
INTERSUBJETIVIDADE E HISTORICIDADE: CONTRIBUIÇÕES DA MODERNA HERMENÊUTICA À PESQUISA ETNOGRÁFICA

Maria Cristina Silva Costa¹

Costa MCS. Intersubjetividade e historicidade: contribuições da moderna hermenêutica à pesquisa etnográfica. Rev Latino-am Enfermagem 2002 maio-junho; 10(3):372-82.

Dada a ampla penetração do paradigma hermenêutico nas pesquisas sociais contemporâneas, este artigo propõe a reflexão sobre alguns de seus pressupostos teóricos e metodológicos, que podem ser enfeixados sob as categorias de “intersubjetividade” e “historicidade”.

DESCRITORES: metodologia, antropologia, etnografia

INTERSUBJECTIVITY AND HISTORICITY: CONTRIBUTIONS FROM MODERN HERMENEUTICS TO ETHNOGRAPHIC RESEARCH

Considering the large penetration of the hermeneutic paradigm in contemporary social research, this article proposes the reflection on some of its theoretical and methodological assumptions which can be trussed under the categories “intersubjectivity” and “history”.

DESCRIPTORS: methodology, anthropology, ethnography

INTERSUBJETIVIDAD E HISTORICIDAD: CONTRIBUCIONES DE LA MODERNA HERMENÉUTICA A LA INVESTIGACIÓN ETNOGRÁFICA

Considerando la amplia penetración del paradigma hermenéutico en las investigaciones sociales contemporâneas, este artículo propone la reflexión sobre algunos de sus presupuestos teóricos y metodológicos, que pueden ser enmarcados en las categorías de “intersubjetividad” e “historicidad”.

DESCRIPTORES: metodología, antropología, etnografía

¹ Doutor em Antropologia Social, Docente da Escola de Enfermagem de Ribeirão Preto, da Universidade de São Paulo, Centro Colaborador da OMS para o desenvolvimento da pesquisa em enfermagem, e-mail: mccosta@eerp.usp.br

INTRODUÇÃO

A importância e a grande frequência com que as pesquisas sociais se voltam para as questões relativas à saúde, bem como o destaque conferido à metodologia das ciências sociais, justificam a atenção dada à temática teórico-metodológica, tal como ela tem sido trabalhada pela Sociologia e pela Antropologia, em estudos desenvolvidos por profissionais de diversas inserções. Esta discussão, antes afeita sobretudo a cientistas sociais, revela-se cada vez mais preeminente em trabalhos da área da saúde.

Um outro aspecto da influência das Ciências Sociais a ser destacado na área é a difusão ampla da apropriação dos recursos metodológicos da Etnografia. Aquilo que era, por definição, tarefa de antropólogos - o "fazer etnográfico" - hoje adquire relevância em pesquisas empreendidas na Psicologia, na Enfermagem, na Medicina.

Tudo isso suscita, sem dúvida, a maior divulgação, entre esses pesquisadores, de reflexões acerca das questões teóricas que fundamentam a metodologia científica aplicada à pesquisa social. Neste artigo, proponho a discussão de algumas contribuições da hermenêutica moderna, ou dialética, à antropologia contemporânea e ao método etnográfico, que revelam a proximidade entre os problemas discutidos no interior do paradigma hermenêutico e as preocupações maiores daquela ciência. Dentre estes, destacam-se questões epistemológicas clássicas, que não se restringem apenas à

antropologia, quais sejam: a relação sujeito-objeto, neutralidade e objetividade, explicação e compreensão no conhecimento científico.

A FUSÃO DE HORIZONTES

"Um dos maiores problemas metodológicos ao escrever cientificamente sobre religião é deixar de lado, ao mesmo tempo, o tom do ateu da aldeia e o do pregador da mesma aldeia, bem como seus equivalentes mais sofisticados, de forma que as implicações social e psicológica de crenças religiosas particulares possam emergir a uma luz clara e neutra"⁽¹⁾.

Como não ser o ateu ou o pregador da aldeia? É possível ser neutro no estudo da cultura? Como efetuar a crítica de nossos preconceitos? Clifford Geertz remete-nos a questões antigas da antropologia social, que têm merecido tratamentos diversos, nos quais uma pretendida objetividade científica se casa, nos "paradigmas da ordem"* , ora com especulação racionalista, ora com naturalismo e empirismo, ou com os procedimentos nomológicos de análises formais.

