

# Hermetênutica e ciência social

FUNDAÇÃO EDITORA DA UNESP

*Presidente do Conselho Curador*

Mário Sérgio Vasconcelos

*Diretor-Presidente / Publisher*

Jézio Hernani Bomfim Gutierre

*Superintendente Administrativo e Financeiro*

William de Souza Agostinho

*Conselho Editorial Acadêmico*

Divino José da Silva

Luís Antônio Francisco de Souza

Marcelo dos Santos Pereira

Patricia Porchat Pereira da Silva Knudsen

Paulo Celso Moura

Ricardo D'Elia Matheus

Sandra Aparecida Ferreira

Tatiana Noronha de Souza

Trajano Sardenberg

Valéria dos Santos Guimarães

*Editores-Adjuntos*

Anderson Nobara

Leandro Rodrigues

Zygmunt Bauman

# Hermenêutica e ciência social

Abordagens da compreensão

Tradução

Fernando Santos



*Título original: Hermeneutics and Social Science: Approaches to Understanding*

© 1978 Zygmunt Bauman

Todos os direitos reservados. Tradução autorizada da edição em língua inglesa publicada pela Routledge, membro da Taylor & Francis Group.

© 2022 Editora Unesp

Direitos de publicação reservados à:

Fundação Editora da Unesp (FEU)

Praça da Sé, 108

01001-900 – São Paulo – SP

Tel.: (0xx11) 3242-7171

Fax: (0xx11) 3242-7172

[www.editoraunesp.com.br](http://www.editoraunesp.com.br)

[www.livrariaunesp.com.br](http://www.livrariaunesp.com.br)

[atendimento.editora@unesp.br](mailto:atendimento.editora@unesp.br)

Dados Internacionais de Catalogação na Publicação (CIP) de acordo com ISBD  
Elaborado por Vagner Rodolfo da Silva – CRB-8/9410

---

B347h

Bauman, Zygmunt

Hermenêutica e ciência social: abordagens da compreensão /  
Zygmunt Bauman; traduzido por Fernando Santos. – São Paulo: Editora  
Unesp, 2022.

Inclui bibliografia.

ISBN: 978-65-5711-133-8

1. Filosofia. 2. Hermenêutica. 3. Ciência social. 4. Zygmunt  
Bauman. I. Santos, Fernando. III. Título.

2022-2137

CDD 100

CDU 1

---

Editora afiliada:



Asociación de Editoriales Universitarias  
de América Latina y el Caribe



Associação Brasileira de  
Editoras Universitárias

## Sumário

Introdução – O desafio da hermenêutica	7
1 A ascensão da hermenêutica	29
2 A compreensão como obra da história: Karl Marx	65
3 A compreensão como obra da história: Max Weber	95
4 A compreensão como obra da história: Karl Mannheim	123
5 A compreensão como obra da razão: Edmund Husserl	155
6 A compreensão como obra da razão: Talcott Parsons	183
7 A compreensão como obra da vida: Martin Heidegger	207
8 A compreensão como obra da vida: de Schütz à etnometodologia	241
9 A compreensão como a expansão da forma de vida	273
10 Consenso e verdade	317
Referências bibliográficas	347
Índice remissivo	355



## Introdução

### O desafio da hermenêutica

Este livro se preocupa com as diversas respostas da ciência social ao desafio da hermenêutica.

A hermenêutica (do grego *hermēneutikós*, “relacionado à explicação”; o termo “explicação” é usado aqui no sentido de “esclarecimento”, de tornar o obscuro evidente, o confuso claro) foi, durante muitos séculos, uma subdisciplina da filologia. Como a maior parte dos textos considerados essenciais no mundo cristão estavam disponíveis em versões contraditórias, apresentando sinais de desleixo e desatenção numa sequência infinita de copistas anônimos, a questão da autenticidade, da versão verdadeira *versus* as versões distorcidas, se tornaria a principal preocupação dos eruditos. A hermenêutica foi desenvolvida originalmente para resolver essa questão. Empregando principalmente métodos filológicos, ela se ocupou do escrutínio crítico de textos contraditórios, com a retomada da versão autêntica – do “verdadeiro significado” do documento – como seu objetivo supremo. À época, considerava-se que recuperar o verdadeiro significado equivalia demonstrar a autenticidade do texto. Por motivos óbvios, a historiografia foi o cliente mais entusiasta e agradecido da hermenêutica.

