



*Crédito da imagem: The Clinton Street Theater*

## **Verbete - Explicação e compreensão: incompatíveis ou complementares? (Parte 1)**

*Gabriel Peters*

### **Preâmbulo: epistemologia, ontologia, metodologia**

O que significa fazer uma *ciência* da conduta humana e da vida societária? Eis a questão central na epistemologia das ciências sociais. Como era de se esperar, as diferentes perspectivas sobre o *status* epistemológico da ciência social costumam tomar como referencial as ciências da natureza, seja para fins de imitação, seja para fins de contraste. Com efeito, foi a partir de duas visões discrepantes quanto às semelhanças e dessemelhanças entre ciências sociais e ciências naturais que se deu o que Vandenberghe (2010: 45) chama, de modo apropriado, de “dupla fundação” da sociologia. A fonte histórica da qual brota a sociologia é dupla não apenas porque advém de dois contextos nacionais distintos, mas também, e sobretudo, porque engendrou duas concepções diferentes a respeito da espécie de conhecimento que a ciência social é e deve almejar a ser. Ainda que ambas remontem a uma complexa constelação de autores, podemos apresentá-las, de maneira simplificadora, com base em dois personagens paradigmáticos. De um lado, na França, o positivismo de Comte (1978) estabeleceu as bases do *naturalismo* ou *monismo* epistemológico (Gusmão, 2012: cap.1), segundo o qual as ciências sociais deveriam se pautar pelas mesmas diretrizes metodológicas das

ciências da natureza. De outro lado, na Alemanha, o historicismo de Dilthey (1989 [1883]; 2010 [1910]) fincava os alicerces do *dualismo* ou *separatismo* epistemológico, posição para a qual as ciências humanas, sem deixarem de ser científicas, configuram uma espécie de conhecimento radicalmente distinta das ciências naturais.

Devido à interpenetração entre empiria, teoria e *metateoria* nas ciências sociais, as diferentes visões acerca do seu status *epistemológico* estão associadas também a desacordos de caráter *ontológico* e *metodológico*. O domínio ontológico diz respeito à caracterização abstrata das entidades e processos constitutivos do universo social. (Para uma ontologia do social de inspiração funcionalista, por exemplo, o mundo societário é uma *totalidade sui generis*, cujas partes estão funcionalmente integradas à maneira de organismos biológicos. Alguns adversários dessa ontologia funcionalista, por sua feita, retratam o mundo social não como um todo *sui generis*, mas como um *agregado de ações individuais* dotadas de significado e intencionalidade.) Os diversos retratos ontológicos da vida societária também desembocam em concepções *metodológicas* diversas, entendendo-se “metodologia” aqui como o domínio das diretrizes intelectuais que uma abordagem oferece para o estudo empírico de contextos sociais concretos. Para dar um exemplo obviamente simplificado, uma ontologia materialista do social, segundo a qual a dimensão econômica da vida societária tem primazia causal sobre as suas demais esferas, tem como consequência metodológica uma orientação intelectual do seguinte tipo à pesquisa empírica: “em todo estudo de uma formação social concreta, investigue primeiramente sua base econômica e, somente então, observe como essa base influencia as demais dimensões dessa formação social (jurídica, política, artística, filosófica etc.)”. Outro exemplo seria a maneira como a [ontologia relacional](#) de Bourdieu, para a qual as características pertinentes dos agentes sociais são definidas por suas posições em uma estrutura objetiva de relações, o leva a uma metodologia de pesquisa que combina, necessariamente nessa ordem, um [“momento objetivista”](#) e um [“momento subjetivista”](#).

Pois bem. A interpenetração entre epistemologia, ontologia e metodologia nas ciências sociais é ostensiva em uma das controvérsias mais duradouras de sua história: o debate sobre a (in)compatibilidade entre explicação (*Erklären*) e

compreensão (*Verstehen*). Seriam a explicação por causas e a compreensão de significados procedimentos radicalmente discrepantes? Teriam autores como Peter Winch (1970) razão em sugerir que a noção de “causa” não tem lugar no estudo científico da conduta humana e da vida social? Ou estaria Weber certo em sustentar que, nas ciências humanas, explicação e compreensão não são procedimentos somente compatíveis, mas *complementares*? Teria Bourdieu, autoproclamado exterminador de dualismos, ido longe demais em sua asserção de que, na sociologia, explicação e compreensão seriam, em última instância, [“a mesma coisa”](#) (2003: 700)? E quanto à ideia, aventada por Habermas (1968), de que as ciências sociais deveriam unir a explicação causal e a compreensão interpretativa não apenas entre si, mas também a uma *crítica* movida pelo interesse na emancipação humana?

