



O problema da

# **consciência** histórica

3ª edição

**Hans-Georg Gadamer**  
Pierre Fruchon (org.)

Tradução: Paulo Cesar Duque Estrada

ISBN — 85-225-0246-3

Copyright © Editions du Seuil, 1996

TÍTULO DO ORIGINAL: Le problème de la conscience historique

Direitos desta edição reservados à

EDITORA FGV

Rua Jornalista Orlando Dantas, 37

22231-010 — Rio de Janeiro, RJ — Brasil

Tels.: 08000-21-7777 — 21-2559-4427

Fax: 21-2559-4430

e-mail: editora@fgv.br — pedidoseditora@fgv.br

web site: www.editora.fgv.br

Impresso no Brasil / *Printed in Brazil*

Todos os direitos reservados. A reprodução não autorizada desta publicação, no todo ou em parte, constitui violação do copyright (Lei nº 9.610/98).

1ª edição — 1998

2ª edição — 2003

3ª edição — 2006

1ª reimpressão — 2009; 2ª reimpressão — 2012.

REVISÃO DE ORIGINALS: Luiz Alberto Monjardim

REVISÃO: Aleidis de Beltran e Fatima Caroni

CAPA: Sergio Filgueiras

Ficha catalográfica elaborada pela Biblioteca  
Mario Henrique Simonsen/FGV

Gadamer, Hans-Georg, 1900-2002

O problema da consciência histórica / Hans-Georg Gadamer; organizador: Pierre Fruchon; tradução Paulo César Duque Estrada. — 3. ed. — Rio de Janeiro: Editora FGV, 2006.

72p.

1. Filosofia. 2. Hermenêutica. I. Fundação Getúlio Vargas. II. Título.

CDD-100

## Introdução

Quando, em 1957, fui convidado a lecionar por um trimestre na Universidade de Louvain, encontrava-me imerso na interpretação da filosofia hermenêutica tal como ela se impunha a mim a partir de uma prática de interpretação após um quarto de século de atividade universitária. Sendo dirigido ao alemão e protestante que sou, o convite impunha obrigações, e devo a essa instituição a primeira formulação, que não havia então atingido a sua maturidade, das idéias centrais de meu trabalho então em curso. Quando apareceu em 1963 o texto em francês destas conferências — não existe o texto em alemão —, meu livro maior (*Verdade e método*) já havia sido publicado, e esta nova publicação me pareceu um tanto supérflua, reduzindo-se na melhor das hipóteses a um substituto, para o público francês, da obra mais copiosa, então somente acessível em alemão (em 1975). Distanciei-me desde então das idéias tal como as havia desenvolvido e é somente agora, por ocasião de sua tradução inglesa, que releio estas conferências pela primeira vez após quase 20 anos. Uma tradução italiana do original francês foi publicada em 1969, mas ela já leva em conta o meu livro maior e apresenta o texto na perspectiva que foi a partir de então desenvolvida.

Este novo reencontro comigo mesmo, que agora faço, não significa nenhuma descoberta de fases iniciais de meu pensamento posterior: *Verdade e método* já havia sido terminado quando me pus a escrever o texto destas conferências em francês. Entretanto, a primeira formulação da obra a seguir deixa bem evidente uma diferença de ênfase, já que ali se tratava de estabelecer, independentemente do contexto mais amplo que mais tarde veio a ser o seu próprio contexto, a validade

dos temas abordados no manuscrito. Como todas as conferências, estas contêm os elementos que trazem a marca da ocasião. A tarefa que me impunha, em sua particularidade, o lugar da minha atividade acadêmica, o Instituto Superior de Filosofia, pertencente a uma universidade que então permanecia flamenga e francesa, transparece de maneira particularmente evidente em meu esforço por introduzir o problema hermenêutico a partir da perspectiva de Husserl e Heidegger, cujas obras correspondiam às preocupações maiores do Instituto. Do mesmo modo, a escolha do tema — o problema da consciência histórica — tinha uma razão particular. Com efeito, embora a gênese de uma “consciência histórica” seja um processo que envolva toda a Europa, é somente na Alemanha que esse tema desempenhou papel central na filosofia, especialmente graças a Wilhelm Dilthey e ao que se chama sua *Lebensphilosophie*. Era portanto necessário invocar de um modo todo particular, fora da esfera da cultura alemã, a tradição romântica das *Geisteswissenschaften*.

Isso determinou a escolha do tema e impôs a realização de uma transição de uma metodologia hermenêutica concebida à maneira de Schleiermacher ou de Dilthey a uma filosofia hermenêutica no contexto em que as *Geisteswissenschaften* se posicionam em relação às ciências da natureza.

