

EPISTEMOLOGIA E TRADIÇÃO HERMENÊUTICA: notas sobre a filosofia e a metodologia das ciências sociais

Jean Carlo de Carvalho Costa

Resumo

Este artigo discute a importância da epistemologia para a constituição do arcabouço teórico-metodológico das disciplinas científicas e a possibilidade de aproximação existente entre ela, a epistemologia, e alguns temas discutidos pela tradição hermenêutica, visto que essa, por sua vez, parece perpassar inúmeras inquietações na história das ciências humanas e sociais. Assim, o artigo apresenta, a partir de um determinado recorte teórico, o desenvolvimento desta tradição de pensamento e a sua relação com a instituição das ciências humanas e sociais no século XIX, sugerindo a importância de sua história enquanto constante interlocutora da teoria e da metodologia das ciências sociais.

Abstract

This paper discusses the importance of epistemology for the constitution of theoretical and methodological frameworks within scientific disciplines and the possibility of relating it to some of the themes discussed by the hermeneutic tradition which, in its turn, seems to touch on a number of important issues in the history of human sciences. The paper presents, from a particular theoretical perspective, the development of that tradition and its relations to the institution of the social sciences in the 19th Century, emphasising its historical importance in terms of a constant reference for the theory and methodology of the social sciences.

Palavras-chave

Epistemologia; Metodologia; Hermenêutica; Ciências Sociais.

Introdução

É possível dizer que a origem e o desenvolvimento da Ciência Moderna derivou, principalmente, a partir do século XVII, de um imbricamento de conflitos de ordem social, política e econômica, legados da Idade Média (século VI ao século XIV). Esse período, comumente denominado, muitas vezes injustamente, de “*idade das trevas*” ou de “*a grande noite do conhecimento*”, caracteriza-se por ser a época de preparação dos alicerces do desenvolvimento de uma ampla produção de conhecimento no âmbito das ciências, especialmente, no âmbito das ciências naturais.

De acordo com Piaget (1977), as preocupações em torno dos critérios válidos e objetivos de produção do conhecimento, ou seja, a sua epistemologia, decorrem, geralmente, de épocas de inquietações de cunho social, as quais implicam em crise na ciência e mudanças nas visões de homem e de mundo. Neste sentido, pode-se dizer que o nascimento do Mundo Moderno preenche, plenamente, esses requisitos. No mundo contemporâneo, igualmente, essa relação entre crise e mudanças epistemológicas também pode ser identificada. Isto ocorre, de modo mais exacerbado, a partir da Segunda Guerra Mundial, quando a emergência de determinadas condições sócio-culturais, expressão de crise social e, conseqüentemente, também no âmbito das ciências sociais, proporcionam um evidente avanço das ciências humanas e a atenuação progressiva do efeito de fragilização da especificidade das ciências sociais, bem como a afirmação da possibilidade de estas contribuírem positivamente para a constituição de uma “epistemologia hermenêutica” (Santos, 1989).

Do mesmo modo que as discussões em torno da epistemologia, também é em épocas de convulsão social e cultural que a hermenêutica, processo que diz respeito ao problema da compreensão e/ou interpretação de textos, ações humanas e produtos culturais em geral (Hamlin, 1998), percebe-se incumbida da tarefa de esclarecer o auto-entendimento de uma época em relação à estrutura de significados tradicionais (Bleicher, 1996). Assim, seguindo esses questionamentos, esse artigo procura discutir a possibilidade de se recorrer ao modelo epistemológico desenvolvido pela tradição hermenêutica como um ponto de vista profícuo para a produção de conhecimento nas ciências humanas e sociais. Para tanto, será descrito o contexto da emergência da tradição hermenêutica e da crescente importância que conceitos como os de *Verstehen*, ante-estrutura, círculo hermenêutico, etc. adquirem, especialmente no século XIX, a partir da instituição das ciências humanas como uma alternativa à influência da filosofia positivista que então exercia um papel bastante importante na constituição do pensamento social europeu (Giddens, 1983). Entretanto, antes de iniciar esse percurso, é necessário esclarecer o que aqui se entende por epistemologia.

Epistemologia, explicação e compreensão

As reflexões em torno da noção de *epistemologia* possuem uma história considerável. No entanto, efetuados alguns recortes teóricos e deixando de lado as discussões em torno da relação entre epistemologia, filosofia da ciência e teoria do conhecimento, é possível extrair, das inúmeras conceituações, critérios de um entendimento relativamente consensual. Assim, a noção de epistemologia pode ser caracterizada como um campo de conhecimento derivado da filosofia que tem por objetivo investigar a origem, a estrutura, os métodos e a validade do conhecimento produzido pelo ator social (Runes, 1968); ou ainda, conforme a definição de Lalande (1972), como o estudo crítico dos princípios, hipóteses e resultados de diversas ciências.