Ainda que se espraie em mais de uma parte, o presente verbete se concentra sobre um restritíssimo punhado de autores decisivos no debate sobre explicação e compreensão nas ciências sociais, o que significa deixar tristemente de fora uma montanha de figuras importantes, as quais vão de Johann Gustav Droysen a Jon Elster, de Friedrich Schleiermacher a Karl-Otto Apel. Como rebento de notinhas de aula, o texto tem, portanto, o singelo propósito didático de estimular o mergulho mais profundo nas questões aqui tratadas.

### **No princípio era o Vico**

Nem o mais encarniçado dos naturalistas negaria que, diferentemente do que acontece com as ciências da natureza, a sociologia lida com atores humanos dotados de consciência e intencionalidade. Como criaturas dotadas de “vida interior”, os agentes humanos atribuem significados (inter)subjetivos à sua própria conduta e aos seus ambientes sociais. Os confrontos epistemológicos, ontológicos e metodológicos nas ciências sociais não giram em torno desse fato inegável, mas, sim, das *implicações* que dele são extraídas para a análise do mundo social. Segundo uma tradição de pensamento que principia com Giambattista Vico (1668-1744) no século XVIII, o fato de que nós, humanos, somos “animais autointerpretantes” (Taylor, 1995: 45) reclama para as ciências humanas um feitiço metodológico radicalmente distinto daquele que prevalece nas ciências naturais. Na sua *Scienza Nuova*, o sábio napolitano inaugurou uma

corrente de “humanismo” epistemológico que contrapõe a exterioridade insuperável do objeto das ciências da natureza, de um lado, à necessidade de acesso à vida interior de atores conscientes no estudo do mundo humano, de outro (Vico, 2000; Berlin, 1976). Segundo seu famoso princípio do “*verum factum*”, o conhecimento histórico está em uma situação cognitivamente vantajosa em relação às ciências naturais: ao tomar a história como objeto, os seres humanos estudam uma realidade que eles próprios geraram, enquanto a natureza, inteiramente criada por Deus, só poderia ser perfeitamente conhecida pelo seu divino criador (Merquior, 1983: 11-15; Carpeaux, 1968: 1-10). A ideia de que o que é criado por um espírito humano pode ser compreendido por outro espírito humano “a partir de dentro”, em contraste com a intransponível externalidade de nosso conhecimento da natureza material, se exprimiria com força no ambiente intelectual alemão na dobra do século XIX para o XX. Ainda que autores centrais neste debate já estivessem cientes da contribuição de Vico (Hamilton, 1974), a discussão também brotava de desenvolvimentos anteriores na própria cultura alemã, sobretudo a partir da Reforma Protestante.

### **Da Bíblia à vida**

Seria possível, é claro, retrazar a preocupação com a natureza da compreensão até os primórdios da filosofia ocidental. No que toca às ciências sociais, no entanto, é costumeiro destacar as origens desse debate na moderna cultura alemã. Grossíssimo modo, foi a ruptura protestante com a autoridade da Igreja Católica, em matéria de interpretação dos textos bíblicos, que estimulou o aparecimento de uma teoria e de uma prática próprias à apreensão do significado das Escrituras. Lá pela metade do século XVII, o exercício dessa exegese bíblica veio a ser conhecido como “hermenêutica”, termo utilizado com esse sentido no título de um livro de Johann Conrad Dannhauer (Jay, 1988: 14). A expressão evoca o deus da mitologia grega Hermes, comunicador de mensagens divinas, frequentemente transmitidas em uma linguagem ambígua ou oracular que demandava um esforço de decifração dos seus significados. Como arte da interpretação textual, a ideia de hermenêutica penetrou também na análise de outros escritos da Antiguidade (hermenêutica filológica) e dos códigos jurídicos (hermenêutica jurídica). Foi então que o teólogo germânico Friedrich Schleiermacher (1768-1834) assumiu um papel de proa na defesa de que a noção

