

- Michael, M. C. (1996). *Feminism and the postmodern impulse: Post-World War II fiction*. Albany: State University of New York Press.
- Noddings, N. (1984). *Caring: A feminine approach to ethics and moral education*. Berkeley: University of California Press.
- Palmer, P. J. (1987, September-October). Community, conflict, and ways of knowing. *Change*, 19, 20-25.
- Peshkin, A. (1993). The goodness of qualitative research. *Educational Researcher*, 22(2), 24-30.
- Polkinghorne, D. E. (1989). Changing conversations about human science. In S. Kvale (Ed.), *Issues of validity in qualitative research* (pp. 13-46). Lund, Sweden: Studentlitteratur.
- Reason, P. (1989). Sacred experience and sacred science. *Journal of Management Inquiry*, 2, 10-27.
- Reason, P. & Rowan, J. (Eds.). (1981). *Human inquiry*. London: John Wiley.
- Reinhartz, S. (1997). Who am I? The need for a variety of selves in the field. In R. Hertz (Ed.), *Reflexivity and voice* (pp. 3-20). Thousand Oaks, CA: Sage.
- Richardson, Laurel (1994). *Writing: A method of inquiry*. In N. K. Denzin & Y. S. Lincoln (Eds.), *Handbook of qualitative research* (pp. 516-529). Thousand Oaks, CA: Sage.
- Richardson, L. (1997). *Fields of play: Constructing an academic life*. New Brunswick, NJ: Rutgers University Press.
- Rorty, R. (1979). *Philosophy and the mirror of nature*. Princeton, NJ: Princeton University Press.
- Ryan, K. E., Greene, J. C., Lincoln, Y. S., Mathison, S., & Merrens, D. (1998). Advantages and challenges of using inclusive evaluation approaches in evaluation practice. *American Journal of Evaluation*, 19, 101-122.
- Salner, M. (1989). Validity in human science research. In S. Kvale (Ed.), *Issues of validity in qualitative research* (pp. 47-72). Lund, Sweden: Studentlitteratur.
- Scheurich, J. J. (1994). Policy archaeology. *Journal of Educational Policy*, 9, 297-316.
- Scheurich, J. J. (1995). Validity. *International Journal of Qualitative Studies in Education*, 9, 49-60.
- Scheurich, J. J. (1997). *Research method in the postmodern*. London: Falmer.
- Schatz, M., & Walker, R. (1995). *Research as social drama: New opportunities for qualitative research*. New York: Routledge.
- Schwandt, T. A. (1989). Recapturing moral discourse evaluation. *Educational Researcher*, 18(8), 11-16, 34.
- Schwandt, T. A. (1996). Farewell to criterionology. *Qualitative Inquiry*, 2, 58-72.
- Sechrest, L. (1995). *Program evaluation: A pluralistic empiricist*. San Francisco: Jossey-Bass.
- Smith, J. K. (1993). *After the demise of empiricism: The problem of judging social and educational inquiry*. Norwood, NJ: Ablex.
- Stimpson, C. R. (1988). Nancy Reagan wears a hat: Feminism and its cultural consensus. *Critical Inquiry*, 14, 223-263.
- Tierney, W. G., & Lincoln, Y. S. (Eds.). (1997). *Representation and the text: Reframing the narrative voice*. Albany: State University of New York Press.
- Trinh, T. M. (1991). *When the moon waxes red: Representing gender and cultural politics*. New York: Routledge.
- Tschudi, F. (1989). Do qualitative and quantitative methods require different approaches to validity? In S. Kvale (Ed.), *Issues of validity in qualitative research* (pp. 109-134). Lund, Sweden: Studentlitteratur.
- Weiss, C. H. (1998). *Evaluation* (2nd ed.). Upper Saddle River, NJ: Prentice Hall.

7

Três posturas epistemológicas para a investigação qualitativa

Interpretativismo, hermenêutica e construcionismo social*

Thomas A. Schwandt

Os rótulos na filosofia e no discurso cultural têm a propriedade que Derrida atribui ao *pharmakon* de Platão: são capazes de envencenar e matar, e também de remediar e curar. *Praxidosmos* deles para nos auxiliar a identificar um estilo, um temperamento, um conjunto de preocupações e ênfases comuns, ou uma visão com formato determinado. Porém, é necessário que também sejamos cautelosos quanto aos modos pelos quais podem nos cegar ou reificar o que é variável e mutável.

Richard J. Bernstein, "What is the Difference That Makes a Difference?" 1986

Investigação qualitativa é a denominação de um movimento reformista surgido no início dos anos 1970 no meio acadêmico.¹ O movimento abraçou múltiplas críticas epistemológicas, metodológicas, políticas e éticas da pesquisa científica social em campos e disciplinas que favoreceram estratégias de pesquisa experimental, quase-experimental, correlacional e da pesquisa feita através de levantamentos. Críticas inerentes a essas metodologias dentro dessas disciplinas e desses campos, bem como *insights* oriundos de debates externos na filosofia da ciência e na ciência social, afiguraram a oposição.² Ao longo

*Agradecimentos especiais a Barry Bull, Jeffrey Davis, Norman Denzin, Daryld Greenwood, Peter Labelle, Yvonna Lincoln e David Silverman pelas sugestões oferecidas após a leitura dos rascunhos deste capítulo. Os erros e as confusões que ainda restam aqui provavelmente devem-se ao fato de eu não ter seguido todos os bons conselhos que deles recebi.

dos anos, o movimento conquistou um lugar em termos políticos e também intelectuais no meio acadêmico. Conta com periódicos, associações acadêmicas, conferências e posições universitárias próprias, e também com o amparo de editores, todos os quais foram responsáveis pela sustentação e, até certo ponto, pela criação do movimento. Além do mais, dada a influência exercida pelos editores por meio da produção e das vendas de relatos do que é a investigação qualitativa, os quais sempre se supõe que sejam cada vez mais recentes e aperfeiçoados, não é um exagero afirmar que, em certos momentos, esse movimento mais parece uma "indústria".

Não é de se surpreender que um número considerável de acadêmicos e de políticos profissionais também estejam envolvidos nesse movimento, particularmente à medida que este tem aproveitado evoluções intelectuais no feminismo, no pós-modernismo e no pós-estruturalismo. Hoje, brigas em torno de organização departamental, de alianças interdisciplinares, do que constitui uma pesquisa "legítima", de quem controla o cargo de editor dos principais periódicos, e assim por diante (compare, por exemplo, Denzin, 1997, e Prus, 1996; Shea, 1998), retêm, em parte, a confusão quanto ao que constitui as metas e os meios apropriados de investigação humana. Discussões acaloradas nos departamentos de universidades em torno do significado e do valor da investigação qualitativa são geralmente um reflexo de controvérsias maiores nas disciplinas da psicologia, da sociologia, da antropologia, dos estudos feministas, da história e da literatura sobre a finalidade, os valores e a ética do labor intelectual.

Assim, é melhor entendermos a investigação qualitativa como um terreno ou uma arena para a crítica científica social, do que como um tipo específico de teoria social, metodologia ou filosofia. Esse terreno serve como "lar" para uma ampla variedade de estudos que muitas vezes evidenciam uma séria desamônia, mas que têm em comum uma rejeição geral a essa mistura de ceticismo, epistemologia fundacionalista, raciocínio instrumental e antropologia filosófica do desengajamento que tem marcado a ciência social "predominante". Todavia, o modo como o indivíduo pode aprofundar-se na caracterização desse terreno depende, em parte, do que o interessa neste. Para alguns pesquisadores, esse terreno é um lugar em que se defende uma determinada série de virtudes louváveis para a pesquisa social, como a fi-

delidade em relação aos fenômenos, o respeito, a experiência de vida e a atenção aos fins detalhados. Eles são, portanto, atraídos pelo fato de tradições de longa data da pesquisa de trabalho em campo na sociologia e na antropologia foram realizadas e apropriadas sob a bandeira da "investigação qualitativa", enquanto que, ao mesmo tempo, a busca inanimada dessas tradições tem inspirado maneiras de avaliar os interesses daqueles que desenvolvem trabalhos de campo, suas motivações, objetivos, suas obrigações e seus textos. Outros atraídos para esse terreno por considerarem-no um local em que se revelam os debates sobre os objetivos das ciências humanas, e no qual exploram-se questões que dizem respeito ao significado de conhecimento social. Outros ainda podem ter um grande interesse pela teoria social e, por isso, contar com terreno para a busca de conhecimentos a respeito de discussões sobre os méritos do interacionismo simbólico, da teoria dos sistemas sociais, da teoria crítica da sociedade, e assim por diante. E, por fim, atualmente muitos pesquisadores parecem enxergar esse terreno um lugar para a experimentação com metodologias empíricas e estratégias textuais inspiradas pelo pensamento pós-modernista e pós-estruturalista.

Neste capítulo, concentro-me nesse terreno como uma arena na qual diferentes epistemologias competem por atenção como justificáveis potenciais para a realização da investigação qualitativa. Examinarei algumas filosofias que são sugeridas de várias formas em diversos livros que explicam os objetivos e os métodos da investigação qualitativa. O interpretativismo a hermenêutica e o construcionismo social seguem diferentes perspectivas quanto ao objetivo e à prática da compreensão da ação humana, de diferentes compromissos éticos e de diferentes posturas em relação a questões metodológicas e epistemológicas que envolvam a representação, a validade, a objetividade, assim por diante. O capítulo inicia com uma visão geral de cada uma das filosofias, e eu indico em aspectos estas relacionam-se entre si, e em quais estão em desarmonia. A seguir, parto para a discussão de diversas questões epistemológicas e éticas que terizam as inquietações contemporâneas acerca da finalidade e da justificativa da investigação qualitativa.

Não há como negar que o que se abre à frente é uma aventura por filosofias complicadas, quais, por si só, e também na interação, exigem um

ação minuciosa. Desde já, peço desculpas por deixar aqueles indivíduos que possuem inclinações filosóficas chocados diante dessa abordagem incompleta e por estimular aqueles que se interessam pela metodologia a correrem para os últimos capítulos em busca de instrumentos que lhes facilitem a compreensão. Mas seria um descuido de minha parte não acrescentar a impossibilidade de definir adequadamente a prática da investigação social como uma criação atemporal que necessita apenas de pericia metodológica. A investigação social é uma prática distintiva, um tipo de atividade (como ensinar) que, ao ser executada, transforma a própria teoria e os próprios objetivos que a orientam. Ou seja, a partir do momento que o indivíduo envolve-se em atividades "práticas" de geração e de interpretação de dados para solucionar dúvidas quanto ao significado daquilo que outros estão fazendo e dizendo, para, então, transformar esse entendimento para o conhecimento público, ele inevitavelmente estará assumindo inquietações "éticas" sobre o que constitui o conhecimento e como este justifica-se, sobre a natureza e o objetivo da teorização social e assim por diante. Em suma, a ação e o pensamento, a prática e a teoria, estão ligadas em um processo contínuo de reflexão crítica e de transformação.