Tratava-se ali de um modelo de argumentação que se bastava a si mesmo e que ocupou também o centro do livro posteriormente publicado. Ele é apresentado aqui com toda a sua força comprobatória. Em *Verdade e método* comecei deliberadamente por invocar outro exemplo, representado pela experiência da arte e a dimensão hermenêutica, que intervém, com toda a certeza, no estudo científico da arte, mas antes de tudo na própria experiência da arte. Isso é evidente de modo geral nas artes reprodutivas, na medida em que a reprodução é uma interpretação que implica certa *compreensão* do texto original. Tendo em vista as experiências hermenêuticas nas artes reprodutivas, é mais provável admitir-se que não há uma objetividade absoluta e que todo intérprete propõe a “sua própria interpretação”, que não obstante não é de modo algum arbitrária, mas pode alcançar ou não um grau definido de propriedade (*justesse*). Do mesmo modo, ninguém nesse âmbito reivindicará o conceito de objetividade para esse ideal de propriedade. Muito do que é especificamente individual por parte do intérprete entra em jogo na reprodução.

Essa referência às artes reprodutivas permanece em total contradição com a orientação teórica (*wissenschaftstheoretischen Orientie-*

rung) segundo a qual as *Geisteswissenschaften*, particularmente na concepção de Dilthey, buscam paridade com as ciências naturais. A interpretação nessas duas áreas não é certamente a mesma coisa. Certamente, a compreensão “apropriada” de um texto introduz nas *Geisteswissenschaften* algo da posição do intérprete no tempo, lugar e visão de mundo mas, em contraposição à interpretação artística, a compreensão do texto, enquanto mediatizada lingüisticamente em sua interpretação, não é independente do original como uma criação autônoma. Não é o que ocorre na interpretação artística, na qual o original é “atualizado” somente na substância concreta da palavra, gesto ou tom. A leitura, enquanto distinta de um “recital”, não se coloca por si mesma; ela não é uma atualização autônoma de um padrão de pensamento, mas permanece subordinada ao texto restaurado pelo processo da leitura. A leitura é suprasumida<sup>1</sup> na leitura do texto.

Mas essa é também em última instância a intenção que norteia o processo interpretativo das *Geisteswissenschaften*. Apesar de todas as diferenças que separam (por meio da utilização circunspecta de expressões lingüísticas e mediações conceituais) a interpretação da substância da leitura, não há intenção de se colocar a atualização do texto à parte do próprio texto. Ao contrário, o objetivo último da propriedade (*justesse*) parece ser um total extinguir-se na auto-evidência do sentido (*Verständnis*) do texto.

Todos esses fenômenos incluem, a um só tempo, tanto a compreensão quanto a interpretação. Se Dilthey se propôs fornecer uma base epistêmica (*erkenntnistheoretische Grundlegung*) para as *Geisteswissenschaften*, ele se via não tanto como um filólogo que se põe a compreender um texto, mas como um teórico do método de uma escola histórica que não via a “compreensão de textos ou de outros fragmentos do passado como o seu objetivo último”. Estes são vistos como meios para o reconhecimento da realidade histórica que eles tornam acessível. Para Dilthey, sucessor de Schleiermacher, a filologia também é modelo norteador. O seu ideal é decodificar o Livro da História. Esse é o método pelo qual Dilthey espera poder justificar a autocompreensão das *verstehenden Wissenschaften* (ciências interpretativas) e sua objetividade científica. Assim como se pode compreender um texto porque ele contém um “sentido puro”, também a história pode, em úl-

<sup>1</sup> No original, *sursumée*, traduzido do inglês *sublated*, que por sua vez traduz o vocábulo alemão *aufgehoben*. (N. do T.)

tima instância, ser compreendida. A hermenêutica é o método universal das ciências históricas.

A minha análise da posição de Dilthey pretende mostrar que a sua autocompreensão com relação às ciências não é verdadeiramente consoante com a sua posição fundamental em termos da *Lebensphilosophie*. O que Misch e Dilthey chamaram de “distância livre em direção a si mesmo” (*freie Ferne zu sich selbst*), isto é, a possibilidade humana do pensamento reflexivo, não coincide em verdade com a objetivação do conhecimento através do método científico. Este último requer uma explicação que lhe é própria. Ela se encontra na conexão entre “vida”, que sempre implica consciência e reflexividade (*Besinnung*), e “ciência”, que se desenvolve a partir da vida como uma das suas possibilidades. Se este é o verdadeiro problema, ele coloca a fundação das *Geisteswissenschaften* no centro da filosofia.

Isto é claramente evidente no pressuposto filosófico de Heidegger. Embora eu tenha contornado a intenção filosófica de Heidegger, quer dizer, a retomada do “problema do ser”, torna-se não obstante claro que somente uma viva tematização da existência humana enquanto “ser-no-mundo” revela as implicações plenas do *Verstehen* como possibilidade e estrutura da existência. As ciências humanas adquirem assim uma valência “ontológica” que não poderia permanecer sem conseqüências para a sua autocompreensão metodológica. Se o *Verstehen* é o aspecto fundamental do *in-der-Welt-sein* humano, então as ciências humanas encontram-se mais próximas da autocompreensão humana do que as ciências naturais. A objetividade destas últimas não é mais um ideal de conhecimento inequívoco e obrigatório.