de “hermenêutica” tivesse seu escopo generalizado para lidar com quaisquer realizações humanas imbuídas de significado - das tragédias de Ésquilo, digamos, à conversação mais rotineira<sup>[i]</sup>. A perspectiva schleiermachiiana preparou o terreno, enfim, para que a reflexão hermenêutica acerca da natureza da interpretação fosse estendida, graças a autores como J.G. Droysen (1808-1884) e Wilhelm Dilthey (1833-1911), ao conjunto das circunstâncias e processos sócio-históricos estudados pelas ciências humanas.

### **A controvérsia metodológica sobre as “ciências do espírito”**

O tema das diferenças entre o estudo científico da natureza e o estudo científico da cultura retornou vigorosamente na famosa controvérsia metodológica (*Methodenstreit*) acerca das “ciências do espírito” (*Geisteswissenschaften*) que chacoalhou a academia alemã na passagem do século XIX para o século XX (Outhwaite, 1975). Dilthey ganhou proeminência nessa discussão como um dos principais defensores de um dualismo epistemológico radical. Uma reflexão sobre seu papel na epistemologia das ciências sociais fará bem em distinguir entre sua obra propriamente dita, de um lado, e a imagem simplificada que dela se consolidou no campo, de outro (Hamlin, 1998; Waizbort, 2011: 242). Já que o presente verbete pretende ser tanto breve como didático, meu foco recairá sobre duas ideias que terminaram historicamente associadas a Dilthey na discussão epistemológica em ciências humanas: a) a tese de que a explicação por causas e a compreensão de significados são procedimentos mutuamente excludentes, os quais correspondem respectivamente às ciências da natureza e às ciências humanas (“ciências da cultura” ou do “espírito”); b) a defesa de que a compreensão dos feitos humanos envolveria um procedimento de “transposição psíquica” para as subjetividades dos agentes pesquisados, transposição voltada a uma “revivência” (*Nacherleben*) ou “revivescência” imaginativa, pelo pesquisador, dos estados subjetivos que acompanham aqueles feitos.

### **Compreender é reviver: o jovem Dilthey**

Uma vez mais, ressaltamos que, enxergados mais de perto, os esforços de Dilthey em estabelecer sólidos fundamentos epistemológicos para as ciências humanas se revelam bem mais nuançados do que as apresentações habituais de seu

pensamento permitem entrever. Sua obra também abriga significativas mudanças de ideia quanto a aspectos centrais da fundamentação epistêmica que ele pretendia emprestar às ciências do espírito. Com Outhwaite (1976: cap.3), cabe ressaltar, em particular, a passagem de uma concepção “psicologizante” para uma visão “culturalista” do procedimento compreensivo nas ciências humanas. A primeira ancorava-se em uma “psicologia descritiva” que postulava uma identidade psíquica entre o sujeito e o objeto da compreensão, graças à qual a eventual distância histórico-cultural entre um e outro poderia ser transposta. Se esta é a perspectiva delineada na sua *Introdução às ciências humanas* (1989 [1883]), sua reflexão mais tardia sobre *A construção do mundo histórico nas ciências humanas* (2010b [1910]) problematiza aquele projeto ao reconhecer quão profundamente o domínio psíquico é perpassado pelo contexto sócio-histórico. Vejamos.

O jovem Dilthey não recorreu ao vocabulário da “empatia”, embora utilize aqui e ali a terminologia da “simpatia” oriunda do iluminismo escocês. No entanto, foi sobretudo nos termos da noção de empatia que veio a ser entendida sua proposta metodológica de compreensão pela “revivência imaginativa” das experiências humanas cujo significado se procura acessar. Graças à transposição empática para a subjetividade dos agentes estudados, a historiadora “reviveria”, em pensamento e imaginação, as vivências subjetivas que imbuíram de sentido os ditos e os feitos daqueles agentes. O elemento de *esforço* envolvido na reconstrução imaginativa de vivências alheias derivaria do fato de que a compreensão histórica, como também (viria a ser) o **entendimento antropológico**, põe em contato diferentes “mundos” socioculturais. Como ponte entre modos socialmente plurais de vivenciar e representar o mundo, a compreensão histórica diferiria das situações em que um agente compreende a conduta de outro de modo direto e imediato (p.ex., entendemos imediatamente por que um amigo querido dirige a nós uma expressão sorridente, assim como um fiel compreende de pronto o intenso engajamento de outro fiel em um culto da religião de que são ambos devotos).