Essa velha, mas, nem por isso, superada discussão encontra-se no âmago de problemas metodológicos da Antropologia, como as dicotomias de objetividade *versus* subjetividade e etnocentrismo *versus* relativismo cultural, também na questão da Ética e a Ciência, assim como na incorporação da História aos estudos etnográficos.

Sem percorrer toda a construção dessa

* Nos denominados "paradigmas da ordem" - representados pela Escola Francesa de Sociologia e Estruturalismo, pela Escola Britânica de Antropologia e pelo Culturalismo norte-americano - orientados pelos pressupostos das ciências naturais, a defesa do conhecimento objetivo implica a abstração, quando não a expulsão do tempo ou sua neutralização⁽²⁾

problemática ampla e profundamente considerada por Cardoso de Oliveira, em várias de suas obras, limito-me a refletir sobre algumas das contribuições do pensamento hermenêutico para redimensionar criticamente questões centrais da antropologia. Essas questões, entretanto, não são relevantes apenas para os antropólogos, dedicados à Etnografia por definição, mas para todos aqueles que se dedicam à análise cultural e percorrem os caminhos da pesquisa etnográfica.

Valho-me da expressão utilizada por Ricoeur, ao definir o papel desempenhado pela hermenêutica como “enxerto” (*greffe*⁽³⁾). Nesse sentido, o paradigma hermenêutico introduz, na “matriz disciplinar”* antropológica, a desordem, não por se opor aos paradigmas da ordem, superando-os todos, mas, sim, por negar o discurso “cientificista”, ao assumir o papel de consciência crítica da própria ciência e por introduzir um novo estilo do “fazer” etnográfico.

A desordem inserida pela hermenêutica consiste, sobretudo, num questionamento radical da autoridade do pesquisador e do caráter científico da própria Antropologia, bem como da produção do texto etnográfico, temas bastante explorados pelos autores pós-modernos em Antropologia. A desordem é introduzida quando se coloca, no centro da discussão, a reflexão sistemática sobre a relação pesquisador/objeto cognoscível e propõe-se um novo estilo de produção do texto etnográfico. Da mesma forma, ocorre com a ênfase na necessidade de esclarecer o contexto em que se dá o encontro etnográfico, pela inclusão da história como “historicidade”

do objeto e do pesquisador (a consciência histórica).

Sem dúvida, as principais contribuições desse questionamento enxertado pela Hermenêutica, na matriz disciplinar da Antropologia moderna, podem ser resumidas na incorporação da “historicidade” e no reconhecimento da “intersubjetividade”. Tais elementos recolocam, sobre novas bases, antigos problemas metodológicos da investigação cultural.

A despeito da existência de controvérsias no interior da comunidade científica, quanto à interpretação dessas contribuições – “A diversidade de posturas hermenêuticas é tanta que melhor seria tratá-la como um movimento”⁽²⁾ -, resulta inegável a suspeita levantada contra o autor (autoridade), saber e objetividade científica, pela hermenêutica.

Ao eleger a relação “dialógica” e a “fusão de horizontes” como condições do saber – o “saber negociado”⁽²⁾ -, a perspectiva hermenêutica exige a inclusão, a penetração e o confronto dos horizontes culturais de pesquisador e pesquisado, assim como do pesquisador com seu horizonte teórico, representado pelas diversas versões construídas no interior da história da Ciência. Nesse contexto, a categoria “tempo” é resgatada como historicidade do sujeito que conhece e do objeto cognoscível em interpenetração mútua, e do conhecimento.

Vista por outro ângulo, a pretensão de objetividade à maneira positivista (o “objetivismo”) sofre uma crítica radical graças à assunção da “intersubjetividade” e da relação

* Na distinção entre paradigmas e matriz disciplinar, enquanto os primeiros correspondem a modelos explicativos ou teorias, a matriz disciplinar engloba o conjunto de paradigmas considerados em simultaneidade⁽⁴⁾

“dialógica” - que transforma observador e observado em interlocutores situados em campos semânticos distintos, porém em posições simétricas - como condição do conhecimento. Essa renúncia a uma pretensa superioridade conferida pela posição privilegiada de observador e de cientista também está presente no que Habermas define como “atitude performativa”⁽⁵⁾, por ele considerada inerente aos procedimentos hermenêuticos.