Há algo mais relevante, entretanto, que subjaz às inquietações concernentes ao entendimento da noção de epistemologia nos últimos cinco séculos, a saber, o papel desempenhado pelas condições sociais (história, tradição, preconceitos, etc.) na produção do conhecimento científico o que, em meu entender, relaciona-se, em grande medida, com uma abordagem interpretativa ou compreensiva.

De fato, as discussões sempre presentes na história das ciências sociais e, particularmente, na sociologia, emergiram de uma certa inquietação em torno das formas vigentes de pesquisa nesse campo, com o intuito de cogitar e instituir formas mais adequadas ao entendimento do ator social e da Sociedade. A tentativa de levar adiante a possível constituição de um “paradigma”, geralmente é alicerçada em termos de organização do conhecimento a partir de certos princípios ou dimensões.

Algumas dessas dimensões podem ser apontadas enquanto principais. São elas: Idealismo-Materialismo, Racionalismo-Empirismo, ou ainda, as dimensões: Objetividade-Subjetividade, Consciência Individual-Consciência Coletiva, Agência-Estrutura, Micro-Macro. De modo geral, no que diz respeito ao problema ora tratado – a contribuição da tradição hermenêutica para a constituição das ciências humanas e sociais – a dimensão *Explicação-Compreensão* caracteriza-se por ser a mais relevante, visto que a tentativa de adequar um ou outro dos pólos para entender fenômenos naturais e/ ou sociais, no decorrer do desenvolvimento das ciências humanas e sociais no século XIX, fez uso constante de ambas as noções. De fato, esse uso tornou-se saliente principalmente entre os filósofos que perceberam na tradição hermenêutica uma importante contribuição para a validação e o aprimoramento das “ciências do espírito” àquele período.

Neste sentido, depreende-se que subjaz a essas inquietações o problema epistemológico fulcral das ciências humanas, o qual diz respeito à questão de saber em que medida há necessidade ou não de recorrência aos critérios epistemológicos das ciências naturais. Ou seja, há necessidade de entender os

fenômenos sociais a partir da abordagem metodológica presente nas ciências naturais? Se essa necessidade inexistir, é possível dialogar em torno de uma atividade de conhecimento científica que partilhe e forneça uma orientação de procedimentos distinta daquelas ciências e que corresponda ao objeto das ciências humanas? Será que os conhecimentos produzidos pela tradição hermenêutica pode ocupar esse lugar?

Na verdade, o problema parece referir-se à própria idéia do que significa “explicar” um determinado fenômeno, visto que a noção de explicação, tradicionalmente, está vinculada mais estreitamente aos princípios epistemológicos das ciências da natureza, estando atrelada também à idéia de relação e/ou conexão causal, bem como à possibilidade de afirmações universais a partir da análise da relação entre o *explanans* e o *explanandum*. A noção de *Verstehen* foi, assim, inserida no cotidiano das disciplinas históricas e humanas exatamente como uma alternativa metodológica à utilização de critérios de cientificidade derivados de outro campo do conhecimento. Neste sentido, veremos o desenvolvimento dessa noção e as suas implicações a partir de sua descrição na tradição hermenêutica.

A tradição hermenêutica e a compreensão (*Verstehen*)

A noção de “hermenêutica” refere-se à uma atividade que, encontrando-se associada às noções de “compreensão” e “interpretação”, trata-as, por um lado, respondendo à uma alternativa de idoneidade epistemológica para as ciências do espírito (*Geisteswissenschaften*), e por outro, a partir da evolução da concepção dessa atividade, trata essas noções enquanto constitutivas do indivíduo. A descrição da tradição hermenêutica, assim, transita em um *continuum* que vai da epistemologia à ontologia. Neste sentido, apresentar a natureza e o desenvolvimento da hermenêutica é deparar-se, inevitavelmente, com as tentativas de legitimação do objeto dessas ciências e também com a própria constituição do ator social.

Ao apresentarem a história da tradição hermenêutica, alguns autores, Bleicher (1980, 1996) e Outhwaite (1987), geralmente recorrem à caracterização dessa tradição em termos de tendências possíveis de classificação: 1º) a teoria hermenêutica, 2º) a filosofia hermenêutica e 3º) a hermenêutica crítica. Entretanto, é apenas com os desenvolvimentos dos antecedentes e dos objetivos da primeira tendência que aqui me ocuparei, especialmente devido ao tratamento *sui generis* dedicado por ela à noção de *Verstehen*.