Origem: Parte 1

O interpretativismo e a hermenêutica, geralmente caracterizados como a tradição do *Gesellschaftswissenschaftliche* ou do *Verstehen* nas ciências humanas, tiveram sua origem no final do século XIX e início do século XX, nas reações dos historiadores e dos sociólogos alemães neokantistas (ou seja, Dilthey, Rickert, Windelband, Simmel, Weber) à então dominante filosofia do positivismo (e, mais tarde, ao positivismo lógico). No centro da disputa estava a declaração de que as ciências humanas (*Geisteswissenschaften*) tinham diferenças fundamentais em relação às ciências naturais (*Naturwissenschaften*) quanto à natureza e à finalidade. Os defensores do interpretativismo afirmavam que o objetivo das ciências humanas era compreender a ação humana. Aqueles que defendiam o positivismo e aqueles que propunham a unidade das ciências mantinham-se fiéis à ideia de que a finalidade de qualquer ciência (se ela de fato deve ser chamada de ciência) é oferecer expli-

cações causais de fenômenos sociais, comportamentais e físicos.

Entre os neokantistas, houve, é claro, um volume considerável de discussões a respeito da extra natureza da diferença, entre as ciências. Ainda nos dias de hoje permanece a dúvida quanto à existência ou não de uma distinção crítica a ser traçada entre as ciências naturais e as ciências humanas com base em diferentes objetivos — explicação (*Erklären*) versus compreensão (*Verstehen*).³ Embora seja importante compreender como os apologistas da singularidade das ciências humanas relacionam suas respectivas filosofias a essa questão, para não me estender demais, renunciarei aqui a essa investigação, concentrando-me diretamente em aspectos fundamentais das filosofias propriamente ditas. Começo com um esboço da teoria interpretativista sobre a ação humana e o significado para então mostrar como a hermenêutica filosófica oferece uma crítica a essa visão e uma diferente compreensão da investigação humana.

Filosofias interpretativistas

Partindo-se de um ponto de vista interpretativista, o que diferencia a ação [social] humana do movimento dos objetos físicos é o fato de a primeira ser inerentemente significativa. Assim, para que uma determinada ação social seja entendida (p.ex., amizade, eleição, casamento, ensino), o investigador deve compreender o significado que constitui essa ação. Dizer que uma ação humana é significativa é o mesmo que alegar que esta possui um certo conteúdo intencional que indica seu tipo de ação e/ou que o significado de uma ação pode ser compreendido apenas como o sistema de significados ao qual esta pertence (Fay, 1996; Cunhaire, 1975). Como a ação humana é entendida dessa forma, pode-se determinar que um piscar de olhos não é um piscar de olhos (para utilizar o exemplo de Ryle que foi popularizado por Geertz), ou que um sorriso possa ser interpretado como forçado ou genuíno, ou ainda que movimentos físicos bastante diferentes possam ser todos interpretados como atos de súplica, ou que o mesmo movimento físico de erguer o braço, dependendo do contexto e das intenções de quem o executa, possa ser interpretado diversamente como votar, chamar um táxi, ou pedir permissão para falar.

com presença
aduma - xfeito

Para encontrar significado em uma ação, ou para afirmar que se entende o que uma determinada ação significa, é necessário que se interprete de um modo específico o que os atores estão fazendo. Esse processo de interpretação e de compreensão (de se chegar ao *Verstehen*) é diferencialmente representado, e é nesse ponto que se encontram algumas diferenças importantes nas filosofias do interpretativismo e dentro do interpretativismo e a hermenêutica filosófica. Talvez seja mais fácil perceber tais diferenças se considerarmos as quatro formas de definição (teorização) da noção da compreensão interpretativa (*Verstehen*), três das quais constituem a tradição interpretativa, e uma quarta que marca a distinção entre a hermenêutica filosófica e essa tradição.

Identificação empírica

Um caminho para definirmos essa noção aparece primeiramente nos trabalhos mais antigos de Wilhelm Dilthey e dos *Lebensphilosophers*. Dilthey afirmava que, para entender o significado da ação humana, é preciso que se compreenda a consciência ou intenção subjetiva do ator a partir de dentro.⁶ O *Verstehen*, portanto, requer um tipo de identificação empírica com o ator. É um ato de restabelecimento psicológico — entrar na cabeça de um ator para entender do que ele é capaz em termos de motivos, crenças, desejos, pensamentos e assim por diante. Essa postura interpretativa (também chamada de intencionalismo) é explicada no relato de Collingwood (1946/1961) que descreve o que constitui o conhecimento histórico, encontrando-se também ao centro do que é conhecido como hermenêutica objetivista ou conservadora (p. ex., Hirsch, 1976). Essas duas abordagens têm em comum a idéia geral de que, para o intérprete, é possível transcender suas circunstâncias históricas, ou escapar delas, a fim de reproduzir o significado ou a intenção do ator. Imagino que fique um pouco confuso introduzir aqui o termo *hermenêutica*, já que, há pouco, afirmei que minha intenção era estabelecer uma distinção entre a filosofia interpretativa e a filosofia hermenêutica. Porém, a hermenêutica objetivista compartilha da mesma epistemologia com o interpretativismo, ao passo que a hermenêutica filosófica, como explico a seguir, rejeita essa epistemologia.⁷

É uma questão muito polêmica determinar se é ou não possível chegar a uma compreensão inter-

pretativa através do processo de compreender a intenção de um ator. Geertz (1976/1979), por exemplo, sustenta a noção de que a compreensão originária mais no ato de espiar por sobre os ombros dos atores e tentar imaginar (tanto observando quanto comparando) do que os atores pensam que são capazes. Todavia, a idéia de se adquirir uma compreensão dentro — as definições que os atores têm da situação — é um conceito central poderoso para entendermos a finalidade da investigação qualitativa.

Sociologia fenomenológica

Um segundo caminho para entendermos a noção da compreensão interpretativa é encontrado no trabalho dos sociólogos fenomenológicos e dos etnometodologistas, entre eles Cicourel e Garfinkel (Abordarei os progressos mais recentes na análise de conversas mais adiante). Influenciada pelo trabalho de Alfred Schütz (1962, 1932/1967), a análise fenomenológica interessa-se principalmente em compreender a constituição do mundo intersubjetivo (mundo de vida, ou *Lebenswelt*), cotidiano. O objetivo é compreender como chegamos a considerar significativa nossa própria ação e a dos outros e a reconstruir a gênese dos significados objetivos da ação na comunicação intersubjetiva dos indivíduos no mundo de vida social" (Outhwaite, 1975, p. 91). Dois instrumentos conceituais geralmente empregados nessa reconstrução são a indexicalidade e a reflexividade (Potter, 1996). A primeira indica que o significado de uma palavra ou enunciado é dependente de seu contexto de utilização. A segunda direciona nossa atenção para o fato de que os enunciados não são apenas sobre algo, mas também fazem algo: um enunciado compõe, em parte, um ato de fala. Essas duas noções fazem parte do meio através do qual os sociólogos fenomenológicos e os etnometodologistas acabam compreendendo como a realidade social, a vida cotidiana é composta na conversação e na interação. (Para uma discussão mais completa a respeito dessa perspectiva ver Gubrium e Holstein, Capítulo 7, Volume 2.)

Jogos de linguagem

Uma terceira definição da compreensão interpretativa está representada na análise das abordagens de linguagem inspiradas em *Philosophical Investigations* de Wittgenstein, especialmente no trabalho de

Peter Winch (1958). Winch tomou emprestada de Wittgenstein a noção de que existem muitos jogos articulados com a linguagem (testar hipóteses, dar ordens, cumprimentar, etc.), entendendo essa idéia aos jogos de linguagem da forma como estes se constituem em diferentes culturas. Cada um desses jogos possui regras ou critérios próprios que o reconstituem de significado a seus participantes. Raciocinando por analogia, podemos dizer que a ação humana, assim como a fala, é um elemento na comunicação governado por regras. Ou ainda, de uma forma mais simples, podemos dizer que a ação humana faz sentido em virtude do sistema de significados (nos termos de Wittgenstein, do "jogo de linguagem") ao qual ela pertence. Intencional e culturais, regras que constituem a ação, e assim por diante) é a meta do *Verstehen* (Giddens, 1993; Habermas, 1967/1988; Outhwaite, 1975).

Aspectos comuns

Essas três primeiras formas de imaginar a noção da compreensão interpretativa compõem a tradição do interpretativismo. Todas elas têm em comum os seguintes aspectos: (a) consideram a ação humana significativa; (b) evidenciam um compromisso ético na forma de respeito e de fidelidade em relação à experiência de vida; e (c) a partir de um ponto de vista epistemológico, compartilham do desejo neokantiano de enfatizar a contribuição da subjetividade humana (ou seja, da intenção) em relação ao conhecimento sem sacrificar desse modo, a objetividade do conhecimento. Em outras palavras, os interpretativistas afirmam que é possível compreender o significado subjetivo da ação (entender as intenções do ator, seus desejos, etc.), porém, de uma maneira objetiva. O significado que o intérprete reproduz ou reconstrói é considerado o significado original da ação. Para não interpretar equivocadamente o significado original, os intérpretes devem empregar algum tipo de método que lhes possibilite um afastamento de referências históricas. Quando corretamente empregado, o método é um meio que permite aos intérpretes alegar uma atitude puramente teórica de observador (Outhwaite, 1975). A atitude teórica ou o ato de contemplação científica à distância exige o estilo cognitivo de observador desinteressado (Schütz, 1962), o qual, é claro, não necessariamente contradiz o fato de que, para compreender os significados in-

tersubjetivos da ação humana, um dos requisitos metodológicos do investigador possa ser sua "participação" nas experiências de vida dos outros.

O interpretativismo geralmente segue duas dimensões do *Verstehen*, como esclareceu Schütz (1962, 1932/1967). O *Verstehen* é, em um primeiro nível, "o nome de um processo complexo pelo qual todos nós, em nosso cotidiano, interpretamos o significado de nossas próprias ações e das dos outros com os quais interagimos" (Bernstein, 1976, p. 139). Não obstante, o *Verstehen* é também "um método peculiar às ciências sociais" (Schütz, 1962, p. 57), um processo por meio do qual o cientista social procura compreender o processo primário. Consequentemente, o objetivo dos interpretativistas é reconstruir as autocompreensões dos atores engajados em determinadas ações. Agindo dessa forma, supõem que o investigador não possa alegar que os modos de os atores compreenderem sua experiência sejam irrelevantes para a compreensão científica social, já que os modos de eles compreenderem suas ações fazem parte dessa ação (Giddens, 1993; Outhwaite, 1975).