As ciências humanas contribuem para a compreensão que o homem tem de si mesmo, embora não se igualem às ciências naturais em termos de exatidão e objetividade, e se elas assim o fazem é porque possuem, por sua vez, o seu fundamento nessa mesma compreensão.

Algo essencialmente novo aqui se evidencia: o papel positivo da determinação pela tradição (*Traditionsbestimmtheit*), que o conhecimento histórico e a epistemologia das ciências humanas compartilham com a natureza fundamental da existência humana. É verdade que os preconceitos que nos dominam freqüentemente comprometem o nosso verdadeiro reconhecimento do passado histórico. Mas sem uma prévia compreensão de si, que é neste sentido um preconceito, e sem a disposição para uma autocrítica, que é igualmente fundada na nossa autocompreensão, a compreensão histórica não seria possível nem teria sentido. Somente através dos outros é que adquirimos um

verdadeiro conhecimento de nós mesmos. O que implica, entretanto, que o conhecimento histórico não conduz necessariamente à dissolução da tradição na qual vivemos; ele pode também enriquecer essa tradição, confirmá-la ou modificá-la, enfim, contribuir para a descoberta de nossa própria identidade. A historiografia das diferentes nações constitui uma ampla prova disso.

Essa situação leva necessariamente a um ganho em clareza se ousarmos analisar a formação da ciência nos tempos modernos. Tal é de fato uma das primeiras coisas que Aristóteles me levou a reconhecer: apreender os entrelaçamentos particulares do ser e do conhecimento; determinação através do devir próprio do indivíduo, *hexis*, identificação do bem em uma situação, e *logos*. Quando, no sexto livro da *Ética a Nicômacos*, Aristóteles distingue do conhecimento teórico e técnico o modo do conhecimento prático, ele exprime, a meu ver, uma das maiores verdades que permitem ao pensamento grego trazer à luz a “mistificação” científica da sociedade moderna em que reina a especialização. Além disso, o caráter científico da filosofia prática é, a meu ver, o único modelo metodológico concebível da compreensão que as ciências humanas possuem delas mesmas, se se quer liberá-las da espúria restrição de perspectiva imposta pelo modelo das ciências da natureza. Ele confere uma justificativa científica à razão prática que sustenta toda a sociedade humana e que é ligada, há milênios, à tradição da retórica. Aqui o problema hermenêutico torna-se central; somente a concretização do geral lhe proporciona o seu conteúdo próprio.

Na última conferência, desenvolvo a conseqüência teórica dos pensamentos precedentes relativos a um fundamento filosófico da hermenêutica. A teoria tradicional do “círculo hermenêutico”, em particular, se apresenta sob novo aspecto e adquire importância fundamental. Não se trata somente da relação formal entre a antecipação do todo e a construção das partes, correspondente à regra de “decompor e recompor” que nos era ensinada nos cursos de latim — relação que de fato constitui a estrutura circular da compreensão de textos. Ora, o círculo hermenêutico é um círculo rico em conteúdo (*inhaltlich erfüllt*) que reúne o intérprete e seu texto numa unidade interior a uma totalidade em movimento (*processual whole*). A compreensão implica sempre uma pré-compreensão que, por sua vez, é prefigurada por uma tradição determinada em que vive o intérprete e que modela os seus preconceitos. Assim, todo encontro significa a “suspensão” de meus preconceitos, seja o encontro com uma pessoa com quem aprendo a minha natureza e os meus limites, seja com uma obra de arte (“não há

um lugar em que não possa ver-te, deves mudar a tua vida”) ou com um texto; e é impossível contentar-se em “compreender o outro”, quer dizer, buscar e reconhecer a coerência imanente aos significados-exigências do outro. Um outro chamado está sempre subentendido. Tal como uma idéia infinita, o que também está subentendido é uma exigência transcendental de coerência na qual tem lugar o ideal de verdade. Mas é ainda necessário que eu esteja disposto a reconhecer que o outro (humano ou não) tem razão e a consentir que ele prevaleça sobre mim.

Constitui sério contra-senso assumir que a ênfase no fator essencial da tradição (presente em toda compreensão) implique uma aceitação acrítica da tradição ou um conservadorismo social e político. O leitor deste esboço de minha teoria da hermenêutica reconhecerá, de qualquer modo, que tal suposição reduz a hermenêutica a uma perspectiva idealista e histórica. Ora, o confronto com a nossa tradição histórica é sempre, em verdade, um desafio crítico que tal tradição nos lança. E esse confronto não tem lugar no ofício do filólogo ou do historiador, nem nas instituições culturais burguesas, que pretendem a todo custo generalizar o saber histórico. Toda experiência é um confronto dessa natureza.