A hermenêutica como exegese textual no pensamento antigo

A origem e o desenvolvimento da tradição hermenêutica, até o início do século XX, podem ser apontados a partir de três grandes tradições filosóficas que

serão analisados passo a passo: **a)** na filosofia clássica, **b)** na tradição romântica alemã, particularmente na obra de Friedrich Scheleiermacher e, por fim, **c)** entre os filósofos da história na Alemanha do século XIX, especialmente, as obras de Wilhelm Dilthey e Henrich Rickert. Por ora, interessa-nos conhecer os seus fundamentos no pensamento antigo e a sua reconfiguração pelo pensamento filosófico do século XIX.

Como foi visto, a expressão hermenêutica diz respeito, de um modo geral, ao problema da compreensão e/ou interpretação do significado de textos, ações humanas e produtos culturais em geral. No pensamento antigo, o procedimento hermenêutico encontra-se vinculado ao interior dos limites da exegese textual, ou seja, situa-se dentro da estrutura de uma disciplina que propõe compreender o texto, especificamente com fins pedagógicos – compreendê-lo a partir de sua intenção e com base no que ele procura dizer (Bleicher, 1980; Warnke, 1987). De fato, nesse período, o procedimento foi utilizado para auxiliar as discussões e a compreensão da literatura grega antiga, a partir da codificação do vocabulário e da gramática.

De acordo com Paul Ricoeur (1980), se a exegese textual suscitou um problema hermenêutico, é porque toda a leitura de um texto tem sempre lugar dentro de uma comunidade, de uma tradição ou de uma corrente de pensamento viva, evidenciando, todas elas, pressuposições e exigências, independentemente do fato de uma leitura poder estar estreitamente ligada àquilo em vista do que o texto foi escrito. A Hermenêutica, diz Ricoeur (1980: 328-29):

envolve o problema geral da compreensão e jamais foi possível formular qualquer interpretação válida que não tenha recorrido aos modos de interpretação existentes em uma determinada época: mito, alegoria, metáfora, analogia, etc.

Esse vínculo entre interpretação e compreensão manifesta os dois sentidos tradicionais da palavra “hermenêutica”, a primeira tomada no sentido da exegese textual e, a segunda, no sentido lato de interpretação clara de sinais. A noção de “interpretação”, inclusive, foi utilizada em uma obra de Aristóteles citada por Paul Ricoeur, “*Peri Hermeneias*”. É, na verdade, “extraordinário”, para utilizar a expressão do próprio Ricoeur, que, em Aristóteles, a idéia de “*hermeneias*” não se limite apenas à alegoria, mas diga respeito à *todo* o discurso significativo. De fato, o discurso significativo é “*hermeneia*” porque uma afirmação discursiva é a percepção do real através de expressões significativas, e não uma seleção das chamadas impressões provenientes das próprias coisas. Assim, de um modo geral, é esta a primeira e primordial relação entre o conceito de interpretação e o de compreensão: relacionar os problemas técnicos da exegese textual com os problemas mais genéricos do sentido e da linguagem (Bleicher, 1980). Ou seja,

interpretação, já nesse contexto, é entendida por investigação e explicação partindo de uma perspectiva de um determinado sistema, dentro do qual há uma tentativa de se compreender o que é dado (Outhwaite, 1986).

A hermenêutica como exegese bíblica no pensamento moderno

No início do pensamento moderno, o procedimento hermenêutico bifurca-se em duas perspectivas, uma delas a ser considerada com mais atenção. Inicialmente, o procedimento hermenêutico diz respeito a questões relativas à filologia e como guia para a jurisdição. A sua utilização na jurisprudência diz respeito ao fato de os problemas provenientes da sua função interpretativa encontrarem-se vinculados à aplicação dos seus resultados. Entretanto, o seu uso mais estreitamente vinculado ao desenvolvimento da formulação dos métodos de interpretação presentes nas ciências humanas no século XIX derivou dos procedimentos de exegese bíblica colocados em questão durante e subsequentemente à Reforma protestante.

De fato, foi em oposição ao dogmatismo da Igreja Católica, o qual reafirmava a tônica da tradição Católica na interpretação de partes supostamente obscuras das Escrituras, que um luterano, Matthias Flacius, criticou a ênfase na tradição e insistiu na hipótese de que a interpretação da Bíblia poderia ser realizada a partir dos fundamentos da própria palavra de Deus presente no texto (Warnke, 1987).

Neste sentido, já se vislumbra o que mais adiante denomina-se de “desregionalização hermenêutica”, expressão utilizada por Paul Ricoeur (1977) para salientar a ampliação dos conceitos hermenêuticos para auxiliar o entendimento de outras formas de conhecimento além do religioso. Ou seja, de modo geral, pode-se dizer que a passagem da rejeição de qualquer dogma que possa estar relacionado com a exegese bíblica à tentativa de integrar essa exegese hermenêutica específica e/ou regional em uma “hermenêutica geral”, que deveria criar normas para qualquer interpretação de sinais, é, sem dúvida, uma passagem bastante coerente.