Se o reconhecimento da variedade histórica e cultural das formas de vida humana está no cerne dos esforços de Dilthey, por um lado, sua defesa da transposição empática [\[ii\]](#) ancora-se, por outro, na crença de que há uma unidade subjacente a

tal variedade. Em contraste com a exterioridade ontológica (esta sim, verdadeiramente radical) dos processos impessoais estudados pelas ciências da natureza, as ciências do espírito permitiriam que seres humanos, ao estudarem outros seres humanos, estudassem em última instância a si próprios – eis a ressonância viquiana do seu pensamento. Dito de outro modo, a diversidade de expressões socioculturais da atividade humana seria compreensível ao pesquisador graças ao fato de que elas estão fundadas, de um modo ou de outro, em processos psíquicos que ele poderia encontrar em si próprio:

"...eu mesmo, que me experimento e me conheço do interior, sou constituinte...[do] corpo social...(...) os outros constituintes são similares a mim e, portanto, compreensíveis de modo similar em seu ser interior" (1989: 89).

A “psicologia descritiva” proposta por Dilthey serviria de fundamentação epistêmica para as ciências humanas na medida em que a “análise dos fatos da consciência” constituiria o “único conhecimento que é, em última instância, seguro” (Ibid.: 48). A familiaridade com minha própria vida interior ofereceria uma base de acesso às vidas interiores de outros. Tais vidas internas deveriam ser concebidas na sua unidade de experiência, em contraste com as visões cognitivamente depuradas da subjetividade que grassaram, segundo Dilthey, na filosofia moderna: “*Nenhum sangue verdadeiro flui nas veias do sujeito conhecedor construído por Locke, Hume e Kant, mas sim o extrato diluído da razão como mera atividade do pensamento*” (Ibid.: 50). Nesse sentido, um modo de conhecimento calcado na “imersão simpática nos detalhes do processo histórico” (Ibid.: 48) toma os fenômenos sociais como...

"...inteligíveis para nós a partir de dentro; podemos, até certo ponto, reproduzi-los em nós com base na percepção de nossos próprios estados; nossas representações do mundo histórico são vivificadas por amor e ódio, pela alegria apaixonada, por toda a gama de emoções humanas. (...) A natureza, no entanto,...é estranha para nós. Trata-se de um mero exterior para nós, sem qualquer vida interna. Experimentamos simpaticamente a dinâmica de condições sociais com o poder do nosso ser total” (Dilthey, 1989: 88).

A passagem condensa os três dualismos centrais que estruturam a reflexão de Dilthey, como ressaltou Gabriel Cohn:

"Seu pensamento articula-se em torno de três grandes oposições: entre o mundo histórico criado pelo homem e a natureza não criada por ele; entre a explicação dos fenômenos a partir do exterior, no caso da natureza, e a compreensão interna de obras humanas, no caso da história; e entre o estudo de segmentos isolados e atomizados do real, no caso da natureza, e a apreensão integradora de formas de vivência nas 'ciências do espírito'" (Cohn, 2003: 22; grifos do autor)

### **Da vivência à expressão à vivência: o Dilthey maduro**

Recapitemos. As teses epistemológicas de Dilthey não apenas são intrincadas, mas também se modificaram substancialmente ao longo da sua trajetória intelectual. No cenário posterior das ciências sociais, contudo, ele se tornou conhecido principalmente como um defensor da *revivência imaginativa* e da *transposição empática* como procedimentos metodológicos necessários à compreensão dos feitos humanos. Nesses procedimentos, a pesquisadora se transportaria, na imaginação, para as subjetividades dos agentes que ela procura compreender. Conforme tal visão, por exemplo, compreender a religiosidade dos gregos antigos, o misticismo hindu, a dança da chuva entre os índios Hopi ou a melancolia envolveria, pelo menos em algum grau, um acesso a como tais fenômenos são interiormente vivenciados pelos sujeitos neles implicados.