Foi no século XVI que a hermenêutica emergiu da relativa obscuridade e rapidamente passou a ocupar o centro do debate acadêmico. Sua importância repentina se deveu à disputa entre católicos e protestantes a respeito do texto autêntico da Bíblia e àquilo que era considerado basicamente o mesmo problema, ou seja, o verdadeiro significado da sua mensagem. A urgência prática da questão, que tinha adquirido muito mais que uma mera importância técnica, fez com que a hermenêutica passasse a ocupar um lugar fundamental nas humanidades. A “crítica filológica” atraiu os historiadores e filósofos mais brilhantes e criativos. Seu prestígio foi potencializado por meio de uma série impressionante de feitos indiscutíveis (que remontam a Lorenzo Valla) ao revelar a falsidade de documentos cuja autenticidade não fora questionada durante séculos. A hermenêutica elevou a crítica das fontes históricas ao grau de conhecimento sistemático. Como tal, ela se tornou, e permaneceu, um ramo indispensável da historiografia, mesmo quando seus motivos iniciais perderam grande parte da urgência. Por motivos diferentes, embora evidentes, seu refinamento técnico também foi estimulado pela preocupação dos juristas com a interpretação da lei.

Não foi nessa qualidade, contudo, que a hermenêutica se tornou um desafio para as ciências sociais em geral, e a sociologia em particular. Enquanto a tarefa de “esclarecer” que a hermenêutica estabeleceu para si foi vista, acima de tudo, como uma busca pela mensagem original e não distorcida das fontes escritas, ela foi considerada, corretamente, como uma simples ferramenta, ainda que poderosa e indispensável. Uma ferramenta ajuda a resolver problemas; ela não os cria. No final do século XVIII, porém, ocorreu uma mudança decisiva. A reflexão filosófica sobre a atividade e os resultados da hermenêutica ultrapassou a mera crítica de textos e começou a fazer perguntas difíceis a respeito da natureza e dos objetivos do conhecimento histórico como tal; na verdade, do conhecimento social em geral.

Lenta e, no começo, imperceptivelmente, o sentido atribuído ao significado buscado pela investigação hermenêutica começou a mudar. Os textos com os quais a antiga hermenêutica se ocupava eram frequentemente anônimos; mesmo se o nome de um autor tivesse sido ligado a eles, eles adquiriam suficiente valor próprio através dos séculos para torná-los, em grande medida, independentes de seus criadores. O conhecimento disponível sobre a vida dos autores genuínos ou putativos era, no geral, ainda menos confiável que os textos existentes e dificilmente poderia ajudar a esclarecê-los. Uma concentração quase total no próprio texto, como o único guia para o seu significado, era a resposta mais evidente. A filologia, não a psicologia, era a estrutura óbvia para a busca da autenticidade.

Talvez a harmonia fundamental entre a tarefa assim definida e a predisposição cognitiva da época fosse ainda mais importante. A percepção do autor como o legítimo “dono” de suas ideias estava apenas começando a atrair a atenção. Os artistas ainda eram considerados artesãos guiados pelas regras anônimas da corporação, não por sentimentos e visões individuais e “privados”. Em meados do século XVIII assistiu-se a um renascimento genuíno da estética clássica – com sua ênfase na própria obra de arte, em sua forma e estrutura, sua harmonia e sua lógica inerente – e a um total desinteresse pelas intenções do autor. Para Winckelmann, de longe o mais influente teórico do período, a beleza – esse significado recôndito da obra de arte – tinha a ver com as proporções internas do produto artístico; o produto não podia transmitir nenhuma informação além da contida em sua forma acabada. Essa estética não tinha lugar para a personalidade do autor; ela considerava ruim qualquer arte que ostentasse de maneira visível demais uma marca da individualidade de seu autor. A teoria da arte de Winckelmann, e, na verdade, a opinião esclarecida de seu tempo, partilhava a visão pré-kantiana crédula e excessivamente confiante do conhecimento em geral – como um reflexo engenhoso do mundo “tal como ele é”.

