidar**

Josué Cândido da Silva\*

O presente trabalho pretende discutir as soluções propostas por Karl-Otto Apel e Jürgen Habermas para o problema da cientificidade das ciências humanas. Historicamente, essa discussão remonta à controvérsia entre compreender (*Verstehen*) e elucidar (*Erklären*), que tem origem na reação de Dilthey à pretensão de Stuart Mill de integrar as “ciências morais” dentro de um projeto de ciência unificada de explicação nomológica, tal como o empregado pelas ciências naturais. Dilthey reivindicava a especificidade das ciências do espírito pela inconformidade de seus objetos à lógica das ciências naturais. Essa controvérsia é retomada no século XX pelos representantes do chamado positivismo lógico, tais como Carl Hempel e Ernest Nagel. Influenciado pelo modelo de explicação causal de Karl Popper, Hempel retoma a defesa do projeto de uma “ciência unificada” em seu ensaio *A função das leis gerais em história*, em que propugna a adoção, por parte das ciências humanas, da metodologia das ciências naturais.

O debate ganha uma projeção ainda maior a partir de 1961, quando a Sociedade de Sociologia Alemã promoveu um debate centrado na questão da lógica das ciências sociais, no qual se confrontaram as teses de Karl Popper, como representante do positivismo lógico e Theodor Adorno, representando a teoria crítica desenvolvida pelos filósofos da assim chamada Escola de Frankfurt. Posteriormente o debate prosseguiu através dos discípulos de Popper e Adorno, respectivamente, Hans Albert e Jürgen Habermas.

Em uma linha um pouco diferente, os trabalhos dos neowittgensteinianos P. Winch e G. H. von Wright defendem a impossibilidade de se aplicar o critério de objetividade das ciências naturais às ciências humanas. Mas, de outra parte, pouco avançam na determinação de critérios universais de objetividade para as ciências do espírito, o que leva Karl-Otto Apel a postular a fundamentação das ciências humanas na perspectiva de uma pragmática transcendental.

Ao longo desse debate o problema da interpretação ocupa um lugar central. Segundo os partidários da ciência unificada, as diferenças entre as ciências da natureza e

---

\* Professor de Filosofia da Universidade Estadual de Santa Cruz – UESC.

as ciências do espírito podem ser dirimidas com a redução do compreender hermenêutico ao contexto prévio à investigação científica propriamente dita, como manifestação das preferências e empatia do pesquisador por este ou aquele objeto, mas que não podem, de modo algum, comprometer os resultados da investigação. Para tanto, depois desse primeiro momento de escolha do objeto e métodos, o pesquisador social deve permanecer neutro, impedindo que seus valores e expectativas interfiram nos processos e resultados da pesquisa. Por outro lado, o que diferencia as ciências do espírito das ciências naturais é justamente a atitude frente aos objetos, ou seja, trata-se de uma diferença epistemológica. Enquanto a atitude das ciências da natureza é objetivante, instrumental, nas ciências do espírito é “por assim dizer do interior que a realidade se abre para a vivência do sujeito” (HABERMAS, 1982, p. 158).

A realidade construída pelas ciências da natureza percorre um caminho totalmente distinto, ela busca anular, o máximo possível, a interferência que as vivências do pesquisador possam causar no estudo do objeto. Para tanto, nos apossamos do mundo físico pelo estudo de suas leis que não podem ser descobertas sem a anulação do caráter vivencial de nossas impressões da natureza, ou seja, que o investigador se destaque da natureza e a trate como se fosse uma ordem de objetos que obedece a leis.

A possibilidade de anular a experiência vital é um dos critérios mais importantes de objetividade das ciências da natureza, de modo que seus modelos teóricos ou leis possam ser independentes da historicidade e do contexto cultural em que se produzem. Nas ciências do espírito essa possibilidade de anulação da vivência individual não existe, já que não se pode separar fatos de teorias, pois estes se encontram amalgamados. As ciências do espírito, portanto, se movem dentro de uma outra lógica. Esta lógica, para Dilthey, está centrada nas inter-relações entre vivência, objetivação e compreensão. Desses três, o conceito de vivência é a chave para compreender a teoria de Dilthey sobre as ciências do espírito. Para Dilthey, a unidade da vivência é o que permite atribuir uma significação aos acontecimentos assim como a experiência histórica individual.