De fato, a ampliação do problema é efetuada por Friedrich Schleiermacher (1768-1834), visto que, do seu ponto de vista, o problema não era saber como a Bíblia ou qualquer texto clássico estavam sendo entendidos, mas sim como um significado qualquer pode ser compreendido e quais os métodos que permitiriam um entendimento objetivo de textos e expressões de qualquer espécie. Derivam-se daí as inquietações em torno das possibilidades de se concretizar uma *interpretação válida* a partir de uma espécie de normatização interpretativa e/ou uma nova concepção do processo de interpretação.

Ricoeur (1977) sugere que a história da tradição hermenêutica, desenvolvida a partir do pensamento moderno, no século XVII, pode ser organizada em torno

de duas grandes preocupações interrelacionadas: primeiro, ocorre uma expressiva ampliação dessa tradição, de tal modo que todas as *hermenêuticas regionais* são incluídas em uma *hermenêutica geral*; segundo, essa *desregionalização* dá-se concomitante a um movimento de radicalização, por meio do qual a hermenêutica se torna não apenas geral, mas fundamental, no sentido de incluir não apenas as Escrituras Sagradas, mas toda espécie de texto.

Na obra de Schleiermacher, é possível identificar esses dois aspectos importantes na fundação da hermenêutica moderna ressaltados desde o início desse tópico, a saber, a noção de “desregionalização hermenêutica” e a concepção de interpretação enquanto técnica de análise de discursos escritos em geral. De fato, entre as contribuições da obra desse autor ressaltadas por Reale (1990), uma delas é, sem dúvida, lançar luz sobre algumas idéias antecipadoras do nascimento da contemporânea “hermenêutica filosófica”, especialmente, a retomada da idéia de “círculo hermenêutico”.

Antes da obra de Schleiermacher, havia apenas, de um lado, uma filologia dos textos clássicos, principalmente, os da antigüidade greco-latina, e, de outro, uma exegese da Sagrada Escritura (o Antigo e o Novo Testamento). Entretanto, em cada um desses dois domínios, o trabalho de interpretação varia conforme a diversidade dos textos. De acordo com Ricoeur (1977), uma hermenêutica geral exige que nos elevemos acima das aplicações particulares e que possamos discernir as operações comuns aos dois grandes ramos da hermenêutica. Contudo, para que isso seja possível, devemos, conforme Ricoeur, elevar-nos não apenas acima da particularidade dos textos, mas sim da particularidade das regras, das receitas, entre as quais se dispersa a arte de compreender.

A ênfase no pensamento de Schleiermacher ocorre, entretanto, devido ao fato de a sua obra instituir determinados problemas que nortearam as abordagens posteriores, principalmente, as derivadas do historicismo alemão, especialmente na obra de Wilhelm Dilthey (1833-1911), e do neo-kantismo, especialmente a obra dos pensadores das Escolas de Marburgo e Baden. De fato, a preocupação por sistematicidade no processo de compreensão em relação à teologia e à filosofia, típica da obra de Schleiermacher, impulsionou, décadas depois, a apreensão do problema da interpretação por filósofos que objetivavam constituir uma metodologia para as ciências históricas. Assim, a pretensão de Schleiermacher de constituir a condição prévia de toda a compreensão foi transformada em garantia de “objetividade” nas reconstruções metódicas dos acontecimentos históricos.

A hermenêutica como metodologia das ciências do espírito

O século XVIII, na Alemanha, é caracterizado por ser o século dos grandes historiadores alemães da política, da arte, da filologia e da filosofia; além disso,

também assistiu-se nesse período a um imenso desenvolvimento da lingüística histórica e da lingüística comparada. De um modo geral, pode-se dizer que esse profundo interesse pela história deriva da enorme influência advinda do romantismo, do seu sentido da tradição, do seu culto pela consciência coletiva dos povos e da sua tentativa de reviver o passado em sua própria posição histórica (Reale, 1990).

Essas poucas características, inevitavelmente já nos indicam o que se entende e quais as reformulações sugeridas pelo historicismo e pela ressurreição da filosofia kantiana: distinção entre objetos naturais e históricos, rejeição do modelo histórico comteano (descoberta de leis/nomos), extensão do criticismo kantiano às ciências sócio-históricas, ênfase na individualidade dos produtos humanos e distinção entre *Erklären* e *Verstehen*. Os seus autores mais conhecidos são Gustav Droysen (1808-1884), Wilhelm Dilthey (1833-1911), Georg Simmel (1858-1918), Wilhelm Windelband (1848-1915), Heinrich Rickert (1863-1936) e, por fim, Max Weber (1864-1920). Infelizmente, o espaço é escasso para discutirmos a importância de todos os autores; assim, nos debruçaremos apenas sobre alguns deles, enfatizando as obras de Dilthey, talvez o mais importante representante do historicismo alemão, de Simmel, e de Windelband e Rickert, integrantes da Escola de Baden, devido à importância decisiva desses autores para tornar possível a discussão de uma abordagem específica do conhecimento histórico e das ciências humanas em geral no decorrer do século XX.