A descoberta de Kant com relação ao papel decisivo do sujeito em todo processo cognitivo (que veio, ela mesma, na esteira do estabelecimento sociopolítico do indivíduo como o único dono legítimo de tudo que estivesse relacionado à sua identidade social) logo foi seguida pela descoberta do artista por trás de toda obra de arte, uma personalidade pensante e sensível por trás de cada criação. Para descobrir o significado de uma obra de arte, escreveu W. H. Wackenroder em 1797, era preciso contemplar o artista em vez de seus produtos a ponto de “aceitar toda a sua individualidade específica”. Pouco tempo depois, Novalis mencionou, confiante, o “universo interior” do artista cuja representação é a obra de arte. Nas palavras de Shelley, o artista se transforma no “legislador do mundo”. Com a liberdade pessoal se tornando rapidamente o cânone inviolável da nova estética (como, de fato, da visão de mundo dominante da nova era), não havia muito interesse em procurar por significado no texto enquanto se ignorava o autor. Com os autores retomando a posse de seus textos, foi negado aos leitores o direito de opinar.

A nova imagem do artista e de sua obra (como, de fato, de toda criação humana) ficou registrada na história intelectual do Ocidente com o nome de Romantismo. Embora as teorias artísticas do Romantismo sobrevivessem com dificuldade aos vigorosos movimentos poéticos e artístico-visuais que elas acompanharam, tiveram efeitos duradouros nos eventos posteriores das ciências sociais. Em particular, elas ajudaram na transformação decisiva do tema e da estratégia da hermenêutica.

Foi o Romantismo que descobriu que a obra de arte (como a criação humana em geral) era, acima de tudo, um sistema dotado de propósito. O texto, a pintura e a escultura passaram a ser vistos como a encarnação de ideias que, embora representadas no resultado, não se esgotavam nele. Somente na experiência do artista é que elas estavam em plena consonância, e, se fosse possível descobri-las, era ali que isso poderia ocorrer. Subitamente, a obra de arte pareceu menos importante como um reflexo da realidade “lá de fora” do que

um reflexo de uma intenção do autor, de seus pensamentos e emoções. Ficou evidente que o significado genuíno do texto não podia ser encontrado por meio da análise imanente. Era preciso ir além do texto. Para que seu o verdadeiro significado não lhe escapasse, o leitor deveria examinar as profundezas impenetráveis da experiência espiritual do autor. Nesse esforço, o leitor não poderia ser guiado por regras rígidas e estáveis. Existem poucas leis de uniformidade no ato de criação; a obra de arte adquire seu valor a partir da individualidade, da singularidade e da irregularidade da experiência da qual ela se origina. A menos que o leitor fosse capaz de uma experiência similar, o significado da arte permaneceria para sempre um livro fechado para ele. Para compreender o significado, o leitor tinha de usar sua imaginação e se assegurar de que ela fosse suficientemente rica e flexível para ser realmente proporcional à do artista.

Para permanecer fiel à sua tarefa, a hermenêutica tinha agora de estender suas preocupações para além da descrição fidedigna e da análise estrutural do texto. Ela tinha de interpretar, de avançar hipóteses relacionadas ao significado oculto do texto. O próprio texto só poderia aconselhar o leitor quanto à plausibilidade da sua interpretação; ele não poderia oferecer uma prova conclusiva de que a escolha tinha sido correta. Certamente, era possível determinar se as descrições eram verdadeiras ou falsas; mas, na melhor das hipóteses, era possível falar da “plausibilidade” ou da “implausibilidade” das interpretações. Os métodos da filologia, tão úteis no teste de autenticidade, não bastavam quando se entendia que o verdadeiro significado estava situado em algum lugar “debaixo” do texto propriamente dito, de uma natureza completamente diferente do próprio texto. A crítica filológica continuou sendo um elemento fundamental da hermenêutica, embora com um *status* secundário. A principal preocupação da hermenêutica se deslocou para a verdadeira área “fronteira”, a interpretação do significado. As questões metodológicas surgidas ali apresentaram dificuldades jamais confrontadas antes, e que ameaçaram abalar os próprios fundamentos da ciência social.