A ênfase na relação “dialógica” entre pesquisador e pesquisado, transformados em interlocutores, promove o debate sobre aspectos importantes não só da pesquisa etnográfica e da antropologia, como do conhecimento nas ciências humanas, contribuindo para repensar as relações entre sujeito e objeto e seus respectivos condicionamentos histórico-culturais.

NEUTRALIDADE OU PRECONCEITO?

A partir dessas colocações iniciais, resulta evidente que, para o pensamento hermenêutico, a objetividade isenta de valores, importante nas perspectivas positivistas e neo-positivistas, torna-se “ilusória”⁽⁶⁾. Apel é bastante claro quanto à impossibilidade de se eliminarem os juízos de valor das ciências humanas na construção do objeto, quando se trata de “reconstruir compreensivamente as ações, produções e instituições humanas”⁽⁷⁾.

Isso posto, permanece o problema de como evitar o etnocentrismo na interpretação cultural, e assim os julgamentos elaborados *a priori*, sem nos perdermos “num torvelinho de relativismo cultural”⁽¹⁾, que tudo admite e justifica, sob o imperativo de entender o “outro” nos seus próprios termos. Ou deveríamos

aventar, como James Boon, a possibilidade de que, estando toda interpretação incrustada em uma cultura, o trabalho do etnógrafo “não seja mais do que um etnocentrismo ao inverso”⁽⁸⁾?

Trata-se, na verdade, de questionar os limites do relativismo, evitando os excessos de uma postura dogmática e mantendo, ao mesmo tempo, a atitude relativista que permite superar o etnocentrismo. Sem alongar mais a discussão de etnocentrismo versus relativismo cultural, vejamos como os pressupostos do paradigma hermenêutico permitem refletir sobre a questão, juntamente com a da objetividade.

Sob vários aspectos, a noção de intersubjetividade, desenvolvida no interior do pensamento hermenêutico, possibilita fundamentar o debate. Se o pesquisador já não tem a si próprio e a sua sociedade como os modelos de racionalidade, a partir dos quais elabora juízos de valor sobre o “outro”, da mesma forma é impossível deixar de reconhecer, como bem o demonstram Gadamer e Ricoeur, a existência de preconceitos “legítimos”, aqueles que encaminham à compreensão.

O encontro etnográfico, empreendido como relação dialógica, implica a comunicação entre dois universos culturais que se interpenetram, sem se anularem, e também sem anularem as posições históricas dos interlocutores. “Nesse sentido, uma consciência formada hermeneuticamente terá que ser até certo ponto também uma consciência histórica, e tornar conscientes os próprios preconceitos que a guiam na compreensão...”⁽⁹⁾.

Conseqüentemente, o pesquisador hermeneuta não elude, nem despreza ou nega, os “preconceitos”: ele os assume, tornando consciente o preconceito no sentido de “horizonte do presente”, concepção desenvolvida por Gadamer e Ricoeur. “O

preconceito é o horizonte do presente”⁽¹⁰⁾ a exigir permanente atitude crítica, por parte do pesquisador: “Na realidade o horizonte do presente está em um processo de constante formação na medida em que estamos obrigados a por à prova, constantemente, todos os nossos preconceitos”⁽⁹⁾.

Assim, assumimos os nossos preconceitos na análise cultural, à condição de assumi-los criticamente. “A compreensão hermenêutica não pode penetrar na coisa (Sache) sem preconceitos, mas já está inevitavelmente condicionada pelo contexto no qual o sujeito que compreende adquiriu inicialmente seus esquemas de interpretação. Esta pré-compreensão pode ser tematizada, e em cada análise hermenêutica consciente precisa ser experimentada na coisa”⁽¹¹⁾.