O problema do neocriticismo alemão em busca de uma “compreensão válida e objetiva” relaciona-se, de modo geral, ao fato de se perguntar como é possível para um ser histórico compreender a história de forma objetiva. A questão fulcral para os filósofos da história na Alemanha do século XIX era elaborar uma crítica do conhecimento histórico tão sólida quanto a crítica kantiana do conhecimento da natureza e de subordinar a esta crítica os diversos processos da hermenêutica clássica: as leis da conexão textual interna, bem como as leis do contexto onde estão incluídos os aspectos geográfico, étnico, social, etc. Os filósofos e historiadores alemães debruçaram-se então sobre o problema legado pelas discussões em torno da exegese bíblica e da obra de Schleiermacher.

Gustav Droysen (1808-1884), autor de “*História do Helenismo*”, foi o primeiro a utilizar o conceito de “*Verstehen*” em oposição à concepção comteana de história. A sua concepção caracteriza-se por entender a mente (*Geist*) de um modo diferente da natureza, sugerindo que nós possuímos uma compreensão imediata e subjetivamente correta das questões humanas. Entretanto, embora a sua abordagem recaia em um certo “psicologismo”, Droysen ressalta a importância de uma concepção da totalidade da história para a compreensão de povos, culturas e indivíduos. Além disso, sugere que à esse entendimento imediato e subjetivo das relações humanas deve ser associado a um método objetivo para a história, tal qual a “*Crítica da Razão Pura*” de Emmanuel Kant. Esse Kant da história e das

ciências humanas foi Wilhelm Dilthey .

Wilhelm Dilthey (1833-1911), autor de inúmeras obras concernentes à fundação científica das ciências humanas e sócio-históricas, dentre elas: *"Introdução às Ciências do Espírito"* (1883), *"Estudos para a Fundação das Ciências do Espírito"* (1905) e *"A Construção do Mundo Histórico Nas Ciências do Espírito"* (1910), tinha como principal objetivo, como os títulos das obras indicam, estabelecer os alicerces teóricos das *Geisteswissenschaften* (as ciências humanas, ou em tradução literal, ciências do espírito), a partir de uma crítica à "razão pura" kantiana. Dilthey embarca no então neocriticismo alemão, com o objetivo de levar a problemática do criticismo ao interior das ciências histórico-sociais, sugerindo que a própria "razão pura" kantiana não é apenas conhecimento, mas também sentimento e vontade, ou seja, que ela está assentada na própria vida. Dessa forma, rejeita a metafísica e os *a priori* kantianos, alicerces da origem do conhecimento científico. Para tanto, Dilthey salienta a historicidade do pensamento, considerando-o dentro de coordenadas do tempo e do espaço que influenciam os próprios princípios por sobre os quais ele está assentado.

De um modo geral, a descrição da obra de Dilthey efetuada por Outhwaite (1986) lembra os dois momentos que caracterizam o pensamento de Droysen, bem como o de Scheleiermacher, ou seja, uma abordagem, em *um primeiro momento*, individualista e psicologista, onde a idéia de revivência (*Nacheleben*) da experiência do outro tem uma importância decisiva, e muitas vezes confunde-se com a noção de empatia; a esse respeito, Ricoeur (1977: 25) é bastante esclarecedor:

Dilthey ainda pertence a essa geração de neokantianos para quem o pivô de todas as ciências humanas é o indivíduo, considerado, é verdade, em suas relações sociais, mas fundamentalmente singular. É por isso que as ciências do espírito exigem, como ciência fundamental, a psicologia, ciência do indivíduo agindo na sociedade e na história.

Em um *segundo momento*, percebe-se uma certa inquietação em relação à primazia da psicologia sob a influência do pensamento hegeliano, caracterizado pela inserção do conceito de "*mente objetiva*", inserido para dar conta do caráter sócio-cultural e partilhado dos significados, complementando, assim, a noção de *compreensão psicológica* anteriormente desenvolvida. A compreensão (*Verstehen*) seria, assim, o método que permitiria a recuperação do significado das objetivações das expressões humanas, remetendo-as a sua origem, ou ao espírito que as gerou (Saint-Pierre, 1991).

Após a obra de Dilthey, a crítica da razão histórica daria substanciais passos adiante através da obra de outros autores que se debruçaram sobre os mesmos problemas: a distinção compreensão-explicação, ciências da natureza-ciências

humanas, o papel dos valores na busca pela objetividade do conhecimento histórico, a crítica ao relativismo, etc. Entre os mais importantes, alguns já mencionados, encontram-se Georg Simmel (1858-1918), Wilhelm Windelband (1848-1915), Heinrich Rickert (1863-1936) e Max Weber (1864-1920).