Em *Verdade e método*, tentei mostrar com mais precisão como esse processo de confronto permite que o novo venha à luz pela mediação do antigo, constituindo assim um processo de comunicação cuja estrutura corresponde ao modelo do diálogo. É a partir daí que tomo a pretensão da hermenêutica à universalidade. Ela não significa nada menos do que isso: a linguagem forma a base de tudo o que constitui o homem e a sociedade. Nestas conferências, apenas a última frase se refere à linguagem e à vinculação à linguagem (*Sprachlichkeit*, *Sprachbezogenheit*, *Sprachfähigkeit*) como base de toda a compreensão.

Toda experiência é confronto, já que ela opõe o novo ao antigo, e, em princípio, nunca se sabe se o novo prevalecerá, quer dizer, tornar-se-á verdadeiramente uma experiência, ou se o antigo, costumeiro e previsível reconquistará finalmente a sua consistência. Sabemos que, mesmo nas ciências empíricas, como Kuhn em particular o demonstrou, os conhecimentos novamente estabelecidos encontram resistências e na verdade permanecem por muito tempo ocultos pelo “paradigma” dominante. O mesmo ocorre fundamentalmente com toda experiência. Ela precisa triunfar sobre a tradição sob pena de fracassar por causa dela. O novo deixaria de sê-lo se não tivesse que se afirmar contra alguma coisa.

Numa civilização em que a consciência coletiva é comandada pelo progresso da ciência, o aperfeiçoamento da tecnologia, a crença na riqueza e o ideal do lucro — e talvez também marcada pelos presságios de que esse sonho chega ao fim —, a novidade e a inovação encontram-se precisamente em uma situação crítica, pois o antigo já não oferece mais verdadeiras resistências nem encontra defensor. Tal é provavelmente o aspecto mais importante da consciência histórica atualmente caracterizada como burguesa: não que o antigo deva ser relativizado, mas que o novo, por sua vez relativizado, torne possível uma justificação do antigo.

Não é verdade que a questão de saber o que é se resolva sempre necessariamente, seja a favor do novo, que não tarda a se tornar obsoleto, seja a favor do que foi. Sem dúvida, o relativismo histórico tornou intelectualmente impossível o retorno efetivo (*Repristinacionen*) de modos anteriores de pensamento e de toda sistematização ingênua. Mas a questão filosófica não pode deixar de ser colocada. Não se pode reduzi-la à sua função social nem contorná-la, rejeitando-a ou legitimando-a a partir da crítica da ideologia. A consciência histórica transcendeu desde sempre tudo isso para retomar — embora tardiamente — a interrogação à qual damos o nome de filosofia.



## Problemas epistemológicos das ciências humanas

O tema destas conferências provém do problema epistemológico posto atualmente pelas modernas *Geisteswissenschaften*.

O aparecimento de uma tomada de consciência histórica constitui provavelmente a mais importante revolução pela qual passamos desde o início da época moderna. O seu alcance espiritual provavelmente ultrapassa aquele que reconhecemos nas aplicações das ciências da natureza, que tão visivelmente transformaram a face de nosso planeta. A consciência histórica que caracteriza o homem contemporâneo é um privilégio, talvez mesmo um fardo que jamais se impôs a nenhuma geração anterior.

A consciência que hoje temos da história difere fundamentalmente do modo pelo qual anteriormente o passado se apresentava a um povo ou a uma época. Entendemos por consciência histórica o privilégio do homem moderno de ter plena consciência da historicidade de todo presente e da relatividade de toda opinião. Os efeitos dessa tomada de consciência histórica manifestam-se, a todo instante, sobre a atividade intelectual de nossos contemporâneos: basta pensarmos nas imensas subversões espirituais de nossa época. Assim, por exemplo, decerto a invasão do pensamento filosófico ou político por idéias que são designadas em alemão pelas palavras *Weltanschauung* e *Kampf der Weltanschauungen* é ao mesmo tempo uma conseqüência e um sintoma da consciência histórica. Ela se manifesta ainda na maneira pela qual as diferentes *Weltanschauungen* exprimem atualmente suas divergências. Com

efeito, para que as partes em litígio, de seus respectivos pontos de vista, cheguem a um acordo — e isso acontece mais de uma vez — sobre o fato de que suas posições antagônicas formam um todo compreensivo e coerente (concessão em que se pressupõe manifestamente, de ambas as partes, que já não se recusa mais refletir sobre a relatividade de suas respectivas posições), é preciso que cada qual esteja plenamente consciente do caráter *particular* de suas perspectivas. Ninguém pode atualmente eximir-se da reflexividade que caracteriza o espírito moderno. Seria absurdo, daqui por diante, confinar-se na ingenuidade e nos limites tranqüilizadores de uma tradição fechada sobre si mesma, no momento em que a consciência moderna encontra-se apta a compreender a possibilidade de uma múltipla relatividade de pontos de vista. Também nos habituamos, nesse sentido, a responder aos argumentos que se nos opõem através de uma reflexão em que nos colocamos deliberadamente na perspectiva do outro.