A compreensão hermenêutica implica sempre o processo de “fusão de horizontes”, já que não existe o horizonte do presente em si mesmo - ele só se coloca no encontro com o “outro” -, elucida Gadamer na obra já referida. E esta “fusão de horizontes” tem conotação dupla. Em primeiro lugar, refere-se, na relação eu/outro, ao fato de que o pesquisador não abdica de seu horizonte, ao se abrir para a compreensão do horizonte do “outro”. Em segundo, embora com excepcional importância no que diz respeito à postura hermenêutica, envolve, para o pesquisador, o “situar-se” no interior de uma cultura científica, alargando as possibilidades de compreensão através da análise crítica das diversas perspectivas existentes no interior da ciência em questão, tanto quanto exige uma atitude auto-reflexiva⁽¹²⁾. Mais uma vez, assumimos nossos

preconceitos (teóricos, nesse caso), sob a condição, contudo, de assumi-los criticamente e, assim, sermos capazes de perceber os limites das várias versões, ou paradigmas, que compõem a matriz disciplinar.

A “COMPREENSÃO RECONSTRUTIVA”

A “fusão de horizontes” - inerente à relação dialógica associada às categorias de intersubjetividade e historicidade - conduz à consideração dinâmica e profunda da questão das diversidades culturais, exigindo, para isso, o exercício contínuo da auto-reflexão e da crítica por parte daqueles que se dedicam à etnografia. Este é certamente um dos significados da expressão de Geertz de que “agora somos todos nativos”⁽¹³⁾.

Sendo o enfoque hermenêutico “comunicativo e auto-reflexivo”⁽⁷⁾, a relação dialógica de eu/outro investe-se do caráter de relação dialética: o esforço para a incorporação e a compreensão do horizonte cultural do outro, também estimulado a compreender-nos⁽⁶⁾, consiste, ao mesmo tempo, num esforço de compreensão do próprio horizonte do pesquisador.

Vejamos como esta relação de conteúdo dialético se integra com a aspiração maior da Antropologia, de “compreender os homens melhor do que se compreendem a si mesmos, erigida sobre o pressuposto hermenêutico transcendental de uma comunicação com outros sujeitos para compreender o mundo e para se autocompreender”^{(7)*}.

No encontro etnográfico, o pesquisador

* A aspiração da compreensão hermenêutica expressada por Apel remete a Schleiermacher e Dilthey. Em Gadamer, a aspiração a “compreender melhor” limita-se a compreender de um modo diferente

se abre para o horizonte do outro, consciente de seus próprios ancoramentos culturais (os de sua sociedade e os produzidos no processo de socialização no interior de uma cultura científica). Desse modo, a interiorização do outro, na relação dialógica entre observador e observado, convertidos em interlocutores, não pode nunca corresponder meramente a reproduzir o modelo do outro, adotando sua visão, já que o pesquisador o vê por meio da “lente” do conhecimento produzido no interior de uma comunidade científica. O modelo “nativo”, mesmo sendo dado empírico relevante, não substitui a interpretação, que supõe a compreensão construída sobre uma inteligibilidade muito diversa daquela disponível aos atores sociais.

Retomo, aqui, a noção de etnografia como “descrição densa”, uma descrição em busca de significações⁽¹⁾. Para além do sentido construído no horizonte do “nativo”, a interpretação hermenêutica procura as significações, e estas se constroem no horizonte do pesquisador*. Interpretar, dessa forma, assume o significado de traduzir, com o compromisso de decodificar um código.

Seguindo a idéia de tradução cultural e com ela os procedimentos da interpretação hermenêutica desenvolvidos por Geertz, para que possamos traduzir o discurso do outro nos termos da nossa disciplina, é necessário “contextualizar”. Para que piscadelas ou rituais balineses sejam decodificados enquanto “mensagens” que encerram significados específicos, eles devem ser remetidos ao contexto (a cultura como contexto): “Do ponto

de vista pragmático, duas abordagens, dois tipos de compreensão devem convergir se se quer interpretar uma cultura: uma descrição de formas simbólicas específicas (um gesto ritual, uma estátua hierática) enquanto expressões definidas; e uma contextualização de tais formas no seio da estrutura significativa total de que fazem parte e em termos da qual obtêm a sua definição. No fundo, isto é, obviamente, o já conhecido círculo hermenêutico: a apreensão dialética das partes que estão incluídas no todo e do todo que motiva as partes, de modo a tornar visíveis simultaneamente as partes e o todo”⁽¹⁵⁾.