A ciência social se desenvolveu, durante todo o século XIX e em grande parte do século XX, “à sombra dos triunfos da ciência natural”.<sup>1</sup> Esses triunfos foram espetaculares e convincentes. No deslumbrante esplendor dos feitos tecnológicos pelas quais a ciência natural reivindicava crédito, com razão, e das quais ela extraiu estoques sempre renovados de confiança, mal se percebiam cantos escuros de dúvida. Os pregadores da nova ciência social, feita sob medida para a nova era autoconfiante, sonharam imitar, no conhecimento social, “o mesmo tipo de esclarecimento impressionante e poder explicativo produzido pelas ciências da natureza”.<sup>2</sup>

As evidentes conquistas da ciência natural eram incontestáveis e inebriantes demais para que seus partidários perdessem tempo em achar defeitos – ou, na verdade, em refletir sobre a adequação da abordagem dos cientistas naturais para o estudo da vida social. A época também não era propícia (pelo menos no início) para refletir sobre a natureza precisa e os limites intrínsecos do “método científico” enquanto tal; os filósofos da ciência não chegaram nem perto do nível de sutileza e autoconsciência alcançado muito depois por filósofos da ciência como Bachelard ou Popper. Era uma época exuberante, e a autoimagem otimista que condiz com tal época não admitia obstáculos ao controle do mundo pelo ser humano senão os erigidos temporariamente pela indolência pecaminosa da inventividade e do engenho humanos.

Uma característica, que até mesmo o olhar mais superficial para a história de sucesso natural-científico revelava, era a ausência impressionante nos relatos científicos da categoria de “propósito”. A ciência natural desenvolveu gradualmente uma linguagem na qual descrições exaustivas podiam ser feitas sem nenhuma referência a “vontade”, “propósito”, “intenção”. Esse novo atributo da linguagem científica tinha sido expresso por Comte como a substituição

---

<sup>1</sup> Giddens, *New Rules of Sociological Method*, p.12.

<sup>2</sup> *Ibid.*, p.13.

do “teológico” ou “metafísico” pelo “positivo”; a maioria, que desconhecia a terminologia de Comte, falava de triunfo da sobriedade secular sobre a ilusão religiosa. Não que o cientista natural tivesse de ser agnóstico para produzir resultados científicos; mas seus resultados eram científicos na medida em que se referiam ao “que tinha de acontecer” e não davam espaço a um “propósito divino” essencialmente voluntarista que, em princípio, poderia privar os fenômenos da sua regularidade observada e registrada. A ciência natural quase podia ser definida pela ausência de milagres e, na verdade, de qualquer coisa bizarra e extraordinária indicativa de um sujeito consciente, deliberante, maquinador e intencionado. Nessa abordagem, a “compreensão” dos fenômenos se transformava em “explicação”. Sem “significado”, no sentido de propósito, “compreensão”, isto é, apreensão intelectual da lógica dos fenômenos, era o mesmo que “explicação”, isto é, demonstração das regras gerais e das condições específicas que tornavam a ocorrência de determinados fenômenos inevitável. Só esse tipo de “compreensão” parecia compatível com uma ciência da sociedade que desejava rivalizar com as realizações magníficas da ciência da natureza.

A hermenêutica, inspirada pela visão romântica da criação, representou um sério desafio para este conceito emergente de uma “ciência natural do social”. Na verdade, ela questionou a própria possibilidade de que pudéssemos purificar nosso conhecimento do social afastando a consideração de propósito. Sim, deveríamos parar de buscar em vão a “intenção” e o “objetivo” na natureza; se havia tal motivo e tal objetivo, em primeiro lugar ele não seria nosso, humano – e, portanto, era inútil esperar que fôssemos capazes de compreendê-lo um dia. Isto, no entanto não se aplica às questões humanas. Neste caso, a presença da intenção e dos objetivos é inquestionável. Os homens e as mulheres fazem o que fazem de propósito. Os fenômenos sociais, por serem basicamente atos de homens e mulheres, pedem para serem compreendidos de uma forma diferente da mera explicação. Sua compreensão deve conter um ele-

mento ausente da explicação dos fenômenos naturais: a recuperação do propósito, da intenção, da configuração ímpar de pensamentos e sentimentos que precedeu um fenômeno social e encontrou sua única manifestação, imperfeita e incompleta, nas consequências observáveis da ação. Compreender um ato humano, portanto, era compreender o significado com o qual a intenção do autor o investiu; como se podia perceber facilmente, uma tarefa essencialmente diferente daquela da ciência natural.