As ciências históricas modernas ou *Geisteswissenschaften* — traduzamos por “ciências humanas”, ainda que para nós tal tradução constitua a expressão de uma mera convenção — se caracterizam por esse tipo de reflexão a que acabo de me referir, fazendo dele um uso metódico. E não é esse modo de reflexão o que entendemos comumente por “senso histórico”? Podemos definir este último como a disponibilidade e o talento do historiador para compreender o passado, talvez mesmo “exótico”, a partir do próprio contexto em que ele emerge. Ter senso histórico é superar de modo conseqüente a ingenuidade natural que nos leva a julgar o passado pelas medidas supostamente evidentes de nossa vida atual, adotando a perspectiva de nossas instituições, de nossos valores e verdades adquiridos. Ter senso histórico significa pensar expressamente o horizonte histórico coextensivo à vida que vivemos e seguimos vivendo.

Quanto à sua inspiração, o método das ciências humanas remonta a Herder e ao romantismo alemão, mas difundiu-se um pouco por toda parte, influenciando o progresso científico de outros países. Em conformidade com esse método, a vida moderna começa a se recusar a seguir ingenuamente uma tradição ou um conjunto de verdades aceitas tradicionalmente. A consciência moderna assume — precisamente como “consciência histórica” — uma posição reflexiva com relação a tudo que lhe é transmitido pela tradição. A consciência histórica já não escuta beatificamente a voz que lhe chega do passado, mas, ao refletir sobre a mesma, recoloca-a no contexto em que ela se originou, a fim de ver o significado e o valor relativos que lhe são próprios. Esse

comportamento reflexivo diante da tradição chama-se *interpretação*. E, com toda a certeza, se há alguma coisa que possa caracterizar a dimensão verdadeiramente universal desse evento é o papel que a palavra interpretação começou a desempenhar nas modernas ciências humanas. O reconhecimento que essa palavra alcançou só ocorre com palavras que logram exprimir simbolicamente a atitude de toda uma época.

Falamos de interpretação quando o significado de um texto não é compreendido de imediato. Uma interpretação torna-se então necessária. Em outros termos, torna-se necessária uma reflexão explícita sobre as condições que levam o texto a ter esse ou aquele significado. A primeira pressuposição do conceito de interpretação é o caráter “estranho” daquilo a ser compreendido. Com efeito, o que é imediatamente evidente, o que nos convence com a sua simples presença não requer nenhuma interpretação. Se considerarmos por um instante a arte da interpretação de textos tal como os antigos a aplicavam na filologia e na teologia, observaremos de imediato que se tratava sempre de uma arte ocasional. Lançava-se mão dela somente quando o texto transmitido apresentava algum aspecto obscuro. Hoje, ao contrário, o conceito de interpretação tornou-se um *conceito universal* que pretende englobar a tradição como um todo.

A interpretação, tal como hoje a entendemos, se aplica não apenas aos textos e à tradição oral, mas a tudo que nos é transmitido pela história: desse modo falamos, por exemplo, da interpretação de um evento histórico ou ainda da interpretação de expressões espirituais e gestuais, da interpretação de um comportamento etc. Em todos esses casos, o que queremos dizer é que o sentido daquilo que se oferece à nossa interpretação não se revela sem mediação, e que é necessário olhar para além do sentido imediato a fim de descobrir o “verdadeiro” significado que se encontra escondido. Essa generalização da noção de interpretação remonta a Nietzsche. Segundo ele, todos os enunciados provenientes da razão são suscetíveis de interpretação, posto que o seu sentido verdadeiro ou real nos chega sempre mascarado ou deformado por ideologias.

De fato, a moderna metodologia de nossas ciências filológicas e históricas corresponde exatamente a essa concepção nietzschiana. Com efeito, ela pressupõe que o material com que tais ciências trabalham (fontes, vestígios de uma época passada) constitui-se de tal modo que requer uma interpretação crítica. Essa pressuposição desempenha papel decisivo e fundamental para as ciências modernas da vida histórica e social em geral. O diálogo que travamos com o passado nos

coloca diante de uma situação fundamentalmente diferente da nossa — uma situação “estranha”, diríamos —, que conseqüentemente exige de nós um procedimento interpretativo. Também as ciências humanas servem-se de um método de interpretação, o que as situa na esfera de nosso interesse. Perguntamos qual é o sentido e o alcance da consciência histórica no plano do conhecimento científico. Colocamos aqui o mesmo problema ao nos interrogarmos sobre a idéia de uma teoria das ciências humanas. Deve-se notar, entretanto, que a teoria das ciências humanas não se reduz à simples metodologia de um determinado grupo de ciências; como veremos a seguir, ela é propriamente filosófica e num sentido bem mais radical do que, por exemplo, a metodologia das ciências da natureza.