Os dois tipos de compreensão, inseparáveis e interpenetráveis, envolvem a segmentação dos elementos significativos das formas simbólicas e a determinação da importância desses elementos no todo. É sobre esses dois tipos de compreensão que o pesquisador hermeneuta constrói, no interior dos jogos de linguagem de sua disciplina (horizonte dos critérios de sentido e validade), o seu texto, a sua interpretação informada pelo mesmo campo semântico que, igualmente, nutre sua observação, isto é, “balizada pelas categorias ou por conceitos básicos constitutivos da disciplina”⁽¹²⁾.

Impregnada pela vivência do campo - do encontro etnográfico como “fusão de horizontes” - e pelo conhecimento científico, a interpretação toma o caráter de “ficção”⁽¹⁾. Ficção, no sentido de ser uma versão, entre muitas, sobre a realidade observada; uma versão que deve ser cotejada com outras versões elaboradas no interior da linguagem científica.

* A distinção entre sentido e significação apoia-se em E. D. Hirsh Jr., que diferencia sentido, conferido pelo autor ao escrever, de significação dada pelo leitor⁽¹⁴⁾. A mesma distinção é explicitada por outros autores, que recorrem à fusão metafórica entre texto e cultura, autor e nativo, leitor e antropólogo^(1,12)

A análise que Apel faz da compreensão hermenêutica - a “compreensão reconstrutiva” - enseja a discussão e o esclarecimento maior das problemáticas de “contextualização” e de validação das interpretações.

A validade da interpretação elaborada pelo estudioso da cultura é obtida pelo debate no interior de uma “comunidade de comunicação”, fundamento de uma comunidade de argumentação, instância da intersubjetividade na qual se articulam os profissionais de uma ciência: “Não podemos comprovar a validade lógica dos argumentos sem pressupor, em princípio, uma comunidade de pensadores capazes de acordo intersubjetivo e de chegar a um consenso”⁽⁷⁾.

A existência de um acordo intersubjetivo construído no interior de uma comunidade científica - comunidade de comunicação e de argumentação - impõe-se, portanto, na validação dos argumentos sobre os quais se estabelece a compreensão. Mais ainda, constitui condição para todo conhecimento, para a objetividade resultante de acordo intersubjetivo (diferente, pois, da objetividade não-valorativa do racionalismo cientificista) e pressupõe uma ética.

Se, por um lado, aceitar as regras do jogo de uma comunidade crítica de comunicação, conforme afirma Apel, consiste em condição da possibilidade de validação lógica dos argumentos, por outro, o acordo intersubjetivo em torno de normas morais fundamentais se estabelece como condição da possibilidade de toda argumentação e, conseqüentemente, da possibilidade de autocrítica e da objetividade científica.

Aprofunda-se, aí, a noção de “preconceito legítimo” ou “positivo”, que encontramos inicialmente em Gadamer, com a dimensão de uma ética intersubjetivamente válida, incorporada aos jogos de linguagem da ciência e ao horizonte do pesquisador.

A quem aspira “compreender os homens melhor do que se compreendem a si mesmos”, como entende Apel a compreensão hermenêutica, cabe levantar todas as informações possíveis a respeito dos fatos - ações, instituições, rituais, práticas e discursos ou sistemas morais -, inserindo-os em seu contexto sociocultural e histórico. Isto é, “deve tratar de efetuar uma reconstrução das condições materiais de vida da sociedade humana, mediada hermeneuticamente, porém que seja ao mesmo tempo histórica e objetiva”⁽⁷⁾.

A reconstrução social e histórica mediada pela objetividade hermenêutica se faz, em Apel, com a inclusão da “crítica das ideologias”, que assegura a superação dos limites da justificação expressada no nível do vivido, pelos atores sociais. E o aspecto fundamental dessa crítica das ideologias é que ela exige uma ética normativa, já pressuposta na lógica normativa, resultantes, ambas, de acordo intersubjetivo. Importa assinalar que, dessa maneira, o acordo em torno de normas e procedimentos da ciência subentende o acordo em torno das normas e valores morais, na reflexão de Apel acerca da relação entre ética e ciência, ou do “problema da fundamentação racional da ética na era da ciência”, como esclarece o subtítulo da obra*.