As epistemologias interpretativistas podem, de certo modo, ser retratadas como hermenêuticas, pois enfatizam a necessidade de entendermos a situação na qual as ações humanas fazem (ou adquirem) sentido, para que possamos afirmar uma compreensão da ação específica (Outhwaite, 1975). Essa visão aproveta a noção familiar do círculo da hermenêutica como método ou procedimento único para as ciências humanas: para entender uma parte (uma frase, um enunciado ou um ato específicos), o investigador deve entender o todo (o complexo de intenções, crenças e desejos ou o texto, o contexto institucional, a prática, a forma de vida, o jogo de linguagem, etc.) e vice-versa. A descrição muito citada do processo de compreensão etnográfica elaborada por Geertz (1976/1979) retrata essa concepção do círculo hermenêutico como

uma inclusão dialética continua entre o mais local do detalhe local e o mais global da estrutura global, de tal forma que ambos possam ser vistos simultaneamente (...). Sabando para frente e para trás entre o todo concebido através das partes que o realizam, e as partes concebidas através do todo que as motivam, buscamos transformá-las, por um tipo de movimento intelectual, em explicações recíprocas. (p. 239)

O modo como Garfinkel (1967) alega compreender como as pessoas entendem seus mundos é semelhante: "Não apenas o padrão subjacente original se em suas evidências documentárias individuais, como também as evidências documentárias individuais são por sua vez, interpretadas com base no "que se sabe" a respeito do padrão subjacente. Cada um serve para detalhar o outro" (p. 78).

Por fim, o interpretativismo supõe uma compreensão epistemológica da compreensão (*Verstehen*). Ou seja, considera a compreensão um processo intelectual pelo qual um conhecedor (o investigador na função de sujeito) adquire conhecimento a respeito de um objeto (o significado da ação humana). Por isso, a noção de um círculo hermenêutico de compreensão é, como explica Bernstein (1983),

volta para o "objeto" no sentido de que nos conduz aos textos, às instituições, às práticas ou às formas de vida que procuramos compreender (...). Não se faz nenhuma referência essencial ao intérprete, ao indivíduo que está envolvido no processo de compreensão e de questionamento, exceto à medida que este necessita do *insight*, da imaginação, da abertura e da paciência para adquirir essa arte — uma arte alcançada através da prática. (p. 135)⁹

Assim, nas tradições interpretativistas, o intérprete objetiva (fiso é, superversiva e contestada) o que deve ser interpretado. Nesse sentido, o intérprete continua não sendo afetado pelo processo interpretativo e mantendo uma postura externa a este.

Hermenêutica filosófica

Uma quarta, e radicalmente diferente, forma de representar a noção da compreensão interpretativa é encontrada na hermenêutica filosófica de Gadamer (1975, 1977, 1981, 1986) e de Taylor (1985a, 1985b, 1995), inspirada no trabalho de Heidegger.⁹ Vamos partir da premissa de que as filosofias interpretativistas, em geral, definem o papel do intérprete no modo do *do* exegeta, ou seja, um indivíduo engajado em uma análise crítica ou explicação de um texto (ou de alguma ação humana) empregando o método do círculo hermenêutico.¹⁰ Repetindo a idéia formulada por Bernstein, Kerdeman (1998, p. 251) explica que

a metodologia exegética joga os trechos de uma narrativa [ou de alguma ação social] e a integridade da narrativa como um todo, até as passagens estranhas sejam resolvidas ou justas. A autocompreensão de um intérprete não é afetada pela negociação da compreensão, e, ali, onde se presume que os intérpretes objetivos linguísticos sejam distintos, acredita-se a autocompreensão influencia tendenciosamente a distorção a interpretação bem-sucedida. (Gadamer, 1981, p. 98-101)

Tanto o observador fenomenológico quanto a análise linguística geralmente alegam ter esse papel de observador que não se envolve.¹¹ A compreensão que eles adquirem de alguma ação social particular (ou texto) é exclusivamente reprodutiva, devendo julgada com o pretexto de definir se esta é ou não uma representação válida, correta, exata daquela e de seu significado.

A hermenêutica filosófica desafia, de diversas maneiras esse retrato epistemológico (ou, em termos mais gerais, cartesianos) clássico da tarefa do intérprete e do tipo de compreensão que este "produz". Primeiramente a hermenêutica de Gadamer e Taylor imaginada em linhas gerais como um programa filosófico, rejeita o ponto de vista interpretativista segundo o qual "a hermenêutica é uma arte ou técnica de compreensão cuja finalidade é a construção de um fundamento metodológico para as ciências humanas" (Grondin, 1994, p. 109). A hermenêutica filosófica sustenta que a compreensão não é, em primeiro lugar, uma tarefa controlada por procedimentos ou por regras, mas, sim, justamente, uma condição do ser humano. A compreensão é a interpretação. Conforme explica Gadamer (1970), a compreensão não é "uma atividade isolada executada pelos seres humanos, mas uma estrutura básica de nossa experiência de vida. Estamos sempre tomando algo por algo. Esta é a determinação primordial de nossa orientação mundial, e não podemos reduzi-la a nada mais simples ou imediato" (p. 87).

Em segundo lugar, no ato de interpretar (ou tomar algo por algo), a tendenciosidade ou o preconceito sócio-historicamente herdados não são considerados uma característica ou um atributo do qual um intérprete deva esforçar-se para se livrar, ou o qual ele deva empenhar-se para controlar a fim de chegar

uma compreensão "clara". Acreditar que isso é possível é supor que as tradições e os preconceitos de orientadores que influenciam nossos esforços de compreender são por nós facilmente controláveis, podendo ser desconsiderados à vontade. Mas a hermenêutica filosófica sustenta a idéia de que a tradição não é algo externo, objetivo e pertencente ao passado — do qual podemos nos livrar e nos distanciar (Gadamer, 1975). Em vez disso, como explica Galla-Per (1992), a tradição é "uma força viva que penetra pela compreensão" (p. 87) e, "apesar do fato de que, às vezes, as tradições funcionam às nossas costas", elas já estão lá, à nossa frente, condicionando nossas interpretações" (p. 91). Além do mais, como compreendemos o mundo, a tentativa de nos como compreendermos o mundo, é comparável a termos do processo da tradição seria comparável a termos nos distar de nossa própria pele" (p. 87).

Logo, chegar a uma compreensão não é uma questão de deixar de lado, de escapar, de controlar ou de rastrear o ponto de vista, os preconceitos, as visões tendenciosas ou os preconceitos próprios do indivíduo. Pelo contrário: a compreensão requer o *engajamento* das tendenciosidades do indivíduo.¹² Como esclarece Gartison (1996), os preconceitos são justamente os tipos de prejudicamentos "necessários para que possamos abrir caminho, embora experimentalmente, no pensamento cotidiano, na conversação e na ação (...). A idéia não é nos livrarmos de todo o preconceito, mas examinarmos nossos preconceitos herdados historicamente e mantidos irreflexivamente e mudar aqueles que mutilam os esforços que fazemos para compreender os outros, e nós mesmos" (p. 434). O fato de "pertencermos" à tradição e de que a tradição, de certo modo, controla a interpretação não significa que meramente resabecemos as tendenciosidades da tradição em nossa interpretação. Ainda que as idéias preconcebidas, os preconceitos ou os prejudicamentos sugiram as concepções iniciais que um intérprete traz para a interpretação de um objeto ou de outra pessoa, o intérprete põe em risco esses preconceitos ao deparar-se com o que deve ser interpretado.

Em terceiro lugar, é somente em um encontro dialógico com o que não é compreendido, com o que é estranho, com o que exige de nós, que podemos nos abrir para articular e testar nossas idéias preconcebidas e nossos preconceitos (Bernstein, 1983). A

compreensão é participativa, conversacional e dialógica. Mantém sempre uma estreita ligação com a linguagem, sendo conquistada somente através de uma lógica de pergunta e resposta (Bernstein, 1983; Grondin, 1994; Taylor, 1991).¹³ Além disso, a compreensão é algo *produzido* nesse diálogo, e não algo *reproduzido* por um intérprete por meio de uma análise do diálogo que ele procura compreender. O *si* afetado buscado pelo indivíduo ao "entender" uma ação social ou um texto é temporal e progressivo, e sempre passa a existir na ocasião específica da compreensão (Aylesworth, 1991; Bernstein, 1983; Gadamer, 1975, p. 419).

Essa diferente concepção do significado representa uma ruptura radical com a idéia interpretativista de que a ação humana possui significado e de que esse significado pode ser, em princípio, determinado ou decidido pelo intérprete. A hermenêutica filosófica tem uma visão não-objetivista do significado: "O texto [ou ação humana] não é um objeto lá fora independente de suas interpretações e capaz de servir como um juiz da correção destas" (Connolly e Keutter, 1998, p. 17). Grondin (1994) observa que, "quanto à sua forma, a compreensão lembra menos o entendimento de um conteúdo, um significado ou noético, do que a participação em um diálogo" (p. 117).¹⁴ Em outras palavras, o significado é negociado mutuamente no ato da interpretação: não é simplesmente descoberto.

Nesse sentido, a hermenêutica filosófica opõe-se a um realismo ingênuo ou objetivismo no que diz respeito ao significado, e pode-se dizer que defende a conclusão de que nunca existe uma interpretação definitivamente correta. Esta é uma opinião mantida também por alguns construtivistas, ainda que a hermenêutica filosófica não considere que o significado seja necessariamente construído (ou seja, criado, montado), mas negociado (fiso é, uma questão de consenso). Bernstein (1983) resume a noção proposta por Gadamer do caráter progressivo, aberto, preventivo, da formação do significado:

Estamos sempre compreendendo e interpretando à luz de nossos prejudicamentos e preconceitos preventivos, os quais também vêm sofrendo mudanças no curso da história. É por isso que Gadamer nos diz que compreender é sempre compreender de uma maneira diferente. Mas isso não significa que nossos

interpretações sejam arbitrárias e deturpantes. Devemos sempre visar a uma compreensão correta do que dizem as "coisas em si mesmas" (os objetos de nossa interpretação). Porém, o que as "coisas em si mesmas" dizem será diferente à luz de nossos horizontes mutáveis e das diferentes perguntas que aprendemos a fazer. Uma análise desse tipo do caráter contínuo e aberto de toda compreensão e interpretação pode ser interpretada como deturpante apenas se admitirmos que um texto possa algum significado em si mesmo que possa ser isolado de nossos prejuílgamentos. (p. 139)

Por último, como foi sugerido acima, o tipo de compreensão resultante do encontro será sempre ao mesmo tempo, um tipo de "aplicação". Em outras palavras, no ato de compreender não existem duas etapas distintas — primeiro, a aquisição da compreensão; segundo, a aplicação dessa compreensão. Em vez disso, a compreensão é ela mesma um tipo de experiência prática "no" e "sobre" o mundo que, parcialmente, constitui os tipos de pessoas que somos no mundo. A compreensão é "vividá" ou existencial. Gadamer (1981) explica esse conceito da seguinte maneira:

Assim como a ação, a compreensão sempre será um risco e nunca dará lugar à simples aplicação de um conhecimento geral de regras para que as declarações ou os textos sejam compreendidos. Além do mais, onde obtém êxito, a compreensão significa um crescimento na consciência interior, a qual, como uma nova experiência, penetra na textura de nossa própria experiência mental. A compreensão é uma aventura e, como toda aventura, é perigosa (...). Porém (...) é capaz de constituir de uma maneira especial para ampliar nossas experiências humanas; nosso autoconhecimento e nosso horizonte, pois tudo o que a compreensão media é também mediado junto a nós mesmos (p. 109-110)

Um foco sobre a compreensão como um tipo de conhecimento político-moral que é, ao mesmo tempo, agregado e dedicado à escolha prática (estando, portanto, na "interessado"), e que se preocupa com esta, é um elemento central nas filosofias hermenêuticas que aproveitavam ao menos parte das idéias de Gadamer e Heidegger (Dunne, Gallagher, Smith e Taylor).¹⁵

A hermenêutica filosófica não é uma metodologia para "resolver problemas" de mal-entendidos, problemas relacionados ao significado concreto da linguagem. Gadamer (1975) enfatizou várias vezes que a tarefa da hermenêutica "não é desenvolver um procedimento de compreensão, mas esclarecer as condições nas quais ocorre a compreensão. Porém, essas não são condições da natureza de um "procedimento" ou de um método que o intérprete deva por mesmo aplicar no texto" (p. 263). A meta da hermenêutica filosófica é filosófica — ou seja, compreender o que está envolvido no processo da compreensão propriamente dita (Madison, 1991).