Se as ciências humanas entram em uma relação determinada com a filosofia, isto não se dá somente numa perspectiva puramente epistemológica. As ciências humanas não se limitam a pôr um problema *para* a filosofia. Ao contrário, elas põem um problema *de* filosofia. Com efeito, tudo que pudéssemos dizer a respeito de seu estatuto lógico ou epistemológico, ou de sua independência epistemológica em face das ciências da natureza, seria ainda muito pouco para apreender sua essência e significado propriamente filosóficos. O papel filosófico que as ciências humanas desempenham segue a lei do tudo ou nada. Elas não teriam mais nenhum papel a desempenhar se as considerássemos realizações imperfeitas da idéia de uma “ciência rigorosa”. Pois disto resultaria que também a filosofia dita “científica” seguiria forçosamente, como norma científica, a idéia das ciências matematizadas da natureza. Como sabemos, isto significaria então que a filosofia não seria mais do que uma espécie de *organon* deste último tipo de ciência. Mas se, ao contrário, percebermos as ciências humanas como um modo autônomo de saber, se reconhecermos a impossibilidade de submetê-las ao ideal de conhecimento próprio às ciências da natureza (o que implica considerar absurdo tratá-las segundo o ideal de semelhança mais perfeita possível com os métodos e graus de certeza das ciências da natureza), então é a própria filosofia que está em questão, na totalidade de suas pretensões. É igualmente inútil, nessas condições, limitar a elucidação da natureza das ciências humanas a uma pura questão de método. Não se trata, em absoluto, de definir simplesmente um método específico, mas sim de fazer justiça a uma idéia inteiramente diferente de conhecimento e de verdade. Desse modo, a filosofia, que se impõe tal exigência, possui outras pretensões que não aquelas motivadas pelo conceito de verdade encontrado nas ciências da natu-

reza. Por uma necessidade intrínseca às coisas, assegurar um genuíno fundamento às ciências humanas, tal como Wilhelm Dilthey se propôs há não muito tempo, é assegurar um fundamento à filosofia, ou seja, é pensar o fundamento da natureza e da história, bem como a verdade possível de uma e de outra.

\* \* \*

Notemos de imediato que, confirmada ou não pelas inclinações filosóficas de Dilthey, a estrutura teórica elaborada pelo idealismo de um Hegel é a que melhor convém à realização de tal empreendimento filosófico. Uma lógica das *Geisteswissenschaften* é, podemos dizer, desde já uma filosofia do espírito.

Entretanto, o que acabamos de sugerir com essa alusão a Hegel parece contrariar o vínculo estreito que as ciências humanas possuem com as ciências da natureza, vínculo que as distingue precisamente de uma filosofia idealista: as ciências humanas possuem igualmente a pretensão de se constituir como legítimas ciências empíricas, livres de toda intrusão metafísica, e recusam toda construção filosófica da história universal. Mas acaso não seria mais verdadeiro afirmar que a relação de filiação que as une às ciências da natureza, bem como a controvérsia antiidealista e a antiespeculativa herdadas por elas ao mesmo tempo acabaram impedindo, até hoje, que as ciências humanas procedessem a uma tomada de consciência radical acerca de si mesmas? É verdade que as ciências humanas procuram permanentemente apoio na filosofia contemporânea, mas não é menos verdade que, para se assegurarem de uma boa consciência científica, tais ciências continuam atraídas pelo modelo das ciências da natureza quando elaboram seus métodos histórico-críticos. Mas devemos questionar o sentido de se buscar, por analogia ao método das ciências matematizadas da natureza, um método autônomo próprio às ciências humanas que permaneça o mesmo em todos os domínios de sua aplicação. Por que não seria a idéia cartesiana de método inadequada no domínio das ciências humanas? Por que não antes o conceito antigo, grego, de método deveria aí prevalecer?