É evidente que tal interpenetração de

* A necessidade de uma ética inter-subjetivamente válida se estende, em Apel, até o nível da exigência de uma ética universal, ou macro-ética, coerente com uma época de macro-conseqüências das ações humanas

ética e ciência oferece argumentos consistentes para a crítica ao relativismo cultural, rompendo com a noção de que as culturas são incomensuráveis. A possibilidade do diálogo entre realidades culturais diversas antepõe-se ao relativismo dogmático, assim como a existência de uma ética intersubjetivamente construída estabelece o contexto e os contornos desse diálogo.

Da exposição de Apel deduz-se, ainda, que, se a neutralidade científica não é radicalmente negada, resume-se a uma neutralidade ideal, não realizável, embora efetiva como idéia reguladora. Devemos ser neutros, podemos concluir; contudo, assumindo, além dos nossos preconceitos, o compromisso ético pressuposto na crítica das ideologias o que, por sua vez, só se torna possível com a reconstrução histórica e das condições reais de vida de grupos e povos. Ainda mais, tal postura exige que as interpretações sejam validadas criticamente, mediante acordo interpessoal, em sentido amplo de validade construída pela argumentação, no interior do jogo lingüístico da comunidade científica de comunicação.

EXPLICAÇÃO E COMPREENSÃO NA INTERPRETAÇÃO HERMENÊUTICA

Por “crítica das ideologias”, Apel entende o termo técnico que designa a mediação dialética entre compreensão e explicação. Esclarece: “a combinação de explicação quase-causal e de compreensão hermenêutica profunda (especialmente da conduta teleológica inconsciente), que transcende o uso lingüístico efetivo e a auto-compreensão fatural das formas sociais de vida caracteriza - em meu

entendimento - o procedimento metódico da crítica das ideologias”⁽⁷⁾.

Ao reconhecer que o enfoque hermenêutico estabelece uma relação de complementaridade entre compreensão e explicação, Apel aborda uma questão localizada no âmago da epistemologia das ciências humanas.

Essa problemática essencial submete à discussão a tradicional dicotomia entre as categorias de explicação e compreensão, respectivamente referidas a dois campos epistemológicos distintos - o das ciências da natureza e o das ciências do homem - e associadas a causalidade e motivação. No interior das ciências sociais, a mesma dicotomia se expressa, por exemplo, entre a perspectiva positivista, essencialmente explicativa, e a hermenêutica tradicional, que só reconhece validade à compreensão. Também no entendimento da versão pós-moderna do interpretativismo norte-americano, a dicotomia se estabelece, com a explicação e a compreensão opondo os paradigmas da ordem à Hermenêutica.

A análise crítica desta visão dicotômica, por Apel e Ricoeur (o último apoiando-se na reflexão do primeiro), desenvolve uma perspectiva diversa sobre o papel que explicação e compreensão desempenham no conhecimento. Demonstam que ambas podem associar-se e interpenetrar-se dialeticamente, posição que caracteriza a postura hermenêutica moderna ou dialética, no entendimento de Cardoso de Oliveira, afastando-a, por conseguinte, do interpretativismo pós-moderno.

Em apoio à consideração de que, no esforço de compreender outras realidades culturais - traduzir -, a explicação se faz necessária, manifesta-se Jarvie, que

fundamenta, com isso, sua crítica ao relativismo: “Não tenho nada a opor à sugestão de que nas ciências sociológicas pretendemos compreender outras sociedades. Porém eu iria mais além: as ciências sociológicas tratam também de explicar e avaliar as sociedades, suas instituições, seus conhecimentos. As ciências sociológicas, como quaisquer outras ciências, utilizam a linguagem em suas tentativas para fazer enunciados universais verdadeiros acerca do mundo, enunciados que expliquem o mundo”⁽¹⁶⁾.

A ênfase na explicação, em Jarvie, remete à perspectiva comparativa e a métodos que permitam aproximar da verdade e dos “enunciados universais verdadeiros acerca do mundo”. Tudo isso se integra ao questionamento da objetividade das ciências sociais, ante o empenho de traduzir as outras sociedades, o que só pode ser feito em termos da nossa sociedade, segundo Jarvie, e implica o explicar.

Sem a pretensão de retomar temas anteriores, nem de esgotar a discussão sobre objetividade, verdade, preconceito, relativismo, quero, apenas, destacar a importância do debate sobre explicar e compreender como grande tributo da moderna hermenêutica à teoria antropológica e aos estudos etnográficos. Debate este que fundamenta um diálogo crítico com os paradigmas da antropologia, ampliando a “fusão de horizontes” que a compreensão hermenêutica pressupõe.