Georg Simmel (1858-1918), também um importante autor do historicismo alemão, reflete em termos kantianos o lugar da história e o papel do *Verstehen* em sua explicação. As obras mais importantes desse autor relativas ao problema ora tratado são *“Problemas Fundamentais de Filosofia”* (1910) e *“A Natureza da Compreensão Histórica”* (1918). Nas duas obras, o autor propõe, em termos kantianos, a questão da história como o problema das condições de possibilidade e validade do conhecimento histórico. A síntese de suas argumentações enfatiza a importância da experiência social e seu caráter relativo devido ao papel dos valores partilhados e de sua contextualidade. A esse respeito, Outhwaite (1986) salienta duas contribuições de Simmel: por um lado, embora considere o aspecto relativo do conhecimento derivado dos valores, Simmel aponta para a possibilidade de constituição de conexões formadoras de *“tipos”*, uma idéia embrionária do conceito de *“tipo ideal”* weberiano:

Certas idéias estão acompanhadas na nossa mente pelos sentimentos de serem não só sustentadas pelo contingente e pelos eventos momentâneos da vida mental subjetiva, mas também que tem validade como tipos (typisch Gultigkeit), que uma idéia em si mesma aponta para sua conexão (Verbundensein) com outras, independentemente da situação momentânea na mente da pessoa que compreende essa íntima relação entre as idéias (Simmel, apud Outhwaite, 1986: 38).

Por outro lado, Simmel também distingue *“entendimento psicológico”* de *“entendimento hermenêutico”*, salientando que esse último possibilita uma maior pluralidade de interpretações possíveis e plausíveis.

Em seu *“retorno a Kant”*, Wilhelm Windelband atribui à filosofia a função de procurar os princípios *a priori* que permitem a validade do conhecimento. As suas maiores contribuições referem-se à sua teoria dos valores e à sua distinção metodológica entre ciências generalizadoras (as ciências naturais) e as ciências individualizadoras (as ciências do espírito). Para Windelband, os ‘princípios a priori’ dos quais falamos acima são interpretados como valores necessários e universais, tipificados pelo seu caráter normativo, independentemente de sua realização efetiva. A filosofia, assim, teria por objeto não juízos de fato, mas sim juízos de valor devido ao seu caráter normativo, e por isso seriam distinguidos das leis naturais, que têm apenas validade empírica.

A teoria dos valores em Windelband encontra-se estreitamente vinculada às suas preocupações em estender o apriorismo kantiano do domínio do conhecimento da natureza para o da história, ou seja, estabelecer em moldes

rigorosos as condições da possibilidade do conhecimento histórico-cultural, embora contrapondo-se ao historicismo e ao psicologismo do primeiro Dilthey, bem como ao naturalismo positivista (Cohn, 1979). Windelband considera a distinção de Dilthey como “metafísica” visto que ele distingui “natureza” e “espírito”, o que, para Windelband, mascarava um problema eminentemente metodológico, que deveria ser solucionado a partir de conceitos formais e lógicos. Assim, ele insere a sua famosa distinção entre ciências nomotéticas (ciências naturais) e ciências idiográficas (ciências históricas). As nomotéticas tinham por objetivo procurar leis e expressar a regularidade dos fenômenos, enquanto que as idiográficas se destinavam a investigar o fenômeno singular. Em relação ao porquê dessa distinção, Gabriel Cohn (1979: 52) é bastante elucidativo:

... Windelband está empenhado em encontrar uma solução de compromisso, definível no plano estritamente metodológico, entre as posições positivistas de cunho “naturalista” que se encontravam então em plena ofensiva e a consideração pela legitimidade e especificidade do conhecimento histórico. Tratava-se, em suma, de abrir um espaço para a historiografia e as áreas afins no domínio das ciências. Nesse sentido, a preocupação está voltada mais para o modo de associação possível entre as duas modalidades de ciências propostas que para o simples estabelecimento de uma distinção entre elas; e é por isso que o caráter puramente formal da sua classificação desempenha um papel tão importante no seu trabalho.