Quem quer que concordasse com essa proposta de hermenêutica era confrontado imediatamente com uma série de dificuldades básicas. A mais persistente era a dúvida legítima de que o estudo do social pudesse um dia alcançar o nível de precisão e exatidão, o “poder explicativo”, que passara a ser associado à ciência. A imagem romântica da obra de arte serviu de exemplo para o modelo de ação social em geral; os atos de escrever e ler, de agir e de interpretar a ação, pareciam pertencer à mesma família e ostentar uma convincente imagem de família. Compreender a obra de arte era recuperar a intenção do artista, um trabalho artístico em si mesmo; interpretar qualquer ato humano era recriar a teia de motivos e intenções do agente. Ambos os casos exigiam, acima de tudo, forjar a afinidade em experiência compartilhada, uma espécie de autoidentificação empática com outro ser humano. Tal como o ato essencialmente voluntarista e orientado pela intenção a ser compreendido, a empatia criadora que provocaria tal compreensão não podia ser reduzida a um conjunto de regras que eliminasse o papel desempenhado pelo propósito subjetivo e por decisões subordinadas ao propósito. Portanto, a compreensão era uma arte, e não uma ciência.

A natureza artística, e não científica, da compreensão era um obstáculo natural para o consenso de interpretações, uma primeira etapa essencial na construção de uma atividade comunitária chamada ciência. Mesmo durante os períodos de ruptura e discordância que pontuam a história de cada ciência, seus praticantes podem obter consolo e confiança na crença de que existem, ou podem ser

descobertas, algumas regras específicas de conduta que controlarão o acordo comunitário e, por meio disso, assegurarão o consenso comunitário quanto ao resultado. A intenção dessas regras não combina bem com a imagem da criação artística. Diante da necessidade de optar entre diversas interpretações concorrentes, os praticantes da hermenêutica não podiam se referir tranquilamente a regras impessoais que podiam controlar inteiramente um ato pessoal de *insight* empático e de autoidentificação. Aparentemente, a formação do consenso interpretativo apresentou complicações sem precedentes na ciência da natureza.

Essa dificuldade, considerável por si só, representou um contratempo relativamente secundário comparado à complexidade da questão da verdade. A imagem de ciência do século XIX ia além do objetivo de alcançar um consenso de que resultados específicos eram válidos “para além da dúvida razoável”. Um elemento fundamental da imagem, e uma razão importante do prestígio desfrutado pela ciência natural, era que a validade dos resultados tivesse uma base mais sólida e duradoura que o consenso dos praticantes contemporâneos da ciência; em outras palavras, que as regras que fundamentam um consenso aqui e agora também possam sustentar uma esperança razoável de que os resultados sejam conclusivos e definitivos. Os resultados da ciência natural eram considerados, em princípio, não apenas como universalmente aceitos, mas como verdadeiros, isto é, provavelmente aceitos para sempre. Essa crença se baseava na impessoalidade laboriosamente observada das operações, que levavam, de um modo comunitariamente controlado, à formulação dos resultados. Por mais importante que seja o papel do gênio e do *insight* individuais, do acidente afortunado ou do lampejo de inspiração na *formulação* da nova ideia, deveria haver um conjunto de regras universais (que não dependiam especificamente de fatores únicos e pessoais) utilizado para *validar* a pretensão da ideia ao *status* de verdade. A ciência era vista como uma atividade legal-racional, portanto, impessoal e democrática. A descoberta era uma questão de genialidade.

de ou de talento, mas a validação se baseava em regras que podiam ser aplicadas por todos aqueles que dominavam as práticas acessíveis publicamente, as quais, conseqüentemente, evitavam as diferenças decorrentes da personalidade dos cientistas. Portanto, a validação era completamente impessoal; como os fatores pessoais não intervinham nesse processo, não havia por que duvidar de que tudo que tivesse sido validado permaneceria válido durante várias gerações de especialistas.

Era óbvio, contudo, que a validação das interpretações do significado não podia ser elevada facilmente ao nível da impessoalidade ou, na verdade, da almejada atemporalidade alcançada pelas descobertas da ciência natural. Para a hermenêutica, a “compreensão” consistia numa espécie de “união espiritual” do escritor e do leitor, do agente e de seu intérprete. A união, fosse ela realizável ou não, era obrigada a partir de uma posição histórica e biográfica específica, sempre única, até certo ponto. Mesmo se os intérpretes pudessem encontrar os meios para neutralizar as diferenças pessoais entre eles, ainda permaneceriam “historicamente circundados” pelo volume e pelo tipo de experiência que a tradição lhes disponibilizava. O consenso, portanto, não assegurava a verdade. Os recursos utilizados para validar as suas interpretações podiam, no máximo, ser impessoais somente dentro do período histórico determinado. Nesse caso, a impessoalidade não era equivalente à atemporalidade. Pelo contrário: a impessoalidade do ato de interpretação (e, conseqüentemente, a possibilidade de um consenso entre intérpretes) só podia ser concebida se estivesse baseada na participação compartilhada dos intérpretes na mesma tradição histórica, no fato de eles extraírem recursos do mesmo reservatório de experiências históricas comuns. Parecia que o consenso só podia ser temporário, vinculado à tradição e, portanto, organicamente incapaz de satisfazer os critérios de verdade. Sua própria base de realização e validação, enquanto consenso, impedia que ele fosse tratado como atemporal e conclusivo.