Origem: Parte 2

A hermenêutica filosófica e as filosofias construcionistas sociais (assim como as abordagens desconstrucionistas, da teoria crítica e algumas feministas e neopragmáticas) têm precedentes no amplo movimento de afastamento do relato empírico, lógico e do conhecimento.¹⁶ As filosofias do positivismo lógico e do empirismo lógico tinham como principal preocupação a reconstrução racional do conhecimento científico por meio da análise semântica e sintática de dois tipos de declarações científicas (as declarações que explicam, isto é, as teorias e as hipóteses, e as declarações que descrevem, ou seja, as observações). Nessa análise, as dimensões sociais, culturais e históricas da compreensão eram consideradas extracientíficas e, por isso, irrelevantes para qualquer relato epistemológico válido do que constitui o conhecimento científico genuíno e sua justificação. O empirismo lógico trabalhava a partir de uma concepção do conhecimento como representação correta de uma realidade independente, e seu interesse era (e) quase que exclusivamente voltado à questão do estabelecimento da validade das alegações de conhecimento científico.

Em seu ensaio *Overcoming epistemology*, Taylor (1987) afirma que o empirismo lógico (ou, de uma maneira mais geral, qualquer epistemologia fundacionalista) extrai sua força de um entrelaçamento de suposições sobre o significado, o conhecimento, a linguagem e o eu. Esta segue uma filosofia da linguagem que pode ser caracterizada, em termos gerais, como empírica e atomística no sentido de que ela

Amit: (a) que os significados das palavras ou das frases são explicados por suas relações com as coisas ou com os conjuntos de situações do mundo (em resumo, uma visão designativa da linguagem); (b) que a linguagem deve exibir uma estrutura lógica (sintaxe) que preserve as relações permissíveis entre os termos e as frases; e (c) que não devemos fundir ou confundir as funções descritivas ou avaliatórias da linguagem, para que não "permitamos que a linguagem que é realmente apenas a expressão de um design que está realmente apenas a expressão de um design, de estar descrevendo objetivamente o mundo" (Smith, 1997, p. 11-12).

A epistemologia amparada por essa filosofia da linguagem é a da descrição pictorial ou da representação conceitual de uma realidade externa. A linguagem e a razão são entendidas como instrumentos de controle na descoberta e na ordenação da realidade do mundo (Taylor, 1985a). Além disso, o locus da representação é o agente autônomo, desengajado, conhecedor, ou o que Bernstein (1983) caracteriza como o conhecedor cartesiano.¹⁷ Na verdade, há uma variação considerável nos modos como as teorias de investigação e as teorias de conhecimento aproveitaram esse encaadamento de uma teoria empírica da linguagem, uma teoria atomística do eu e uma epistemologia representacional. Todavia, grande parte da prática da ciência social contemporânea, ao menos implicitamente, continua sendo invadida pela idéia de que algum tipo de epistemologia da representação serve melhor para explicar o significado e o conhecimento (Shapiro, 1981; Taylor, 1995), embora poucos cientistas sociais dediquem-se a uma rudimentar teoria da correspondência da representação ou acitem ingenuamente a idéia de que a representação é minúscula.

Construcionismo social

As epistemologias construcionistas sociais têm por objetivo "superar" as epistemologias representacionalistas em diversos aspectos.¹⁸ Normalmente, começam empregando um construtivismo cotidiano, incontra-vergo, banal, que pode ser descrito da seguinte maneira: em um sentido quase imperceptível, somos todos construtivistas se acreditamos que a mente está ativa na construção do conhecimento. A maioria de nós concordaria que o saber não é pas-

sivo — não se resume a simplesmente imprimir dados sensoriais na mente — mas ativo, ou seja, a mente faz algo com essas impressões, no mínimo, forma abstrações ou conceitos. Nesse sentido, o construtivismo significa que os seres humanos não conseguem encontrar ou descobrir conhecimento tanto quanto o construímos ou elaboramos. Inventamos conceitos, modelos e esquemas para entender uma experiência, e testamos e modificamos continuamente essas construções à luz de uma nova experiência. Além do mais, há uma dimensão histórica e sociocultural inevitável para essa construção. Não construímos nossas interpretações isoladamente, mas contra um pano de fundo de compreensões, de práticas, de linguagem, etc., que temos em comum.

Na epistemologia contemporânea (Fay, 1996), esse senso comum do construtivismo é também chamado de *pragmatismo*. É a visão de que todas as alegações de conhecimento e a avaliação destas ocorrem dentro de um esquema conceitual através do qual o mundo é descrito e explicado. O perspectivismo opõe-se a uma epistemologia empírica e realista ingenua que acredita que possa haver algum tipo de entendimento direto, não-mediado, do mundo empírico, e que o conhecimento (ou seja, a mente) simplesmente reflete ou espelha o que "está lá fora".

As filosofias do construcionismo social também rejeitam essa visão realista ingenua da representação, rejeitam essa visão realista ingenua da representação, mas geralmente avançam muito mais na negação de todo e qualquer interesse em uma ontologia do real. Considere, por exemplo, o recente trabalho de Potter (1996) que explica o construcionismo na tradição da etnometodologia e da análise de conversas. Ele fundamenta seu ponto de vista em uma crítica de uma teoria representacional da linguagem e do conhecimento. Ele defende que "o mundo (...) forma-se de uma maneira ou de outra à medida que as pessoas o discutem, o escrevem e o contestam" (p. 38), embora ele acredite que o construcionismo social não seja, de forma alguma, uma doutrina ontológica, deixando de assumir, assim, qualquer posição em relação do de assumir, assim, qualquer posição em relação dos tipos de coisas que existem e a qual é o status destas. Sua primeira preocupação está em definir como um enunciado descritivo é produzido socialmente (ou seja, interativamente) para parecer estável, factual, neutro, independente do falante e um mero reflexo de algum aspecto do mundo. Por exemplo, Potter declara que, "assim como o dinheiro nos mercados internacionais, a verdade pode ser tratada

como uma *community* que é desenvolvida, pode sofrer flutuação, podendo ser fortalecida ou enfraquecida por diversos procedimentos de representação" (p. 5). Para Potter, a construção social interessa-se pelo modo como "funcionam" os enunciados, e esse funcionamento não é nem uma questão de análise cognitiva de como as versões mentais do mundo são construídas, nem uma questão de análise empírica do conteúdo semântico e da análise lógica das relações sintáticas das palavras e das frases. O modo como os enunciados funcionam é, em vez disso, uma questão de compreensão das práticas sociais e de análises das estratégias retóricas que estão em jogo em determinados tipos de discurso.¹⁹

Assim como Potter, Denzin (1997) sustenta que o discurso é a prática material que constitui a representação e a descrição. Em tom de aprovação, ele cita a alegação de Stuart Hall de que "não há como vincularmos as 'relações reais' de uma determinada sociedade fora das categorias culturais e ideológicas desta" (p. 245). Gergen (1985, 1994a, 1994b, 1995) é igualmente cético quanto ao "real". Ele alega que o construcionismo social é mudo ou agnóstico em questões que envolvam ontologia: o construcionismo social nem afirma nem nega o "mundo lá fora". Para Gergen (1994a), o construcionismo é nada mais nada menos que uma "forma de inelutabilidade — um conjunto de proposições, de argumentos, de metáforas e assim por diante — esperando de portas abertas" (p. 78). Gergen aprova uma teoria relacional do significado social — "é o intercâmbio humano que confere à linguagem sua capacidade de significar, e este deve manter-se como locus crítico de preocupação" (1994a, p. 263-264) — e alega que o construcionismo social simplesmente é um convite para que o indivíduo brinque com as possibilidades e as práticas que ganham coerência por intermédio de várias formas de relações.

Todas essas visões discordam daquela que pode ser chamada de *realismo do significado* — segundo a qual os significados são entidades fixas que podem ser descobertas e cuja existência independe do intérprete. Nesse aspecto, essas opiniões construcionistas sociais compartilhavam com a hermenêutica filosófica a crítica geral do significado enquanto objeto, revelando uma afinidade com a noção do nascimento do significado. Essas duas filosofias aprovam uma teoria expressivista-construtivista da linguagem, segundo a

qual a linguagem é em linhas gerais entendida, ou seja, uma gama de atividades nas quais expressões imaginamos um certo modo de estarmos no mundo. A linguagem nem é vista, primeiramente, como ferramenta para a aquisição de conhecimento do mundo enquanto processo objetivo, nem "um instrumento por meio do qual ordenamos as coisas em nosso mundo, mas como o que nos permite termos o mundo que temos. A linguagem possibilita a revelação do mundo humano" (Taylor, 1995, p. 19). Assim, aqueles que defendem o construcionismo social e a hermenêutica filosófica podem concordar com a afirmação de que estamos auto-interpretando, e de que a linguagem constitui esse ser (Gadamer e Heidegger).

No entanto, a similaridade termina nesse ponto. Embora seja "construcionista" em sua negação de uma teoria objetivista do significado, a hermenêutica filosófica confia no potencial da linguagem (conversa, diálogo) para revelar o significado e a verdade (Gallagher, 1992; Smith, 1997). Tanto para Gadamer quanto para Taylor, há uma "verdade em relação" da interpretação, porém esta é imaginada como a revelação que transparece nas verdadeiras práticas interpretativas, "e não como uma relação de correspondência entre um objeto e algum meio de termo de representação", como imaginou-se na epistemologia tradicional (Smith, 1997, p. 22). Em um evidente contraste com as opiniões de Gadamer e Taylor, muitos relatos construcionistas (porém, não todos) sustentam que não existe nenhuma verdade em relação à questão da interpretação.