Expliquemos. Em Aristóteles, por exemplo, a idéia de um método único, que se possa determinar antes mesmo de investigar a coisa, constitui uma perigosa abstração; é o *próprio objeto* que deve determinar o método apropriado para investigá-lo. Ora, curiosamente, se

prestarmos atenção às pesquisas levadas a cabo pelas ciências humanas no decorrer do último século, parece que, no tocante a seus procedimentos efetivos (refiro-me aos procedimentos que conduzem à evidência e ao conhecimento de novas verdades, e não à reflexão sobre tais procedimentos), impõe-se caracterizá-los pelo conceito aristotélico de método e não pelo conceito pseudocartesiano do método histórico-crítico. Cabe perguntar se um método que autoriza a si mesmo afastar-se do campo investigado (método tão fecundo no caso da matematização que se vê no âmbito das ciências da natureza) não leva, nas ciências humanas, a uma compreensão equivocada do modo de ser específico de seu próprio campo. Essa questão nos conduz novamente às vizinhanças de Hegel, para quem, como sabemos, todo método é “um método ligado ao próprio objeto”.<sup>1</sup> Teria uma “lógica” das ciências humanas algo a aprender com a dialética hegeliana?

Sem dúvida, considerando-se as conclusões metodológicas a que se chegou no curso do florescimento efetivo das ciências humanas durante o século XIX, essa segunda alusão a Hegel pode novamente parecer absurda: é evidente que somente as ciências da natureza seriam de modelo para tais conclusões. Isto já se depreende na história da palavra *Geisteswissenschaften*: mesmo admitindo-se que foi a sobrevivência do idealismo na consciência do tradutor alemão da lógica indutiva de Mill que o incitou a verter “*moral sciences*” por *Geisteswissenschaften*,<sup>2</sup> deve-se, contudo, negar a Mill a intenção de atribuir às *moral sciences* uma lógica própria. O objetivo de Mill era, ao contrário, mostrar que o método indutivo que se encontra na base de toda ciência empírica é também o único método válido no domínio das ciências morais. Neste sentido, a sua doutrina não é outra coisa do que a confirmação de uma tradição inglesa secular cuja formulação mais poderosa encontramos na introdução do *Tratado da natureza humana* de Hume. Conforme lemos ali, as ciências morais não constituem exceção quando procuramos as uniformidades, regularidades e leis com vistas à previsão de fatos e ocorrências particulares. Além disso, o alcance das leis que formulamos nas ciências da natureza não é sempre o mesmo, o que não impede, por exemplo, a meteorologia de trabalhar exatamente sobre a base dos mesmos princípios da física; a única di-

<sup>1</sup> Hegel. *Wissenschaft der Logik*, editado por Lasson, v. 2, p. 486.

<sup>2</sup> J. S. Mill. *System der deduktiven und induktiven Logik*, traduzido em alemão por Schiel, 1863, livro 6: *Vom der Logik der Geisteswissenschaften oder moralischen Wissenschaften*.

ferença que as separa é que na meteorologia o sistema de dados comporta um número relativamente maior de lacunas do que na física. Mas isto apenas afeta o grau de certeza das respectivas hipóteses, não constituindo, de modo algum, qualquer diferença de método. Ora, poder-se-ia dizer que, tal como nas ciências da natureza, o mesmo vale para os fenômenos morais e sociais: o método indutivo é, em ambos os casos, independente de todo pressuposto metafísico. Ele é totalmente indiferente, por exemplo, com relação ao que se pensa da possibilidade de um fenômeno como a liberdade humana: o método indutivo nada tem a ver com a investigação de causas ocultas, ele observa unicamente as regularidades. Desse modo, é possível acreditar no livre arbítrio e ao mesmo tempo na validade das previsões no domínio da vida social. Inferir conseqüências a partir de regularidades não implica nenhuma hipótese sobre a estrutura metafísica das relações em questão; a abordagem das mesmas destina-se unicamente à previsão de regularidades. A livre e efetiva tomada de decisão é um dos momentos do universal obtido pela indução. Vê-se, então, em que consiste a adoção do ideal das ciências da natureza no plano dos fenômenos sociais.

Sem dúvida, certas pesquisas realizadas nessa linha — como, por exemplo, em psicologia de massas — foram coroadas de um sucesso incontestável. No entanto, a simples constatação de que a descoberta de regularidades realiza um progresso efetivo nas ciências humanas não faz mais, em última instância, do que encobrir o verdadeiro problema posto por essas ciências. A adoção do modelo humiano não nos permite definir a experiência de um mundo social e histórico; ao contrário, desconhecemos inteiramente a essência dessa experiência quando a abordamos exclusivamente por meio de procedimentos indutivos. Pois o que quer que se entenda por *ciência*, não será encontrando regularidades, nem as aplicando aos dados históricos, que se apreenderá o elemento específico do conhecimento histórico.

Pode-se muito bem admitir que todo conhecimento histórico comporta uma aplicação de regularidades empíricas gerais aos problemas concretos com que ele se defronta; contudo, a verdadeira intenção do conhecimento histórico não é explicar um fenômeno concreto como caso particular de uma regra geral, mesmo que esta última fosse subordinada aos desígnios puramente práticos de uma eventual previsão. Seu verdadeiro objetivo — mesmo utilizando-se de conhecimentos gerais — é antes compreender um fenômeno histórico em sua singularidade, em sua unicidade. O que interessa ao conhecimento histórico não é saber como os homens, os povos, os Estados se desen-

volvem *em geral* mas, ao contrário, como *este* homem, *este* povo, *este* Estado veio a ser o que é; como todas essas coisas puderam acontecer e encontrar-se *aí*.