Fundamental para esse diálogo é a reavaliação da interpretação, explicitada na argumentação de Ricoeur contra a dicotomia irreduzível tradicionalmente observada entre explicar e compreender. Como alternativa à dicotomia, Ricoeur propõe o que denomina de “dialética fina”: “Par dialectique, j’entends la

considération selon laquelle expliquer et comprendre ne constitueraient pas les pôles d’un rapport d’exclusion, mais les moments relatifs d’un processus complexe qu’on peut appeler interprétation”⁽³⁾.

Portanto, compreensão e explicação articulam-se, recobertas por uma terceira categoria, tomando o aspecto de dois momentos de um processo amplo e complexo de conhecimento: a interpretação.

Há que se registrar a proximidade entre as colocações de Ricoeur e a noção de dupla compreensão, em Geertz. Na análise do Negara, Geertz demonstra a inseparabilidade entre os “dois tipos de compreensão”, na verdade dois momentos interpretativos inter-relacionados, já que a interpretação integra tanto a identificação e a descrição dos elementos, quanto a captação de sentido desses elementos no todo.

Ricoeur esclarece a associação entre explicar e compreender no processo de interpretação, através do “arco interpretativo”, que percorre desde a compreensão ingênua inicial até a compreensão sábia, em profundidade, mediado pela explicação.

Sendo a interpretação inerente a todo conhecimento, teríamos, conseqüentemente, no interior de uma mesma ciência, uma “interpretação explicativa” e uma “interpretação compreensiva”, com caráter complementar, ainda que mantenham sua autonomia como modalidades de análise, ou níveis de interpretação igualmente importantes. Assim, “a explicação e a compreensão podem se constituir - no caso da antropologia, pelo menos - em modalidades de interpretação até certo ponto complementares, a primeira voltada para a identificação de regras e padrões suscetíveis de um tratamento proposicional; a segunda

voltada para a apreensão do campo semântico em que se movimenta uma sociedade particular...”(4).

No nível da “interpretação explicativa”, situar-se-iam as perspectivas “naturalizantes” e das análises formais; no nível da “interpretação compreensiva”, encontraríamos a abordagem hermenêutica tradicional e a dos interpretativistas pós-modernos, comprometidas com as conexões de sentido. A moderna postura hermenêutica consiste, segundo Ricoeur e Cardoso de Oliveira, em desenvolver a interpretação compreensiva sem, entretanto, prescindir da dimensão explicativa.

Não se trata de dois métodos - o método explicativo e o método compreensivo -: “seule l’explication est méthodique. La compréhension est plutôt le moment non méthodique qui, dans les sciences de l’interprétation, se compose avec le moment méthodique de l’explication”(3).

Com efeito, na relação dialética entre explicar e compreender, da proposta de Ricoeur, a compreensão precede, acompanha e envolve a explicação que, por sua vez, desenvolve analiticamente aquela. Dissolve-se a tradicional (des)continuidade/oposição entre explicar e compreender, substituída pela dialética de (des)continuidade/continuidade. A oposição entre explicação e compreensão recoloca-se sob nova forma, em Ricoeur, como “oposição dialética”, em que explicar adquire o caráter de “pólo metódico” e compreender, de “pólo não-metódico”, dois momentos no interior das ciências interpretativas.

A compreensão hermenêutica capta o excedente de sentido (*surcroît de sens*) não mensurável pelo método, o que fundamenta a idéia defendida por Cardoso de Oliveira, de que o paradigma hermenêutico revitaliza a matriz disciplinar da antropologia, ao introduzir uma

“tensão enriquecedora”, através da relação dialética que mantém com os demais paradigmas(6).

CONCLUSÃO

A compreensão do encontro etnográfico como encontro intersubjetivo de interlocutores situados em posições simétricas, proposta pela Hermenêutica moderna, subtrai do pesquisador sua tradicional posição de autoridade incontestável na pesquisa. Visto por outro ângulo, a “fusão de horizontes” que esse encontro pressupõe, exige a inclusão da dimensão da historicidade, inseridos que são os pares da investigação em seus respectivos contextos e procedendo, o pesquisador, a crítica dos preconceitos e das ideologias, como condição para a assunção plena da consciência histórica. Nisso reside, sem dúvida, um grande contributo do paradigma hermenêutico para redimensionar as possibilidades e os limites da objetividade e da neutralidade na investigação cultural.