Heinrich Rickert (1863-1936), talvez o mais kantiano dos historicistas alemães, o que muitas vezes o parece afastar dessa perspectiva, contrapunha-se ao excessivo “relativismo” identificado por ele em Simmel, ou, em meu entender, talvez se opusesse a uma certa fragilidade lógico-metodológica presente na obra daquele. Rickert retoma de Windelband a distinção entre ciências nomotéticas e ciências idiográficas, visto que concordava com o fato de que as diferenças entre as ciências deveriam ser buscadas não no conteúdo, mas no método, isto com o objetivo de auxiliá-lo na construção lógica do conhecimento a partir de uma teoria da *Begriffsbildung* (formação de conceitos). O seu intento foi formulado, principalmente, na obra *Os limites da Formação dos Conceitos Científicos* (1896-1902). Pode-se dizer que Rickert era extremamente preocupado com a coerência e validade dos conceitos utilizados, como foram Émile Durkheim e o próprio Max Weber, todos, e ele especialmente, preocupados, com questões de lógica e metodologia. Neste sentido, a análise da *Begriffsbildung* é em Rickert, o princípio de toda epistemologia; apenas ela permite dar resposta à questão crítica: “sob que condições é possível uma reconstituição do passado que possa pretender ser válida universalmente”? (Aron, 1969).

Em busca de respostas a essa pergunta, Rickert sugere que a distinção

entre os dois campos científicos existe na medida em que, por um lado, no caso das ciências da natureza, a realidade é explicada com o auxílio de leis (*nomos*), nas ciências da cultura, por outro, a realidade é organizada através de sua *relação com valores*, visto que, assim como as leis, os valores permitem discernir o essencial do acessório e aquilo que nos interessa do que não merece ser retido. Neste sentido, para dar conta de seus objetivos, Rickert elege conceitos como os de “*valor-consenso*”, aquele que possui uma validade geral, “*complexo de significados*”, acessíveis à compreensão mas conceituados em termos gerais, e “*causalidade*”, entendida como categoria *a priori*, concepção humana da realidade objetiva. Enfim, todos os conceitos derivados e organizados segundo uma boa tradição kantiana que busca a generalidade e as formas *a priori*. Entretanto, o problema relativo aos tipos de ciência, o papel dos valores e a busca por objetividade e validade, mediante noções que perpassam a tradição hermenêutica, como *Verstehen* e *Erklären*, ainda serão alvo de trabalhos mais amplos e decisivos, como os de Max Weber. Devido à extensão de sua obra e à escassez do nosso espaço, no entanto, ausentamo-nos de aprofundá-la, privilegiando autores, de certa forma, “*marginais*” em teoria social, visto que, muitas vezes, são vistos apenas como alicerces de obras mais amplas e estruturadas, como a do próprio Weber.

Conclusões

Embora não tenha sido possível esmiuçar todos as contribuições e, principalmente, determinadas críticas relativas à abordagem hermenêutica, é possível, no entanto, sugerir algumas notas conclusivas em relação à importância dessa tradição para a metodologia das ciências sociais, ainda que a sua vertente filosófica (Gadamer, 1997; Heidegger, 1998), enfatize o reducionismo de considerá-la meramente em termos de método.

De modo geral, pode-se dizer que a inserção da noção hermenêutica de “*Verstehen*”, juntamente com todas as outras noções “*compreensivas*” derivadas dessa abordagem, como uma alternativa ao monopólio epistemológico característico das ciências naturais na modernidade, teve, como a sua maior contribuição, o simples fato de tornar possível “*olhar*” de um modo diferente para o mundo social, de tal forma que o posicionamento do ator social dentro desse mesmo mundo que ele procura conhecer torne-se condição do próprio conhecimento acerca da realidade social.

A tradição hermenêutica, assim, serve-nos como uma espécie de referência construtiva à constatação contemporânea da denúncia do “*etnocentrismo naturalista*” efetuado a partir da segunda guerra mundial. Isto ocorreu, segundo Santos (1989), devido a dois fatores principais: a) o fim da inocência das ciências

naturais no pós-guerra e a emergência de uma consciência social crítica sob o impacto do desenvolvimento tecnológico na criação de alienação social, na destruição do meio ambiente e no agravamento das desigualdades entre países centrais e periféricos; b) ao enorme desenvolvimento das ciências sociais no século XX, que foi tornando cada vez menos sustentável a tese do atraso histórico ou teórico das ciências sociais em relação às ciências naturais. A essas condições sociológicas, concomitantemente, deu-se uma virada em torno do consenso positivista, retomando problemas antigos a partir de pontos de vista que a história tornou marginais, como por exemplo, a própria ressurreição do filósofo italiano Giambattista Vico no século XX.

Algumas conseqüências dessa virada relacionam-se, assim, a um questionamento mais amadurecido pelo pensamento científico no interior das ciências humanas e sociais, suscitando a possibilidade de que a diferença entre os campos da ciência (*Naturwissenschaften* e *Geisteswissenschaften*) recaia diretamente sobre uma certa convergência, ou seja, a distinção encontra-se não apenas no método de abordar o objeto de estudo, mas também na própria natureza do objeto, o que, inevitavelmente, reformula todos os critérios de cientificidade gestados a partir do modelo naturalista.