O construcionismo "fraco" e o "forte"

No construcionismo social, geralmente se supõe que o conhecimento não é desinteressado, apolítico e exclusivo de aspectos afetivos e incorporados na experiência humana, mas que é, de certa forma, ideológico, político e permeado por valores (Rouse, 1996). Essa suposição pode ser testada tanto pelas interpretações fracas quanto pelas fortes. Uma interpretação fraca ou moderada do papel desempenhado pelos fatores sociais no que compõe a interpretação legítima, garantida ou fiel, pode bem servir para reafirmar as definições de noções tais como o conhecimento, a justificacão, a objetividade e a evidência da forma

como são desenvolvidas dentro do nexo representacional-empírico-fundacionalista. Mas a perspectiva tentará reformular essas noções em um esquema epistemológico diferente e, desse modo, apresentar alguma forma de distinguir as melhores e as piores interpretações. Uma interpretação forte, ou raial, do papel desempenhado pelos fatores sociais não que constitui o conhecimento legítimo resulta em uma postura mais radicalmente cética e até mesmo nihilista.

O construcionismo "fraco": uma ilustração

Longino (1990, 1993a,b, 1996) fornece uma versão moderada do construcionismo social, desenvolvida no contexto da filosofia feminista da ciência. Seu objetivo é desenvolver "uma teoria da investigação que revele a dimensão ideológica da construção do conhecimento ao mesmo tempo em que ofereça critérios para a avaliação comparativa das teorias científicas e dos programas de pesquisa" (1993a, p. 257).

Longino afirma que muitas críticas feministas da ciência, incluindo as epistemologias do ponto de vista e as perspectivas psicodinâmicas, têm fração em criticar a epistemologia tradicional por concentrar-se exclusivamente na lógica da justificacão das alegações científicas enquanto ignora matodos de descoberta ou tendências heurísticas. Ela traz exemplos de como a heurística (p. ex., o androcentrismo, o sexismo e a ideologia de gênero) "limitam as hipóteses que estão em jogo em áreas específicas de investigação", e como diferentes heurísticas colocam diferentes hipóteses em jogo (1993b, p. 102). Apesar do sucesso dessas críticas do empirismo até o ponto em que elas auxiliam a "redescobrir o processo de aquisição do conhecimento" (ao introduzir diferentes heurísticas), essas epistemologias feministas recusam-se a oferecer um relato adequado de como devemos decidir ou justificar decisões entre alegações de conhecimento aparentemente conflitantes. Em resumo, Longino afirma que muitas epistemologias feministas são adequadas em termos descritivos, porém normativamente (ou prescritivamente) inadequadas.

A solução apresentada por Longino (1993a) ao problema da união entre o descritivo e o normativo é o que ela denomina "empirismo contextual". Ela de-

fende um empirismo modesto — um empirismo no qual o mundo real restringe nossa construção do conhecimento — ao afirmar que os dados experimentais ou observacionais são as bases menos facilmente rejeitadas de hipóteses e de validação da teoria. Ao mesmo tempo, argumenta que os métodos empregados para gerar, analisar e organizar dados e para relacionar a evidência às hipóteses não estão sob o controle de um sujeito, de um conhecedor autônomo, desimpedido, desincorporado ou de um agente epistemico ideal. Essas questões são, ao contrário, "contextuais", no sentido de que são compostas por um contexto de suposições básicas determinadas intersubjetivamente e que constituem "os meios pelos quais os valores sociais e a ideologia são expressos na investigação e passam a ser sutilmente inscritos nas teorias, nas hipóteses e nos modelos que definem os programas de pesquisa" (1993a, p. 263).

Conseqüentemente, essas suposições básicas devem ser submetidas à crítica conceitual e comprobatória, a qual não é possível contanto que nos atenhamos à visão de que o conhecimento é uma produção de um processo cognitivo individual. Porém, de acordo com Longino (1993b), se considerarmos as práticas da investigação e da produção do conhecimento como *sociais* e aceitarmos a tese de que a objetividade é uma função das interações sociais, então podemos passar a explorar uma forma de criticar com eficácia as suposições básicas. Mais adiante, Longino explica que "a crítica eficaz às suposições básicas exige a presença e a expressão de pontos de vista alternativos (...) [a qual] nos permite visualizar como os valores e os interesses sociais podem passar a ser cultivados em programas de pesquisa de outro modo aceitáveis" (p. 112). Ela oferece um conjunto de critérios necessários para que uma determinada comunidade científica "alcance a dimensão transformativa do discurso crítico" que inclui caminhos/fóruns reconhecidos para a crítica; resposta da comunidade à crítica, e não simplesmente a tolerância a esta; padrões comuns de avaliação; e igualdade de autoridade intelectual (p. 112).

Longino defende uma epistemologia social na qual as questões ideológicas e de valor ligadas às práticas socioculturais estejam entrelaçadas às questões empíricas na investigação científica.²⁰ Ela parece levar a um meio-termo ao reconhecer que o conhecimento científico é, em parte, o produto de processos

de negociação social sem afirmar que esse conhecimento é apenas uma questão de negociação social. E, ao aprovar a objetividade e ao defender com veemência os aspectos normativos de uma teoria da investigação, ela evita claramente a visão relativista de que qualquer interpretação é adequada. Por fim, como é uma característica de muitas epistemologias feministas, Longino tanto sugere quanto baseia-se em uma ontologia do saber que se situa concretamente e que é mais interativa, relacional e dialógica do que representacional (Rouse, 1996).

O construcionismo "forte"

Um dos caminhos para se desenvolver essa postura é o seguinte: tomando por base a noção dos jogos de linguagem de Wittgenstein (como esmiuçou Winch, 1958), alguns construcionistas sociais radicais partem da premissa de que a linguagem está implantada em práticas sociais ou formas de vida.²¹ Além disso, as regras que controlam uma forma de vida acabam circunscrevendo-a e bloqueando-a para os outros. Portanto, somente é possível descrever e determinar o significado de uma ação dentro de uma determinada forma de vida e com referência a esta (Giddens, 1993). Os padrões para avaliar as crenças racionalmente dependem totalmente dos jogos de linguagem ou das formas de vida nas quais essas crenças se originam. Logo, os significados de diferentes jogos de linguagem ou de diferentes formas de vida são incomensuráveis. Quando essa visão associa-se a uma insistência em relação à diferença conceitual radical, como geralmente ocorre em muitas epistemologias do ponto de vista, ela conduz rapidamente ao relativismo epistemológico. Como explica Fay (1996), no relativismo epistemológico, "não se admitem julgamentos através do cruzamento de esquemas, [pois] o conteúdo, o significado, a verdade, a correção e a razoabilidade das crenças, das alegações, das experiências ou das ações cognitivas, éticas ou estéticas só podem ser determinados a partir de um esquema conceitual específico" (p. 77).²²

Curiosamente, construcionistas sociais radicais como Gergen e Denzin aparentemente aprovam essa ideia da incomensurabilidade dos jogos de linguagem ou das formas de vida ainda que ao mesmo tempo afirmem que a filosofia construcionista social de certa forma conduz a uma melhoria da condição hu-

mana. Gergen (1994a) afirma que o conhecimento o produto dos processos sociais e que todas as declarações da verdade, do racional e do bem são produtos de diversas comunidades particulares de intérpretes, devendo, por isso, ser considerados desconfiáveis. No entanto, ele associa sua filosofia construcionista social a uma agenda de democratização, de possibilidade e de reconstrução. Admitindo, Gergen examina o construcionismo social como um meio de ampliar e de democratizar o diálogo respeito das práticas humanas e de submeter tais práticas a um processo contínuo de reflexão.

Da mesma maneira, em sua defesa a uma etnografia interpretativa pós-modernista, Denzin (1997) é inflexível em rejeitar o que ele chama de epistemologia realista — uma epistemologia que "afirma que é possível produzir representações exatas do mundo e [que] tais representações trazem fielmente os mundos da experiência real" (p. 265). Ele defende as epistemologias do ponto de vista que estudam o mundo da experiência partindo do ponto de vista do indivíduo situado histórica e culturalmente. Porém, no mesmo tempo, apóia uma prática etnográfica indicada para a redação de narrativas morais e alegóricas que não sejam meros registros da experiência humana que se propoñham simplesmente a celebrar as diferenças culturais ou a despertar nossa consciência para outras culturas. Na opinião de Denzin, essas narrativas morais são um método de capacitação para os leitores, além de um meio de estes descobrirem verdades morais sobre si mesmos.

Em cada uma dessas duas visões construcionistas fortes, evidencia-se um paradoxo semelhante. Sobre Gergen, poderíamos perguntar: afastando-se qualquer critério para decidir através de diversos esquemas, qual é a melhor prática (a mais justa, mais democrática, e assim por diante), e caso não existam nenhum ganho ou perda epistêmica em decorrência dessa comparação, por que deveríamos nos preocupar em participar da conversação?²³ E, quanto a Denzin, poderemos indagar — a criação das narrativas morais não presumiria a existência de uma verdade (moral) para a questão da interpretação que surge a partir da comparação da experiência situada histórica e culturalmente? Uma mudança dessas não exprime a necessidade de alguns critérios pelos quais esclareçamos e justifiquemos verdades morais genuínas, distinguindo-as, dessa forma, da mera ilusão ou da crença?

Resumo: questões permanentes

O movimento de investigação qualitativa baseada em uma profunda preocupação com a compreensão do que os outros seres humanos estão fazendo ou dizendo. As filosofias do Interpretativismo, da hermenêutica filosófica e do construcionismo social oferecem diferentes maneiras de lidar com essa preocupação. Todavia, diversas questões perduráveis são importantes para essas três filosofias, e todo o investigador qualitativo deve resignar-se a tais questões empregando os recursos dessas (e de outras) filosofias. Três das principais questões são: (a) como definir o verdadeiro significado da "compreensão" e como justificar as alegações do "compreender"; (b) como formular o projeto interpretativo, concebido em linhas gerais; e (c) como prever e ocupar o espaço ético no qual os pesquisadores e os pesquisados (sujeitos, informantes, entrevistados, participantes, co-pesquisadores) relacionam-se entre si na ocasião ou no evento sociotemporal que é a "pesquisa", e, conseqüentemente, como determinar o papel, o status, a responsabilidade e as obrigações do pesquisador na sociedade que ele pesquisa e para com esta. Obviamente, existe um elo entre essas questões cognitivas, sociais e morais, porém a distinção que faço delas aqui tem finalidades analíticas.

Compreender e justificar a compreensão²⁴

Todos os investigadores qualitativos que passam pela virada interpretativa (Hiley et al., 1991; Rabinow e Sullivan, 1979) possuem uma série de compromissos em comum.²⁵ Apresentam uma postura extremamente crítica em relação ao cientifismo e rejeitam uma antropologia de um eu desengajado, controlador, instrumental (Smith, 1997; Taylor, 1995). Eles afirmam que as exigências cognitivas envolvidas na compreensão dos outros não podem ser satisfetidas pelo emprego de suposições epistemológicas fundacionalistas características do empirismo lógico (ex., neutralidade da observação, "determinação" primordial da experiência, independência dos dados empíricos em relação aos esquemas teóricos). O interpretativismo, todas as variedades do construcionismo social (incluindo o perspectivismo nichilista-no, o neopragmatismo e o desconstrucionismo) e a

hermenêutica filosófica gadameriana, todos "insistem em rejeitar a simples ideia de qualquer realidade fundacionalista, de livre pensamento e permanentemente fixa que pudesse ser compreendida ou mesmo sensatamente imaginada sem a mediação da estrutura humana" (Shusterman, 1991, p. 103), ao menos no domínio dos estudos humanos. Expresso de uma forma um tanto diferente, o conhecimento a respeito do que os outros estão fazendo e dizendo sempre depende de alguma base ou de algum contexto de outros significados, crenças, valores, práticas, e assim por diante. Por isso, para praticamente todas as filosofias pós-empíricas das ciências humanas, a compreensão é um mergulho profundo na interpretação. Porém, as exigências cognitivas da compreensão nas metodologias qualitativas não se esgotam nessa alegação da inevitabilidade da interpretação. Para que compreendamos, faz-se necessário detalhar as conseqüências dessa mudança interpretativa.²⁶ Em linhas gerais, as conseqüências que caracterizam o debate contemporâneo formam dois grupos distintos.