Em suma: o desafio da hermenêutica à ideia de que as ciências sociais deveriam estar à altura dos padrões de irrefutabilidade e autoridade das ciências naturais compunha-se de dois problemas: o do consenso e o da verdade. Consequentemente, a ciência social, ao reivindicar seu *status* de ciência, era obrigada a provar que suas regras de consenso e seus critérios de verdade para a interpretação do significado podiam alcançar uma irrefutabilidade comparável à alcançada no estudo da natureza. Este livro se dedica a discutir as tentativas mais célebres de apresentar essa prova.

Na verdade, os esforços contínuos para se esquivar do desafio da hermenêutica não esgotam a história da sociologia. Uma poderosa corrente no interior da ciência social (predominante no século XIX, mas de modo algum marginal no século XX) ou ignora o desafio ou teima em minimizar sua gravidade. Essa corrente retira sua confiança do pressuposto de que não existe nenhuma diferença significativa entre as situações nas quais as ciências natural e social atuam. A defesa desse pressuposto é feita com base em um destes dois fundamentos: que “significados subjetivos”, intenções, motivos e experiências “internas” similares não são acessíveis à observação, e, portanto, devem ser deixados de fora do estudo científico, cujo único objeto legítimo é o comportamento observável; ou que os fatores subjetivos não apresentam nenhum problema metodológico próprio, já que podem ser inteiramente reduzidos a fenômenos externos, passíveis de tratamento científico normal. O direito de recusar o desafio da hermenêutica é justificado pela visão de que o aspecto subjetivo da vida social não apresenta nenhum problema especial ao estudo científico ou – na medida em que apresente – deve ser deixado no lugar que lhe cabe, na esfera da poesia ou da filosofia. Este livro não se propõe a tratar da escola sociológica que tem origem nessa postura. Só foram selecionados para análise os pontos de vista que admitem que o aspecto subjetivo dos fenômenos sociais, diferentemente dos naturais, apresenta de fato um problema extremamente complexo, mas que, no entanto, esperam encontrar uma

solução que neutralize seu impacto ou reconcilie a ciência social com seu destino inescapável: a necessidade de ficar presa à tradição e fazer afirmações reconhecidamente relativas e temporárias. Esses pontos de vista consideram que a relatividade do conhecimento é um problema particularmente agudo no estudo do social.

O efeito involuntário dos meus critérios de seleção é que este livro favorece ideias desenvolvidas dentro da tradição intelectual predominantemente germânica, dedicando relativamente menos atenção aos franceses. Os criadores franceses da moderna ciência social deram pouca atenção à peculiaridade da realidade social enquanto condicionada pelo caráter subjetivo da ação social, ficaram extremamente indiferentes à complexidade resultante da estratégia de pesquisa. Eles permaneceram surpreendentemente desinteressados pelos profundos exames de consciência da hermenêutica filosófica; na verdade, é possível acompanhar o desenvolvimento da sociologia francesa de Saint-Simon a Durkheim, Halbwachs ou mesmo Mauss enquanto se desconsidera a presença, do outro lado do Reno, das preocupações que a tradição hermenêutica obrigou os cientistas sociais a considerá-las como suas. Nem Comte nem Durkheim, nem o mais célebre de seus herdeiros, estavam seriamente preocupados com o perigo da relatividade no estudo do social; e estavam ainda menos dispostos a suspeitar que a relatividade poderia ser uma doença crônica resistente a todos os remédios conhecidos. Acreditando que os fatos sociais são “coisas” como todas as outras, isto é, que eles existem por si mesmos “lá fora” como entidades reais, fora do âmbito da experiência individual, eles concluíram naturalmente que: primeiro, podemos estudar as realidades sociais sem considerar necessariamente os processos de sua produção social; e, segundo, quem quer que faça esse estudo com método e aplicação adequados certamente chegará aos mesmos resultados. Afinal de contas, era assim que a atividade das ciências naturais era vista no século XIX. Fiéis à inabalável tradição racionalista francesa, eles consideravam o conhecimento como sendo, acima de tudo (se não exclusivamente), uma questão de método e de sua aplicação sistemática.