A título de conclusão, parece que a riqueza dos debates em torno da tradição hermenêutica evolui gradualmente com as preocupações em torno da validade do conhecimento histórico, da importância da tradição, do contexto e do local da análise do objeto de estudo, e especialmente da consideração da pluralidade do significado da palavra, em direção ao que alguns autores denominam de uma "hermenêutica do significado" (Outhwaite, 1996). Além disso, é inegável a sua contribuição contemporânea em relação ao desenvolvimento das ciências sociais, por um lado, orientando uma nova maneira de experienciar o mundo social, através da hermenêutica filosófica (Gadamer, 1997) e/ou, por outro lado, viabilizando formas de articulação e de diálogo entre perspectivas anti-naturalistas, como a teoria crítica e "naturalistas", como o "naturalismo qualificado" de Roy Bhaskar (Outhwaite, 1987; Bhaskar, 1998). Em suma, e isso certamente é o mais relevante, os desdobramentos da tradição hermenêutica clássica na contemporaneidade parecem ter gestado uma profícua, e ainda não finalizada, tentativa de desenvolvimento de um empreendimento científico, realmente histórico, humano e sociológico.

Referências bibliográficas

- ARON, Raymond. (1969), *La Philosophie Critique de L'Histoire*. França, Librairie Philosophique J. Vrin.
- BLEICHER, Joseph. (1980), *Hermenêutica Contemporânea*. Lisboa, Edições 70.
- _____. (1982), *The Imagination Hermeneutics. Outline of a Positive Critique of Scientism and Sociology*, Londres, Routledge.
- _____. (1996), "Hermenêutica", in William Outhwaite e Tom Bottomore (orgs.), *Dicionário do Pensamento Social do Século XX*, Rio de Janeiro, Jorge Zahar Editor.
- BHASKAR, Roy. (1998), *The Possibility of Naturalism. A Philosophical Critique of the Contemporary Human Sciences*. 3ª ed., Grã-Bretanha, Routledge.
- COHN, Gabriel. (1979), *Crítica e Resignação. Fundamentos da Sociologia de Max Weber*. São Paulo, T. A. Queiroz.
- GADAMER, Hans-Georg. (1997), *Verdade e Método: Traços Fundamentais de uma Hermenêutica Filosófica*. 3ª ed., Petrópolis, Vozes.
- GIDDENS, Anthony. (1983), *Central Problems in Social Theory*. Berkeley, University of California Press.
- HAMLIN, Cynthia. (1998), "A Hermenêutica Romântica de Wilhelm Dilthey". *Estudos de Sociologia: Revista do Programa de Pós-Graduação em Sociologia da UFPE* 4, (2).
- HEIDDEGER, Martin. (1998), *Ser e Tempo*. São Paulo, Vozes.
- LALANDE, André. (1972), *Vocabulaire Technique et Critique de la Philosophie*. Paris, PUF.
- LINS (HAMLIN), Cynthia de Carvalho. (1994), *Compreensão e Explicação no Individualismo Metodológico de Raymond Boudon*. Dissertação de mestrado, Recife, CFCH/UFPE, datilo.
- OAKES, Guy. (1977), "Introduction Essay", in Max Weber, *Critique of Stammer*, Londres, The Free Press.
- OUTHWAITE, William. (1986), *Understanding Social Life: The Method Called Verstehen*. Lewes, The Beacon Press.
- _____. (1996), "Verstehen", in William Outhwaite e Tom Bottomore (orgs.), *Dicionário do Pensamento Social do Século XX*, Rio de Janeiro, Jorge Zahar Editor.
- _____. (1987), *New Philosophies of the Social Sciences: Realism, Hermeneutics and Critical Theory*. Londres, The MacMillan Press.
- PIAGET, Jean. (1977), *Epistemologia e Psicologia*. Lisboa, Don Quixote.
- SAINT-PIERRE, Héctor L. (1991), *Max Weber: entre a paixão e a razão*. Campinas, Unicamp.

- REALE, Giovanni. e ANTISERI, Dario. (1990), *História da Filosofia: Do Romantismo aos Nossos Dias. Vol. 3*, São Paulo, Paulus.
- RICOEUR, Paul. (1977), *Interpretação e Ideologias*. Rio de Janeiro, Francisco Alves.
- _____. (1980), "Existência e Hermenêutica", in Joseph Bleicher (org.) , *Hermenêutica Contemporânea*, Lisboa, Edições 70.
- RUNES, Dagobert. (1968), *Dictionary of Philosophy*. Totowa, NJ/ Littlefield, Adams & Co.
- SANTOS, Boaventura de Sousa. (1989), *Introdução a uma Ciência Pós-Moderna*. Rio de Janeiro, Graal.
- WARNKE, Georgia. (1987), *Gadamer: Hermeneutics, Tradition and Reason*. Stanford, Stanford University Press.
- WEBER, Max. (1992a), *Metodologia das Ciências Sociais*. 2v., São Paulo, Cortez.