O holismo forte

Existem, por um lado, seguidores do holismo forte que defendem a ideia de que, a partir do fato de que sempre *extragemos* (damos um sentido, conectamos) tudo por meio da interpretação, devemos concluir que, na verdade, tudo é *constituído* pela interpretação. Partindo do fato de que o conhecimento é perspectivado e contextual, eles chegam à forte e cética conclusão de que é impossível distinguir uma determinada interpretação como mais correta, melhor ou pior do que outra.

Nessa conjuntura, é irrelevante justificar uma interpretação do que os outros estão fazendo ou dizendo. Determinar como ou por que a justificação é irrelevante depende do tipo específico de holismo forte em questão. A justificação pode ser irrelevante porque as interpretações são sempre vistas como "nossas" interpretações, sendo, portanto, etnocêntricas (Floy, 1991). A justificação pode não ser importante, pois acredita-se que as interpretações sejam sempre nada mais que uma expressão da subjetividade pessoal ou política. Ou ainda, a justificação pode ser uma questão insignificante, pois presume-se que uma interpretação nunca ultrapasse a si mesma; não diz respeito à justificação, à revelação ou ao esclare-

cimento do significado, mas é "textualista", envolvida em um jogo mais abrangente denominado o jogo dos significados.²⁷ Um grande volume de textos contemporâneos sobre a investigação qualitativa (p. ex., Clough, 1998; Denzin, 1994, 1997; Lather, 1993; Richardson, 1997), influenciado pela etnografia pós-moderna e por outras correntes intelectuais afins, mantêm aparentemente um compromisso com alguma versão do holismo forte. Da mesma forma, os construcionistas sociais radicais engajados nos estudos sociais da ciência — Latour, Woolgar, Knorr-Cetina, Barnes e Bloor — desenvolvem teses holísticas fortes sobre o conhecimento científico.

A questão da avaliação e da escolha entre interpretações concorrentes (diferentes, contraditórias, e assim por diante) vem levantar dúvidas quanto à consistência do comportamento racional. O que significa uma escolha racional entre interpretações alternativas? Uma suposição muito comum do holismo forte ou cético é a de que "se não podemos propor critérios universais fixos para avaliar a plausibilidade das interpretações concorrentes, isso significa que não possuímos base *racional* para distinguir entre as interpretações melhores e as piores, as mais plausíveis e as menos plausíveis; quer sejam estas interpretações de textos, de ações ou de épocas históricas" (Bernstein, 1986, p. 358). Diante da impossibilidade dos critérios *fundamentalistas*, os seguidores do holismo forte normalmente chegam a uma dentre várias conclusões: (a) afirmam que a própria idéia de ser racional requer desconstrução; (b) apóiam um pluralismo não-cético de opiniões (ou seja, "realidades múltiplas", diversas interpretações igualmente aceitáveis, etc.) que não exigem nenhuma avaliação comparativa; ou (c) alegam que os critérios retóricos — se uma interpretação convidada, persuasiva, compelente, evoca ou encanta — são os únicos critérios adequados para avaliar se uma interpretação é melhor do que a outra.²⁸

O holismo fraco

O holismo fraco ou não-cético defende a idéia de que não é nem necessário e nem desejável chegar-se a conclusões tão relativistas, suspensas (ou pluriplistas) a partir do fato de que o conhecimento dos outros sempre depende de uma base de compreensão. Os adeptos do holismo fraco alegam que a base (a "mediação" de toda a compreensão) "não é forte o

suficiente para servir de limite fixo ou para limitar a decisão normativa entre as interpretações baseadas em evidência. Na realidade, esse tipo de ligação sempre será comparativa, falibilista e passível de revisão, no sentido de que uma interpretação da melhor poderia surgir abrangendo os pontos fortes e superando os pontos fracos de interpretações anteriores" (Bohman, 1991a, p. 146).

O holismo fraco procura explicar e analisar a base racional que sirva para decidir se uma interpretação é "válida" ou justificada. Há, porém, uma variedade de formas através das quais tenta-se a justificção. Por exemplo, Bohman (1991b), Fay (1996) e certo ponto Longino, conforme se explicou anteriormente, parecem manter um compromisso com a idéia de que a justificção de uma interpretação é sujeita a normas epistêmicas de coerência interna, como a correção com base em restrições empíricas. Outros seguidores do holismo fraco tentam redimir a racionalidade com base no raciocínio prático ou seja, em como "podemos realizar julgamentos comparativos, e de fato o fazemos, e buscamos ampará-los com argumentos e com o apelo por boas razões" (Bernstein, 1986, p. 358). Por exemplo, "humanismo pragmático não-fundamentalista" Bernstein (1983, 1986, 1991) (que ele também descreve ser um tema comum em Rorty, Habermas, Gadamer) serve para ilustrar um caso de holismo fraco baseado em temas da práxis, da prática, do discurso da verdade prática. Gadamer (1975) defende a idéia de que, embora o ato da compreensão não possa ser exibido como uma análise determinada de um objeto que produz uma interpretação final, completa e definitiva, ainda assim a compreensão possui um dimensão normativa que se manifesta no fato de que a compreensão é um tipo de conhecimento prático moral. Ao explicar a escolha entre interpretações concorrentes, Taylor (1983a, 1989) nega a existência de qualquer apelo à evidência empírica, ou de qualquer critério fixo capaz de determinar *decisivamente* a correção de uma interpretação. No entanto, ele descreve um argumento a favor da superioridade comparativa de interpretações baseadas em uma forma particular de explicar o fato de sermos seres humanos para os quais as coisas têm importância. Para Taylor, o que vale como melhor interpretação entende-se como o movimento justificativo de uma interpretação para outra.²⁹

Situando o projeto interpretativo

Entre os investigadores qualitativos, há pouco consenso em relação às metas ou às finalidades científicas e sociais de seu projeto interpretativo comum. Muitos investigadores qualitativos situam o projeto interpretativo dentro de uma agenda emancipatória e transformadora. Alguns neopragmáticos, teóricos críticos e algumas feministas têm um compromisso com a tarefa da interpretação para fins de criticar e de desmantelar práticas sociais e educacionais injustas e não-democráticas e transformá-las (Howe, 1996).

Outros neopragmáticos e alguns defensores da hermenêutica filosófica compartilham dessa crença humanista geral no poder da reflexão crítica para melhorar nossa sorte, mas estabelecem uma ligação menos direta do projeto interpretativo com a transformação política e mais próxima do diálogo, da conversação e da educação entendidas como um intercâmbio interpretativo que é auto-transformativo. Eles vêem a compreensão resultante da interpretação como algo que estava a nossa disposição, com o qual podemos fazer algo "aplicando-o" subsequentemente, e mais como a participação no significado, em uma tradição e, finalmente, em um diálogo (Grundin, 1994). Ao seu entender, a emancipação crítica — a libertação (ou a fuga) das estruturas reprodutivas, hegemônicas e autoritárias — nunca ocorre completamente. A reflexão crítica sempre caracteriza-se pela autonomia e pela autoridade. Como explica Gallagher (1992), essa forma de conceber o projeto interpretativo não nega a possibilidade da emancipação e da subsequente transformação, mas apenas a possibilidade da emancipação absoluta: "A emancipação é um processo contínuo dentro da existência educacional, e não o resultado final da reflexão crítica" (p. 272).

Muitos pós-modernistas desconfiavam muito tanto da formulação emancipatória do projeto interpretativo como da conversacional. Em vez disso, eles optam pela interpretação como um tipo de jogo esportivo ou um ato incessante de definir que vem elucidar os múltiplos significados de tais noções como eu, a identidade, a objetividade, a subjetividade, a presença, a verdade e o ser.

Esses diferentes modos de formular o projeto interpretativo revelam que, ao menos internamente, a investigação qualitativa é um movimento amplamente controverso. Trata-se de uma livre coalizão de

investigadores que aparentemente encontram-se unidos apenas em sua oposição geral ao que anteriormente era denominado de o nexo fundamentalista-empírico-representacionalista de crenças.

Considerações éticas e políticas

A investigação social é uma prática, e não simplesmente um modo de saber. Compreender o que os outros estão fazendo ou dizendo e dar forma pública a esse conhecimento envolve compromissos morais e políticos. As questões morais nascem do fato de que uma teoria de conhecimento é amparada por uma determinada visão da atividade humana. Por exemplo, Taylor, Dunne e outros afirmam que o nexo fundamentalista-empírico-representacionalista baseia-se em uma postura de desengajamento e de objetificação: O sujeito (conhecido) supervisiona e controla o objeto da compreensão. Além disso, a dimensão política da prática da investigação social alia-se ao crescimento do que Bauman (1992) descreve como a política da razão legislativa ("trial para a ascensão do Estado moderno. Por isso, a prática da pesquisa social (incluindo a investigação qualitativa, porém não se limitando a esta) não está imune aos efeitos das forças centrais da cultura da modernidade — tecnologização, institucionalização, burocratização e profissionalização.³⁰

Grande volume de críticas atuais ao realismo etnográfico, ou ao que de uma maneira mais geral é definido como crise da representação na etnografia, dirige-se às exigências morais e políticas das práticas da pesquisa social, e não somente (ou nem mesmo) a suas demandas cognitivas. O que está em jogo é o modo como solucionar a questão fundamental — como eu deveria ser em relação a essas pessoas que estou estudando? Existem pelo menos duas respostas nitidamente distintas para essa pergunta. Firmemente de acordo com a tradição interpretativista do desengajamento, Prus (1996) defende o que alguns pesquisadores qualitativos talvez criticassem como uma visão convencional, modernista e perigosa do investigador como um indivíduo que "tenta minimizar a intromissão do pesquisador no campo e no texto que é produzido ao final (...) uma imagem de um pesquisador que mais lembra a de um carnalão (...) o qual ajusta-se à situação, causando o mínimo transtorno, e cujo trabalho permite que os mundos de vida do outro venham à tona da forma mais completa e

zar as atuais expressões da investigação qualitativa. (Além do mais, os tópicos aqui discutidos vão muito além de qualquer conceito de estudos qualitativos, em direção a uma preocupação com toda a categoria social da atualidade). Essa tendência de categorizar e de rotular desta ou daquela maneira perspectivas teóricas complicadas parece ser uma tendência exclusivamente americana.³² Esse tipo de rotulagem é perigoso, pois faz com que fiquemos cegos frente a questões permanentes, preocupações comuns e pontos de tensão que penetram no cenário do movimento, questões as quais cada investigador deve resignar-se ao desenvolver uma identidade como investigador social. Ao lutar contra as formas pelas quais essas filosofias estruturam *a priori* nossos esforços para compreender o que significa "realizar" a investigação qualitativa, deparamo-nos não com a escolha do rótulo que nos é mais adequado — interpretativista, construtivista, hermenêutica, ou algo mais —, mas, sim, com as alternativas que temos para escollhermos como será nossa vida de investigador social.