\* \* \*

Ora, de que espécie de conhecimento estamos falando, e o que se deve entender por “ciência” nesse caso? Acabamos de ver um tipo de ciência que manifesta um caráter e um objetivo radicalmente diferentes das ciências da natureza. No entanto, não resulta dessa nossa maneira de caracterizar esse tipo de ciência uma definição meramente negativa? Devemos, no seu caso, falar então de uma “ciência inexata”? É à luz dessa questão que convém examinarmos as reflexões de H. Helmholtz, que já em 1862 buscava uma solução para os problemas com que nos ocupamos aqui.<sup>3</sup> Se bem que ele insista na importância e significado humanos das *Geisteswissenschaften*, é ainda o ideal metodológico das ciências da natureza que o inspira quando ele se presta a definir o seu caráter lógico. Helmholtz distingue duas espécies de indução: de um lado, a indução lógica e, de outro, a indução instintiva, a indução artística por assim dizer. Notemos bem que essa é uma distinção psicológica e não lógica. Segundo Helmholtz, ambas as ciências servem-se do raciocínio indutivo; só que, no caso das ciências humanas, o raciocínio indutivo é praticado implicitamente, inconscientemente, sendo portanto dependente do que, em alemão, chamamos de um *Taktgefühl*, uma espécie de tato, de sensibilidade por simpatia. Tal sensibilidade se apóia ainda sobre outras faculdades do espírito como, por exemplo, a riqueza da memória, o respeito à autoridade etc. Por sua vez, o raciocínio explícito do pesquisador das ciências da natureza repousa, ao contrário, inteiramente sobre o uso de uma só função: a do entendimento.

Admitir-se-á de bom grado que esse grande sábio talvez tenha resistido à tentação de tomar como medida a sua própria atividade científica; mas no final, para caracterizar os procedimentos das ciências humanas, ele não dispunha senão de uma só categoria lógica, aquela que ele aprendeu de Mill: a indução. Também para Helmholtz o

<sup>3</sup> H. Helmholtz. *Vorträge und Reden*. 4 ed., v. 1: *Über das Verhältnis der Naturwissenschaften zur Gesamtheit der Wissenschaften*. p. 167 e seqs.

modelo que a mecânica fornecera ao conjunto das ciências do século XIX permanecia válido. Mas que essa mecânica fosse também ela um fenômeno histórico e, conseqüentemente, pudesse ser submetida a uma interrogação histórica (como o fez mais tarde P. H. Duhem de modo proveitoso<sup>4</sup>), isso era totalmente estranho para ele.

Contudo, já na mesma época, esse problema se mostrava a muitos com uma certa acuidade. Basta pensarmos nas pesquisas extremamente férteis da “escola histórica”.

Não seria necessário elevar tais pesquisas ao nível de uma tomada de consciência lógica? Já em 1843, J. G. Droysen, o autor que chamou pela primeira vez a atenção sobre a história do helenismo, escrevia: “não existe certamente nenhum domínio científico que seja — teoricamente falando — tão pouco justificado, tão pouco circunscrito e articulado quanto o domínio da história”. E ele apelava a um novo Kant para revelar a fonte viva da história num imperativo categórico “de onde jorrasse [conforme as suas próprias palavras] a vida histórica da humanidade”. O fato de Droysen invocar Kant nos informa que ele não concebe, de modo algum, a epistemologia da história como um *organon* lógico, mas como uma tarefa verdadeiramente filosófica. Ele espera que “uma concepção aprofundada da história possibilite um novo progresso das ciências humanas e se torne o centro de gravidade em que se estabilizam suas oscilações”.<sup>5</sup> A melhor prova de que é ainda o modelo das ciências naturais que se encontra aqui operante está na forma plural empregada para se dizer *Geisteswissenschaften* ou “ciências humanas”. No entanto, esse “modelo” não significa necessariamente uma identidade epistemológica: ao contrário, as ciências da natureza constituem um modelo para as ciências humanas somente na medida em que as últimas se submetam ao ideal de um valor científico autônomo e fundado. A lógica da história de Droysen — que ele chama de *Historik* — foi o primeiro esboço de uma epistemologia dessa espécie.

<sup>4</sup> P. H. Duhem. *Études sur Léonard de Vinci*, 3v., p. 1.907 e segs.; e *Le système du monde*, oeuvre posthume, 10v., p. 1.913 e segs.

<sup>5</sup> J. G. Droysen. *Historik*, reed. 1925. p. 97.