O que me possibilita o estudo da história e da sociedade é justamente o fato de ser eu também um ser histórico e social. A biografia individual é o que permite atribuir um sentido às vivências individuais asseguradas pelo eu-identidade. Ela permite estabelecer uma conexão entre a vivência individual e a existência coletiva na medida em que as experiências vitais se desenvolvem em um processo histórico em que as

significações atribuídas individualmente se constituem a partir de um sistema de referências compartilhadas.

As vivências se exteriorizam em objetivações cujo significado se pode compreender a partir da reflexão sobre as manifestações vitais. Tal reflexividade constitui o pano de fundo da compreensão que está presente nas interações humanas mediadas lingüisticamente. Dessa forma, a compreensão hermenêutica não é senão a forma metodologicamente desenvolvida dessa reflexividade na qual se processa a vida dos homens em comunicação pré-científica e em interação social.

O grande problema com o qual as ciências humanas precisam se enfrentar, segundo Dilthey, é que a compreensão hermenêutica deve apreender em categorias inevitavelmente universais, um sentido individual irreduzível. Ou seja, ao formar um corpo de conhecimentos é necessário que este se apresente sob a forma de categorias universais, do contrário, não seria senão uma mera repetição de experiências individuais *ad infinitum* sem poder se extrair nenhum conhecimento a partir delas. Ao mesmo tempo, a universalidade tende a reduzir a particularidade e a deformá-la. O que se deve e o que não se deve preservar do sentido vital individualizado é uma questão metodológica central para hermenêutica.

Se o historiador ou o cientista social devem inevitavelmente interpretar a realidade a partir de suas vivências, como garantir a objetividade das ciências humanas e como determinar se uma interpretação é verdadeira ou, pelo menos, mais correta que outra? Nesse ponto, Dilthey vê-se tentado a transferir o ideal de objetividade das ciências naturais para as ciências do humanas ao afirmar que a condição para o acesso ao universal é possível mediante a anulação das limitações individuais através de um movimento de ascese em que torna-se possível um acesso direto ao manifestação. O historiador é assim remetido a um estado de ascese que permite um acesso direto ao próprio espírito do tempo independente de suas formas de objetivação.

Para Habermas, Dilthey não precisaria transferir o ideal de objetividade das ciências naturais para as ciências do espírito se tivesse reconhecido que o intérprete não pode se libertar abstratamente de seu ponto de vista hermenêutico, e que a objetividade do conhecimento não é possível senão nos limites próprios à função de um interlocutor em um contexto de comunicação.

Aquilo que Dilthey via como um obstáculo para atingir a objetividade nas ciências do espírito é justamente o que a constitui. Assim, “a compreensão hermenêutica pode alcançar a objetividade, na medida em que o sujeito que compreende aprende,

através da apropriação comunicativa das objetivações alheias, a se perceber a si mesmo em seu próprio processo formativo. Uma interpretação não pode atingir e perpassar o objeto senão na proporção em que o intérprete reflete o objeto *e, ao mesmo tempo*, a si mesmo, como momentos de um conjunto objetivo que abarca e constitui tanto um quanto o outro” (HABERMAS, 1982, p. 191).

Dessa forma, não se evita os riscos de “manipulação ideológica” ou se aumenta o rigor científico e a objetividade do conhecimento ignorando a problemática hermenêutica envolvida na constituição das ciências do espírito. O caminho é justamente o inverso: é a partir do reconhecimento e explicitação da situação hermenêutica do intérprete que se pode atingir uma maior objetividade. Isso destrói de uma vez por todas a pretensão de “neutralidade científica” do positivismo presente nas ciências do espírito. “A consciência hermenêutica destrói a autocompreensão objetivista das ciências tradicionais do espírito. Da vinculação do intérprete científico a sua situação hermenêutica de partida se segue que a objetividade da compreensão (*Verstehen*) não pode assegurar-se abstraindo dos pressupostos, mas somente mediante uma reflexão acerca do complexo de influências e efeitos que une de antemão aos sujeitos cognoscentes com seu objeto” (HABERMAS, 1990, p. 282). Dessa forma, é no confronto dos diversos pressupostos presentes nas diferentes interpretações de um mesmo objeto que elas podem ir se corrigindo mutuamente em um processo que ficou conhecido como o *círculo virtuoso* hermenêutico.