Patricia Cantal

NOTAS

1. Não há dúvidas de que, muitas décadas antes, antropólogos e sociólogos que realizam trabalhos de campo já faziam "investigação qualitativa". Porém, nos anos de 1970, os métodos para a geração e para a interpretação dos dados qualitativos ganharam uma certa aceitação em diversos outros campos das ciências humanas. Não cabe aqui desenvolver esse relato histórico, mas parece razoável observar a convergência de diversas conquistas nas disciplinas na década de 1970, oferecendo, assim, um terreno fértil para que se recuperasse o interesse nas metodologias de trabalho de campo. Entre essas conquistas estão a crítica do teste e da experimentação de hipóteses estatísticas e o crescente interesse nos métodos "naturalistas", que desportava na psicologia, o surgimento da psicologia humanista, a renovada atenção dedicada por alguns sociólogos para explicar os métodos de trabalho de campo, a crítica do funcionalismo estrutural e o desenvolvimento concomitante da antropologia interpretativista, além do despertar cada vez maior da consciência fora da comunidade de filósofos da ciência das críticas da visão geralmente aceita.
2. Não foi por coincidência que o movimento nos Estados Unidos começou a prosperar à medida que um número cada vez maior de ataques diretos dos filósofos europeus ao cientificismo (Cooper, 1996) tornou-

se disponível na língua inglesa. Por exemplo, a metáfora vez que um livro inteiro em inglês sobre *Verstehen* foi em 1975 (Outhwaite, 1975); *Der Sinn Aufbau der sozialen Welt (A fenomenologia do mundo de Schutz)*, o qual foi originalmente publicado em maio em 1932, apareceu traduzido para o inglês em 1967; o monografia de Habermas *Zur Logik der dialektischen Methoden (Da lógica das métodos dialéticos)* de Schutz, o qual foi originalmente publicado em alemão em 1967, demorou 1988 para aparecer em inglês; e assim por diante. É uma pena que alguns pesquisadores estejam recentemente inclinados à investigação qualitativa simplesmente fato de não quererem lidar com números. Há dois aspectos críticos nessa atitude. Em primeiro lugar, baseia-se em um raciocínio equivocado — há nada inerente às epistemologias da investigação qualitativa que proíba o uso de números como dados. Em segundo lugar, uma postura dessas pode levar-se na ilusão de que a assim denominada investigação qualitativa seja, de certa forma, "mais fácil" que a chamada investigação quantitativa. Porém, difícil imaginar quais critérios podem ser empregados para determinar que o nível de esforço e de planejamento necessários na redação de notas de campo, na condução e na transcrição de entrevistas, na interpretação de diferentes dados qualitativos e etc., seja de certa forma, mais baixo (ou mais alto, no que diz respeito a esse assunto) do que aquele necessário para o projeto e a execução de um teste cuidadoso e significativo de uma hipótese estatística. Essas tarefas investigativas simplesmente exigem diferentes tipos de consciência, de conhecimento e de habilidades. Essas filosofias não são, de maneira nenhuma, as únicas a atraírem a atenção dos investigadores qualitativos. Grande parte do trabalho "qualitativo" continua em uma filosofia pós-empírica da ciência. Ou seja, sua metodologia leva a sério as implicações da deminuição incompleta da teoria através dos dados, carga teórica da observação, a falibilidade de toda alegação ao saber, e assim por diante, sem inclinar-se para a crítica dos filósofos continentalistas sobre a razão instrumental e o cientificismo, as preocupações heideggerianas acerca do "ser", o desconhecimento (quer seja o de Gadamer ou o de Derrida), as críticas feministas da objetividade e etc. As filosofias de filósofos feministas da objetividade e etc. As filosofias discutidas em outros pontos deste manual. Alguns alegam que a fenomenologia seja uma epistemologia fundadora da investigação qualitativa, mas é praticamente impossível discutir em termos gerais a riqueza, para a investigação qualitativa, dessa filosofia complexa, multifacetada, sem reduzir a noção da fenomenologia a uma caricatura. A fenomenologia é

não algo muito mais complicado do que uma noção romantizada que enxerga o mundo do mundo do mundo "como ele realmente é". Além do mais, as formulações elementares que encontramos nos livros sobre métodos introdutórios (p. ex., "Pesquisadores do modo fenomenológico tentam compreender o significado dos eventos e das interações para as pessoas simples em determinadas situações"; Bogdan e Biklen, 1992, p. 34) são enganosas, pois tais definições encobrem a diferença crucial para as epistemologias da investigação qualitativa, isto é, a definição da *significância*. A complexidade da influência da fenomenologia sobre a investigação qualitativa torna-se evidente quando consideramos que a fenomenologia de Heidegger, por exemplo, figura com destaque, porém de modos bastante distintos, tanto na hermenêutica filosófica quanto nas abordagens desconstrucionistas; a fenomenologia de Husserl influenciou consideravelmente o trabalho de Alfred Schutz, o qual, por sua vez, serviu como fonte de idéias para etnometodólogos e para outros sociólogos. Gubrium e Holstein mencionam questões presentes na tradição da sociologia fenomenológica no Capítulo 7 do Volume 2.

5. No entanto, essa questão parece representar uma preocupação maior entre os defensores das abordagens interpretativistas/hermenêuticas para a ciência social do que entre este grupo e os empiristas lógicos (Hiley, Bohman e Shusterman, 1991). Para exemplos, veja a troca de idéias entre Gertz e Taylor sobre essa questão em Tully (1994); ver também Rovine (1991). Dilthey (1958) enfatizou a importância do resgate do elemento psicológico (*Wahrheitsbeweis*) da experiência do outro. Weber (1949) detendeu uma noção similar do *Verstehen* como uma "compreensão racional da motivação" (p. 95). Em seus últimos escritos, Dilthey deixou de enfatizar a noção da identificação empírica, falando mais da interpretação hermenêutica dos dados culturais.

7. Para ver acesso a visões gerais dessas distinções nos tipos de hermenêuticas ver Blichner (1980) e Callagher (1992).

8. Bernstein (1983) acrescenta que "não existe nenhum método determinado para a aquisição ou para a continuidade dessa arte [da compreensão] no sentido de regras explícitas que devam ser seguidas" (p. 133). Contudo, dentro da tradição interpretativista, o *status epistêmico* das regras, dos procedimentos ou dos métodos é controverso. O trabalho de Gertz, Wölckel e Saxe, em minha opinião, exemplifica uma interpretação mais artística de como se chegar à compreensão. Já o trabalho de Hammett, Goffman, Lofland e Lofland, Miles e Huberman, Prus, Silverman e Strauss e Corbin, por outro lado, vem ilustrar uma abordagem científica mais social para o método de

compreensão. Esses estudiosos enfatizam formas de gerar e de interpretar o "compreensão" que não têm importância à validade e à relevância tanto do problema quanto das descobertas. Suas metodologias preocupam-se com a formulação de perguntas a respeito do tipo, da frequência, da magnitude, da estrutura, dos processos, das causas, das consequências e dos significados de fenômenos sociopolíticos e com o desenvolvimento de soluções defensíveis para esses problemas. As soluções normalmente assumem a forma de teoria substantiva ou de médio alcance que explica ou justifica os fenômenos. No entanto, uma "certa forma" de compreender o significado do método na aquisição da compreensão é oferecida por Garfinkel e por outros etnometodólogos que alegam que tanto os autores quanto os observadores (ou seja, os cientistas sociais) devem ser tratados como "membros" que produzem e controlam (ou seja, realizam) a atividade social da vida cotidiana organizada. Assim, os métodos sociológicos, por exemplo, não são nada mais nada menos do que uma evidência do raciocínio sociológico prático dos sociólogos.

9. Concentro-me aqui quase que exclusivamente sobre a hermenêutica filosófica ou ontológica, pois os contornos tanto da hermenêutica crítica quanto da hermenêutica radical são discutidos em outros pontos desta série.

10. Utilizo alternadamente aqui o termo e a ação humana, seguindo o argumento de Ricoeur (1967) a favor da relação análoga destes na interpretação hermenêutica. No entanto, é preciso enfatizar que aqui a figura do *observador que não se envolve* não quer dizer que o interpretativista observe literalmente a uma distância ou por trás de algum espelho unidirecional. O que esse termo significa é uma relação epistemológica entre o sujeito (intérprete) e o objeto da interpretação (texto, ação humana) na qual o intérprete não é afetado pelo ato de interpretação (sendo, nesse sentido, externo a este). O que está em questão aqui é a atitude teórica observada acima: a idéia de que o conhecedor não está (ou não deve estar), de certa forma, preso ao domínio do objeto que ele busca compreender. Os interesses pelo controle ou pelo rastreamento da tendência, pelo inventário das subjetividades, pela manutenção de um registro reflexivo, pelo interrogatório de partes e assim por diante (procedimentos familiares na literatura metodológica qualitativa) estão todos relacionados a essa tentativa de manter a atitude teórica.

12. Poderemos dizer, sem rodeios, que essa noção de engajamento envolve mais do que uma confissão da positividade ou simplesmente de inventar "onde situar-se" o indivíduo, relativa ao que está sendo interpretado. O engajamento significa articular a pos-

tura do indivíduo e reconhecer a experiência limiar contínua de viver entre a familiaridade e a estranheza (Kendaman, 1998).