Enfatizando o caráter unitário da experiência vivida (*Erlebnis*), Dilthey (Ibid.) afirmou, ademais, que a compreensão não estava circunscrita a uma apreensão estritamente cognitiva dos significados da ação. Compreender uma conduta pelo acesso ao seu sentido interiormente vivido acarretava reconhecer como a vivência engaja a subjetividade inteira do agente: "*A capacidade de compreensão operante nas ciências humanas reside na pessoa inteira; grandes realizações nas ciências humanas não derivam da força do intelecto apenas, mas de uma riqueza e de um poder de vida pessoais*" (p.89). Como veremos em posts subsequentes desta série, tal tese está entre as mais controversas no que toca ao legado epistemológico de Dilthey, já que muitos viram nela a abertura para um "intuicionismo" de cunho impressionista, pouco ou nada cabível em uma



disciplina que aspirasse à cientificidade e, portanto, à testabilidade empírica de suas proposições.

A reputação de Dilthey como advogado da compreensão via empatia, tal qual delineada na sua *Introdução às ciências humanas* (1989 [1883]), segue um tanto firme, embora o próprio autor tenha alterado suas visões sobre o assunto em obras tardias, como *A construção do mundo histórico nas ciências humanas* (2010 [1910]). Nesse trabalho publicado pouco antes de sua morte, Dilthey admitiria que sua tentativa pregressa de ancorar as ciências humanas em uma “psicologia descritiva” era problemática. Ainda que sua primeira discussão já reconhecesse que as vivências interiores se exteriorizam sob a forma de *expressões* históricas e culturais, sua concepção de compreensão ainda buscava retrair tais expressões do espírito (p.ex., uma arma de guerra, um texto devocional) aos processos psíquicos que estariam nelas “objetivados” (p.ex., as intenções guerreiras ou os propósitos religiosos). Até o final da vida, Dilthey continuou a sustentar que o caráter impregnado de significado (inter)subjetivo da realidade sociocultural é o que funda sua *differentia specifica* face às ciências da natureza<sup>[iii]</sup>. Ele nunca abandonou, portanto, seu acento sobre a indispensabilidade do acesso à subjetividade dos agentes no estudo científico de suas condutas. Ademais, embora houvesse efetivamente um viés “psicologizante” na sua primeira concepção de compreensão, Dilthey rejeitou, desde o começo, qualquer retrato “atomista” da psique humana como algo desvinculado de seus laços inescapáveis com um cenário sociocultural (Cohn, 2003; Hamlin, 1998).

Isto dito, ele viria a sublinhar que as implicações desses laços entre subjetividade e cultura, vivências subjetivas e objetificações culturais, eram mais radicais do que reconheceria de início (Kögler & Stueber, 2000). Após sua primeira tentativa de fincar a compreensão intercultural em bases psicológicas, o luminar do historicismo alemão veio a pensar que isto era tornado problemático pelo caráter histórica e culturalmente moldado da própria psique humana. Para escapar a uma universalização espúria dos seus próprios traços psicológicos, praticantes das ciências humanas deveriam se munir de uma “psicologia comparativa”, informada quanto aos modos diversos pelos quais os seres humanos manifestaram sua psique no mundo; em outras palavras, quanto às manifestações da cultura ou do que Dilthey chama, com um aceno a Hegel, de

“espírito objetivo” (2002: 229). Nesse sentido, o autor não mais enraíza as ciências humanas na “evidência interior” oferecida pela psique do pesquisador, que reviveria em si a vivência (*Erlebnis*) alheia que ele pretende compreender. Sem desconsiderar tal domínio, Dilthey o inclui dentre as dimensões do seu conceito de “vida” (*Leben*), juntamente com a “expressão” [*Ausdruck*] (as manifestações socioculturais pelas quais o espírito humano se objetiva no mundo) e o entendimento ou compreensão (*Verstehen*) via interpretação.