Apesar de sua proximidade com Habermas, a solução apontada por Apel para o problema da objetividade das ciências humanas tem em vista responder não só ao positivismo lógico, mas também às objeções dos neowittgensteinianos. Apel radicaliza o ponto de vista hermenêutico afirmando que sequer nas ciências naturais existe a pretendida neutralidade valorativa e ausência de interpretação dos fatos. Isso porque, mesmo a representação do mundo é sempre dependente de um acordo na comunidade de experimentação dos cientistas naturais sobre a constituição dos objetos de pesquisa, procedimentos aceitos como válidos pela comunidade. Conseqüentemente, compreender e explicar não são métodos opostos de investigação científica, mas complementares. Como afirma Apel, “um cientista natural não pode pretender elucidar coisas *solus ipse* apenas para si mesmo. E mesmo para apenas saber ‘o que’ deve elucidar, ele precisa ter chegado a um acordo com outras pessoas quanto a isso” (APEL, 2000, p. 129). Como os cientistas sempre precisam entrar em um acordo prévio sobre os objetos e métodos de investigação, o *explicar* torna-se sempre dependente de um prévio *compreender*.

Pois na dimensão crítica e intersubjetiva do acordo mútuo os cientistas que pretendem apenas descrever e elucidar vêem-se diante da necessidade de observar os parâmetros de valores de uma ética mínima, justamente em virtude de uma ciência isenta de valores: inclui-se aí, por exemplo, o respeito recíproco pelos cientistas como sujeitos autônomos que manifestam suas opiniões, e cujos argumentos críticos devem ser levados a sério, mas também testados, no sentido de ver se respeitam os argumentos dos colegas. (APEL, 2000, pp. 170-171).

É claro que essa complementaridade entre ciências naturais e humanas não elimina a diferenciação entre elas, pois no caso das ciências naturais trata-se de um acordo sobre o mundo objetivo, enquanto nas ciências humanas a compreensão estende-se também à investigação em si, pois, seus “objetos” não se comportam como tais na medida em que são também outros sujeitos que possuem também suas interpretações sobre o fazer do cientista. Tal fato implica que o cientista social jamais pode deixar de examinar suas próprias intenções e, tampouco ignorar as intenções dos outros sujeitos envolvidos na pesquisa.

O que diferencia as ciências humanas das ciências naturais é a perseguição de interesses cognitivos complementares, mas não idênticos: o interesse determinado pela necessidade de uma práxis técnica ligado às ciências naturais e um outro, determinado pela necessidade da práxis social e moralmente relevante próprio às ciências humanas. Segundo Apel, o reforço do distanciamento entre ambas, ou a tentativa de assimilar uma à outra, notadamente as ciências humanas à metodologia das ciências naturais, foi antes resultado de um reducionismo da concepção de ciência à relação sujeito-objeto como pressuposto único da cognição humana. O rompimento com esse reducionismo abre uma nova perspectiva para discussão dos temas relativos à cognição científica.

A asserção apresentada, de uma complementariedade entre as ciências hermenêuticas e as ciências naturais, parte afinal do *factum* de que a existência de uma comunidade de comunicação é o pressuposto de toda cognição na dimensão sujeito-objeto e de que a função dessa própria comunidade de comunicação – como metadimensão intersubjetiva voltada à descrição e elucidação objetiva dos dados do mundo – pode e deve tornar-se um dos temas da cognição científica. (APEL, 2000, pp. 131-132).

## **Bibliografia**

APEL, Karl-Otto. *Transformação da Filosofia 2: o a priori da comunidade de comunicação*. São Paulo: Edições Loyola, 2000.

DILTHEY, W. *El Mundo Histórico*. México: Fondo de Cultura Económica, 1944.

HABERMAS, Jürgen. *Conhecimento e interesse*. Rio de Janeiro: Zahar Editores, 1982.

\_\_\_\_\_. *La lógica de las ciencias sociales*. Madrid: Tecnos, 1990.