A “crítica das ideologias”, que permite superar o caráter de justificação contido nos discursos e ações dos atores sociais, é promovida, na análise hermenêutica, por meio da associação das dimensões explicativa e compreensiva. Ao entender explicação e compreensão como complementares no conhecimento, passos a percorrer no interior do arco interpretativo, a Hermenêutica dialética demonstra como, ultrapassando a relação de exclusão tradicionalmente estabelecida entre as posturas que privilegiam, num pólo, a causalidade, e noutro, a motivação das condutas humanas, a análise cultural deve ser conduzida.

Assim, a moderna Hermenêutica propõe novos parâmetros para a reflexão sobre as condições da pesquisa social e do conhecimento por ela produzido, contestando a autoridade do pesquisador e recomendando o esclarecimento do contexto do encontro etnográfico. Novos parâmetros também se colocam, na “tensão enriquecedora” que promove entre os paradigmas dominantes na Antropologia, pela combinação de compreensão e explicação. Enriquece, ainda, com a ênfase na necessidade do debate acerca das relações entre Ética e Ciência, discussões

clássicas nas Ciências Sociais, em torno de objetividade e neutralidade no conhecimento científico, voltado à questão das diversidades culturais.

Não é exagero, no entanto, reconhecer que a “tensão enriquecedora” trazida pela Hermenêutica dialética se faz sentir, hoje, não apenas na Antropologia ou nas Ciências Sociais, mas nos próprios rumos da Ciência contemporânea, marcados por uma necessidade profunda de repensar questões aparentemente resolvidas há muito tempo em perspectivas antinômicas.

REFERÊNCIAS BIBLIOGRÁFICAS

1. Geertz C. A Interpretação das Culturas. Rio de Janeiro: Zahar; 1978. p.13-41;101-42.
2. Cardoso de Oliveira R. Sobre o Pensamento Antropológico. Rio de Janeiro: Tempo Brasileiro/CNPq; 1988.
3. Ricoeur P. Du Texte à L'Action. Essais d'herméneutique II. Paris: Collection Esprit/Seuil; 1986.
4. Cardoso de Oliveira R. A Dupla Interpretação em Antropologia. Anuário Antropológico 94. Brasília: Tempo Brasileiro; 1995. p.9-20.
5. Habermas J. Consciência Moral e Agir Comunicativo. Rio de Janeiro: Tempo Brasileiro; 1989.
6. Cardoso de Oliveira R. La Antropologia Latinoamericana y La Crisis de Los Modelos Explicativos. Maguare, Revista del Departamento de Antropologia, 1996; (11/12):9-23.
7. Apel K O. La Transformación de La Filosofia II. Madrid: Taurus Ediciones; 1985.
8. Boon J A. Otras Tribus, Otros Escribas. Antropologia simbólica en el estudio comparativo de culturas, histórias, religiones y textos. México: Fondo de Cultura Económica; 1990.
9. Gadamer H G. Verdad y Metodo I. Salamanca: Ediciones Sigueme; 1993.
10. Ricoeur P. Interpretação e Ideologias. Rio de Janeiro: Francisco Alves; 1977.
11. Habermas J. Dialética e Hermenêutica. Porto Alegre: L&PM; 1987.
12. Cardoso de Oliveira R. O Trabalho do Antropólogo: Olhar, Ouvir e Escrever. Revista de Antropologia, 1996; 39(1):13-37.
13. Geertz C. O Saber Local. Petrópolis: Vozes; 1999.
14. Hirsch Jr ED. Validity in Interpretation. New Haven: Yale University Press; 1967.
15. Geertz C. Negara. O Estado Teatro no Século XIX. Lisboa: DIFEL; 1991.
16. Jarvie I C Comprensión y Explicación en Sociologia y en Antropologia Social. Borges R, Cioffi F, organizadores. La Explicación en Las Ciencias de La Conduita. Madrid: Alianza Editorial; 1974. p.159-207.