Por que compreensão via interpretação ou “compreensão interpretativa”? O filósofo alemão continuou a reconhecer que o universo sócio-histórico é subjetivamente vivenciado, claro, mas passou a sublinhar que essa própria vivência já é fundamente penetrada pelas expressões significativas que povoam nosso ambiente sociocultural. A “interpretação” do significado de tais expressões culturais seria essencial, assim, à própria “compreensão” que o sujeito tem de si. Em outras palavras, não seria tanto uma esfera psíquica interior que daria sentido a significados históricos objetivados, mas o inverso. Toda compreensão, mesmo aquela que o sujeito possui quanto a si próprio, só seria confiável se procedesse através da *interpretação* de objetivações humanas. As estruturas significativas de tais objetivações estudadas pelas ciências humanas seriam atributos coletivos passíveis de serem descritos como tais. No que toca ao “compreender musical” (2010: 207), por exemplo, “*o objeto de estudo histórico da música não é o processo psíquico buscado por detrás da obra sonora, o elemento psicológico, mas o elemento objetivo, a saber, a conexão sonora que emerge na fantasia como expressão*” (Ibid.: 208; grifos meus). De modo análogo, a compreensão do “espírito” do direito romano à la Ihering “*não é um conhecimento psicológico*”, mas “*a dedução desse construto espiritual a partir de uma estrutura e de um conjunto de leis que lhes são próprios*” (Ibid.: 26; grifos meus de novo). Finalmente, quanto à compreensão da poesia:

“...não se trata aqui dos processos internos do poeta, mas, antes, da conexão criada nestes processos, mas deles separável. A conexão de um drama consiste em uma relação própria entre matéria, atmosfera poética, fábula e meios de apresentação. Cada um desses fatores cumpre uma função na estrutura da obra, funções que são ligadas entre si por meio de uma lei interna da poesia” (Ibid.: 27).

## **Cenas do próximo capítulo: o “compatibilismo” de Weber**

O próximo post dessa série-verbete será dedicado às concepções metodológicas de Max Weber. Nosso velho herói delineou uma via média entre as versões unilaterais de monismo e separatismo epistemológicos que ele encontrou na sua paisagem intelectual. Em primeiro lugar, contra qualquer naturalismo não qualificado, ele sublinhou o fato de que as ciências humanas lidam com um objeto impregnado de significado. Diferentemente do que ocorre nas ciências da natureza, os agentes humanos que compõem o objeto das ciências sociais atribuem, eles próprios, sentidos subjetivos à própria conduta e aos contextos sócio-históricos nos quais transitam. Os sentidos subjetivos que os atores emprestam às suas ações são constitutivos dessas mesmas ações; portanto, têm de ser acessados por qualquer perspectiva científica que busque atribuir a eles inteligibilidade.

Weber reconheceu, assim, que a dimensão compreensiva ou “hermenêutica” do objeto das ciências humanas - isto é, o fato de que ele é impregnado de sentidos que requerem interpretação - impunha a elas exigências metodológicas inexistentes nas ciências da natureza. Ao mesmo tempo, ele se opunha ao separatismo metodológico radical não apenas na versão propugnada por Dilthey, mas também naquelas advogadas por Windelband e Rickert em bases distintas (p.ex., a distinção windelbandiana entre o conhecimento voltado para generalizações [“nomotético”] e o conhecimento orientado para singularidades histórico-culturais [“idiográfico”]). Para Weber, a identificação explanatória de causas, como aliás a verificação de hipóteses mediante testes empíricos publicamente averiguáveis, eram procedimentos metodológicos não apenas legítimos como *indispensáveis* a uma ciência social digna desse nome. Assim, a principal manobra de sua sociologia compreensiva foi tomar a compreensão da ação social – isto é, a captação do significado subjetivo que ela possui para o agente – como intrínseca à explicação causal do “seu *curso* e dos seus *efeitos*” intencionais ou não intencionais (Weber, 2000: 3). Em vez do “explicar ou compreender” de Dilthey, Weber foi um defensor do “compreender para explicar”.

Mais sobre isso depois.

## Notas

[i] O *status* pioneiro de Schleiermacher em tal generalização do alcance da hermenêutica é objeto de controvérsia. Mantzavinos (2016: s/n), por exemplo, sustenta que “uma hermenêutica geral havia existido por pelo menos dois séculos antes que Schleiermacher oferecesse sua própria concepção no começo do século XIX”.