A razão cognoscente e o objeto de seu escrutínio não eram feitos do mesmo material nem estavam sujeitos às mesmas leis. Autônoma e atendo-se apenas às regras da lógica, a razão (incluindo sua marca sociológica) era considerada, em geral, imune aos limites históricos, ou a outras restrições (na verdade, à concretude histórica), típicos de seu objeto. Em suma, a razão não fazia parte da realidade social que ela estava empenhada em estudar.

Este era, precisamente, o pressuposto recusado pela tradição intelectual germânica, na qual as reflexões sobre a atividade e os problemas hermenêuticos desempenharam um papel predominante. Nela, a interpretação da realidade social se revelou como um diálogo entre uma época histórica e outra, ou entre uma tradição assentada na comunidade e outra; mesmo um estudo “interno” e imanente da própria realidade social de alguém era considerado, portanto, como um caso particular da atividade de compreensão ligada à tradição. Para qualquer pessoa preocupada em alcançar um conhecimento objetivamente válido, o relativismo era um perigo real que não podia ser afastado simplesmente descartando os métodos errados ou com ceticismo em relação a pressupostos e “evidências” não controlados. Os dois participantes da conversa chamada “compreensão” ou “interpretação” eram historicamente específicos e ligados à tradição, e o estudo do social só podia ser visto como um processo contínuo de reavaliação e recapitulação, não como um passo audacioso da ignorância para a verdade. Numa caracterização excelente feita por Isaiah Berlin, a Alemanha, durante o período romântico, defendia que as formas humanas de vida

podiam ser sentidas, ou intuídas, ou compreendidas por uma espécie de conhecimento direto; elas não podiam ser divididas em pedaços e reagrupadas, mesmo em pensamento, como um mecanismo composto de partes isoláveis submetido a leis causais universais e inalteráveis.

Devido a contingências de sua própria história, que remontavam pelo menos à Reforma, os pensadores alemães do período “estavam

extremamente conscientes das diferenças entre o seu mundo e o universalismo e racionalismo profundamente incrustado no ponto de vista das civilizações a oeste do Reno”.<sup>3</sup>

É possível demonstrar que a antiga disciplina técnica da hermenêutica recebera sua nova profundidade filosófica e relevância teórica principalmente por meio da influente visão da filosofia de Hegel. Antes de Hegel, nenhum sistema filosófico chegou perto de condensar razão e seus objetos, conhecimento e história numa unidade monolítica de forma tão bem-sucedida como ele; nem de apresentar a separação e a oposição entre eles como simplesmente um momento do desenvolvimento, a ser superado com o decorrer da história. Na filosofia de Hegel, a consciência de cada período histórico é uma etapa no progresso da razão, que passa a conhecer a si e se descobre gradualmente como a única “essência” do ser: “Todo o processo da História [...] dirige-se no sentido de tornar esse impulso inconsciente em consciente”. Por meio das ações históricas dos povos, a Razão “se completa numa totalidade autocompreensiva”. O esforço dirigido à autocompreensão é, ao mesmo tempo, a consumação da Razão.<sup>4</sup> A história e a sua compreensão se tornam essencialmente o mesmo processo; a compreensão do passado, o esforço para penetrar e captar o significado das ações humanas é, ele mesmo, história. Atuando como um agente dessa compreensão, o historiador está sujeito à lógica da história. Ele não tem nenhuma base transcendental a partir da qual possa contemplar o processo do qual faz parte de forma inevitável. Da sua posição no processo, ele pode ver tanto quanto pode ser visto.

Essa compreensão repercutiu na hermenêutica filosófica no conceito de “círculo hermenêutico”. A compreensão significa andar em círculos: em vez de um progresso linear na direção de um conhecimento melhor e menos vulnerável, ela consiste em uma

---

<sup>3</sup> Berlin, Foreword. In: Meinecke, *Historism: The Rise of a New Historical Outlook*, p.ix-x.

<sup>4</sup> Hegel, *The Philosophy of History*, p.25, 78, 456-7.