[ii] A partir de um interesse primordial na apropriação do pensamento de Dilthey pelos seus sucessores nas ciências humanas, utilizo a noção de “empatia” para abarcar tanto as formas diretas e imediatas de compreensão dos conteúdos de outras mentes quanto aquelas que demandam um esforço de “revivência” ou “revivescência” (*Nacherleben*) da experiência alheia. Algumas leituras (p.ex., Hamlin, 1998: 28) distinguem entre empatia e revivescência nesses termos, reservando o primeiro termo apenas àquelas formas de compreensão direta.

[iii] Esta impregnação seria, afinal, o que torna humanas as materializações da atividade humana, tais como elas aparecem, por exemplo, em artefatos tecnológicos ou em produções simbólicas. Como um objeto físico, uma cadeira, digamos, continua a existir fora de qualquer relação com seres humanos (ou, pelo menos, fora de qualquer relação com criaturas “sentantes”), mas não *como* cadeira. Um livro continua a subsistir como entidade material fora de qualquer relação com seres capazes de reconhecê-lo como veículo de significados, mas não *como* livro. E assim por diante...(Searle, 1995).

## Referências

BERLIN, Isaiah. *Vico and Herder: Two Studies in the History of Ideas*. London, Hogarth, 1976.

BOURDIEU, Pierre. “Compreender”. In: BOURDIEU, Pierre (Org.). *A miséria do mundo*. Petrópolis, Vozes, 2003.

CARPEAUX, Otto-Maria. *Vinte e cinco anos de literatura*. Rio de Janeiro, Civilização Brasileira, 1968.

COHN, Gabriel. *Crítica e resignação: Max Weber e a teoria social*. São Paulo, Martins Fontes, 2003.

COMTE, Auguste. *Comte: sociologia*. Coleção Grandes Cientistas Sociais. Org: Evaristo de Moraes Filho. São Paulo, Ática, 1978.

DILTHEY, Wilhelm. *Introduction to the human sciences*. Princeton, NJ, Princeton University Press, 1989.

\_\_\_\_\_ “Drafts for a critique of historical reason”. In: *The formation of the historical world in the human sciences*. Princeton, Princeton University Press, 2002.

\_\_\_\_\_ *A construção do mundo histórico nas ciências humanas*. São Paulo, Unesp, 2010.

GUSMÃO, Luís de. *O fetichismo do conceito*. Rio de Janeiro, Topbooks, 2012.

HABERMAS, Jürgen. *On the logic of the social sciences*. Cambridge, MIT Press, 1968.

HAMILTON, Peter. *Knowledge and social structure*. London, Routledge, 1974.

HAMLIN, Cynthia. “A hermenêutica romântica de Wilhelm Dilthey”. *Estudos de sociologia*, v.2, n.4.

JAY, Martin. *Fin-de-siècle socialism and other essays*. London, Routledge, 1988.

KÖGLER, Hans Herbert & STUEBER, Karsten. “Introduction: empathy, simulation and interpretation in the philosophy of social science”. In: KÖGLER, H.H.; STUEBER, K. (Org.). *Empathy and agency*. Boulder, Colorado, Westview Press, 2000.

MANTZAVINOS, Chrysostomos. “Hermeneutics”. In: *Stanford Encyclopedia of Philosophy*, 22 jun 2016 [<https://plato.stanford.edu/entries/hermeneutics/>].

MERQUIOR, José Guilherme. *O argumento liberal*. Rio de Janeiro, Nova Fronteira, 1983.

OUTHWAITE, William. *Understanding Social Life: The Method Called Verstehen*. London, Allen & Unwin, 1975.

SEARLE, John. *The construction of social reality*. New York, Free Press, 1995.

TAYLOR, Charles. *Philosophical Papers, vol. 1, Human Agency and Language*. Cambridge, Cambridge University Press, 1995.

VICO, Giambattista. *New Science: Principles of the New Science Concerning the Common Nature of Nations*. London, Penguin, 2000.

WAIZBORT, Leopoldo. “Wilhelm Dilthey em novas traduções”. *Sociologia & Antropologia*, v.1, n.2, 2011.

WEBER, Max. *Economia e sociedade*. Brasília, UnB, 2000.

WINCH, Peter. *A ideia de ciência social*. São Paulo, Editora Nacional, 1970.