13. Gordin (1994) defende a hermenêutica de Gadamer contra a acusação de que ela seria um tipo de idealismo linguístico. De acordo com Gordin, Gadamer afirma que a compreensão é em princípio linguística, pois a linguagem contém o único meio para a execução da conversação que devemos e esperamos transmitir um ao outro. É por essa razão que a hermenêutica permite-se um afortismo do tipo "O ser que pode ser compreendido é a linguagem". A ênfase deveria recair sobre o "pode". A compreensão, por si mesma, sempre formada linguisticamente e lidando com coisas verbais, deve ser capaz de envolver todo o conteúdo da linguagem a fim de chegar ao ser que a linguagem ajuda a dar expressão. O caráter linguístico essencial da compreensão expressa-se menos em nossas declarações do que em nossa busca por uma linguagem que transmita o que guardamos em nossa mente e em nosso coração. Para a hermenêutica, não é tão essencial expressar a compreensão na linguagem — que é verdadeira, porém trivial — do que o fato de viver no processo ininterrupto de "chamar a palavra" e na busca por uma linguagem que possa ser compartilhada. Na verdade, a compreensão deve ser concebida como esse processo" (p. 120). Ver também a troca de idéias entre Davy (1991) e Smith (1991) para avaliar se a crítica que Gadamer faz da declaração da linguagem proposicional e da lógica justifica-se.
14. Ver também o argumento de Heikman (1986, p. 145 em diante) de que um significado fixo da ação humana é a unidade fundamental da análise científica social na ciência social wittgensteiniana (p. ex. Winch, 1958), da fenomenologia de Schutz e da etnometodologia.
15. Na hermenêutica filosófica de Gadamer e Taylor, a compreensão está associada tanto à noção aristotélica da *praxis* quanto à sua forma distinta de conhecimento pessoal, experimental e de raciocínio denominada *phronesis* ou sabedoria prática. Esta última (*allo ethos gnosis*; aquela "outra forma de cognição") requer "receptividade, flexibilidade e percepção no discernimento do que é necessário", além de manter um nítido contraste com a forma de conhecimento prático denominada *techne* (Dunne, 1993, p. 56). Gadamer estabelece uma conexão entre o conhecimento, a interpretação e a aplicação, espelhando a atividade da compreensão na noção de *phronesis* e a teoria da compreensão (hermenêutica) na filosofia prática (Bernstein, 1983, p. 114-150; Dunne, 1993, p. 154 em diante; Gadamer, 1987).
16. Esse "movimento" assume uma incrível variedade de conquistas além no pragmatismo (p. ex., a teoria de Mead sobre o eu social e a socialidade da linguagem,

- o comportamentalismo epistemológico de Dewey, a teoria da ciência (p. ex., a tese de Quine-Duhem-Quine), a filosofia da linguagem (p. ex., *Philosophical Investigations* de Wittgenstein, o trabalho de Witt e Louch sobre a filosofia da linguagem como filosofia da ciência social (p. ex., Winch), a sociologia do conhecimento (p. ex., Berger e Luckmann), a nomenologia (p. ex., as idéias de Heidegger sobre linguagem em *Being and Time*), o interesse da etnologia pelas ações situadas como formas linguísticas de interpretação pública (p. ex., Garfinkel) e Bernstein (1991, p. 326 em diante) identifica um rito de verdadeiros temas pragmáticos que caracterizam de um modo bastante geral muitas filosofias empíricas distintas: o antifundacionalismo, a humildade extrema, a ênfase primária sobre o caráter social do eu, a necessidade de cultivar uma comunidade investigadora, a consciência e a sensibilidade em relação à contingência radical e o reconhecimento que não há como fugir da pluralidade das tradições. Taylor (1995) refere-se a este como o "eu da primeira pessoa do singular"; "o agente humano na primeira de sujeito de representações, em primeiro lugar, sobre o mundo exterior [e], em segundo lugar, sobre descrições de finalidades desejadas e temas. Esse sujeito é um sujeito monológico. Estamos em contato com um mundo "exterior", incluído em nossos agentes, com os objetos com os quais nós e eles lidamos, com nossos próprios corpos e os dos outros, mas esse contato ocorre através das representações de "dentro". O sujeito é, antes de mais nada, um espaço interior, uma "mente", empregando-se a terminologia antiga, ou um mecanismo capaz de processar representações, se seguirmos os atuais modelos que estão mais na moda inspirados na computação" (169).
18. Diante da limitação de espaço, prefiro concentrar-me nas formas sociais versus as formas psicológicas e construcionismo. Minha principal inquietação aqui com aquelas filosofias que lutam contra a contorção de fatores sócio-políticos e de preocupações éremáticas em seu relato sobre a composição de um *public* construcionistas psicológicos também lutam contra a importância dos fatores sociais na construção do conhecimento, porém seu principal interesse está em compreender como estes desempenham um papel aos indivíduos de cognição. Existem diferenças consideráveis, que aqui é simplesmente impossível levar dentro do grupo e também entre grupos nas perspectivas construcionistas psicológicas e nas perspectivas construcionistas sociais na ciência social, na psicologia e na educação (Gergen, 1994a, 1994b; Phillips, 1997a,b; Potter, 1996). Além do mais, existe uma di-

- ferença na terminologia que pode gerar uma certa confusão. Phillips, por exemplo, separa os construcionistas sociais dos construcionistas psicológicos; Gergen chama o primeiro grupo de construcionistas sociais e o segundo de construcionistas. Eu utilizo aqui os termos *construcionista* e *construcionismo* na discussão da finalidade "social" do *construam*.
19. Enfatizando o modo de emprego da linguagem para a realização de algo, podemos encontrar alguns paralelos em relação a questões mencionadas na lógica informal, tais como a descrição e a análise do raciocínio e da argumentação, não em termos da lógica dedutiva, mas em termos de critérios apropriados para diferentes sequências de argumentos ou tipos de diálogo (Van Emmeren, Grootendorst, Blair e Willard, 1987; Walton, 1989). Certamente, para os construcionistas sociais convencionados do perspectivismo radical ou do infinito jogo de significantes, não faria muito sentido estudar a argumentação.
20. Dorothy Smith (1996) oferece outro exemplo desse esforço de entrelaçamento entre o social e o empírico, o qual preserva a noção de que nossas alegações de conhecimento referem-se ou "dizem respeito" a algo e não simplesmente ao infinito jogo de significantes.
21. Minha preocupação aqui é com as interpretações fortes que continuam a conter primazia ao papel dos fatores sociais na construção do conhecimento, e não com visões que enxergam o social como algo que deriva ser desfeito. Por exemplo, referências ao perspectivismo radical de Nietzsche e ao desconstrucionismo de Derrida aparecem muitas vezes em textos que defendem uma visão construcionista social bastante radical. Todavia, elas oferecem pouco amparo para o construcionismo social. Nietzsche (1979) acredita que o significado (verdade, conhecimento) nada mais é do que o produto de processos de negociação social: "Logo, o que é verdadeiro? Um exercício mável de metáforas, metonímias, antropomorfismos, (...) o qual, após serem empregados durante muito tempo, parecem firmes, canônicos e obrigatórios a um povo; as verdades são ilusões do que se esqueceu que são ilusões" (p. 114). Mas, para ele, a construção social do valor deve ser reconhecida e cuidadosamente criticada a fim de abrir caminho para a construção individual do valor e justificá-la. Esses chamadas verdades sociais são, como explica Smith (1997), "antagonistas à vida, onde a "vida" implica uma força vital de energia criativa, um fluxo de particularidade sensorial que resiste à categorização conceitual condicionando as alegações à verdade" (p. 17). A auto-criação e a auto-transformação são as metas de Nietzsche. Derrida (1976, 1978) parece ter uma opinião semelhante, ainda que eu não tenha muita certeza disso. Por um lado, Derrida

- possui uma postura extremamente crítica (desconfiada) quanto à qualquer interpretação cujo apelo ou cuja intenção seja reproduzir algum esquema maior, mais abrangente. Ele sustenta que o leitor individual tem uma responsabilidade de explorar ou atar a textualidade do texto, mas isso significa que o leitor deve abrir-se para o texto, porque qualquer nova leitura do texto não é simplesmente um feito do próprio leitor. O significado é construído no jogo de significantes que ocorre dentro do campo da textualidade que abrange o texto e o intérprete. Entretanto, Derrida alega que não existe nenhum controle subjetivo e reflexivo sobre esse processo de interpretação. Por isso, ele aparentemente apoia a construção individual do significado, mas ao mesmo tempo, acredita que não existe nenhum locus subjetivo do significado ou da interpretação (Derrida, 1976, 1978). De fato, há uma afinidade entre a visão por mim descrita aqui e as opiniões de Nietzsche e de Derrida. Essas três visões presumem, de certa forma, que tudo que encontramos é uma interpretação em termos de nossos próprios valores subjetivos e perspectivas (ou dos valores e das perspectivas de nosso grupo, de nossa comunidade, cultura, etc.). Logo, pode-se resumir da seguinte maneira a postura epistemológica para esses três pontos de vista: "todo o conhecimento é interpretativo; as interpretações estão sempre repletas de valores; os valores são basicamente expressões de alguma facilidade, de algum processo ou evento (como a mecânica do desejo, a história, ou o desejo de poder) não-cognitivos, heterogêneos; portanto, as alegações da verdade são fundamentalmente expressões dessa facilidade desse processo ou desse evento não-cognitivos" (Smith, 1997, p. 16).
22. A distância que separa o relativismo epistemológico do relativismo ontológico é pequena: se tudo o que sabemos sobre a realidade depende de nosso esquema conceitual particular, não é verdade que a realidade conceitual particular, não é verdade que a realidade propriamente dita só pode ser como parece em nosso esquema conceitual (Fay, 1996; Smith, 1997)? Trocando idéias com Taylor (1988) ou Gergen (1988) discute a idéia de uma avaliação forte ou a possibilidade de classificar as melhores interpretações. Além disso, Gergen (1994a) faz uma interpretação (errada) da hermenêutica filosófica de Gadamer, defendendo um tipo de "essência" do significado. Na minha opinião, Gergen não concorda nem com a visão de Gadamer nem com a de Taylor de que a tradição não esgota a interpretação como razão prática (*phronesis*). Para uma discussão mais abrangente a respeito dos critérios e das exigências cognitivas para avaliar se o conhecimento foi alcançado, ver Smith e Demter ("Capítulo 12, Volume 3).
23. É preciso admitir que não é particularmente difícil discernir o que é dar "uma virada". De um modo ge-

- 24.
- 25.

- ral, isso significa rejeitar uma epistemologia da representação, mas pode ser interpretado erroneamente como um abandono de todo o interesse pelas preocupações científicas sociais "tradicionais" acerca da validade, da objetividade e da capacidade de generalização.
26. O argumento aqui desenvolvido aproveia muito as ideias de Bohman (1991a, 1991b), o qual desenvolve essa distinção entre o holismo forte e o fraco, defendendo este último. Eu não necessariamente concordo com a maneira pela qual ele rotula as diversas posturas de Gadamer, Rorty, Derrida, Habermas, etc., quanto a esses dois tipos de holismo; porém essa distinção e classificação é quase que totalmente irrelevante para o que discuto aqui.
27. Gallagher (1992) explica a visão de Derrida da seguinte maneira: "A interpretação ocorre somente dentro do sistema diafórico de significantes e sem recorrer a uma realidade metafísica do referente (...). O princípio radical do jogo, de Derrida, é uma tentativa (que parte de dentro) de esclarecer a crença metafísica na realidade e a identidade do referente — objetividade, subjetividade, presença, ser, verdade ou qualquer conceito metafísico operante na tradição ocidental" (p. 283).
28. O desconstrucionismo ou o construcionismo social radical (e o pragmatismo rortyano) não considera a falta de critérios fundacionalistas um problema que precise ser corrigido. Smith (1997) explica: "Ao contrário, a necessidade de fundamentos impulsiona a ambigüidade da tradição filosófica que a hermenêutica faz ca-lo desconstrucionismo) almeja superar. O fundacionalismo da filosofia anterior, alega-se, estimula uma intolerância em relação à 'noção do outro' e ao 'incomensurável'. A hermenêutica fraca pode assumir a forma de estratégias para evitar ou subverter essa demanda pela correspondência com a razão através da qual acredita-se que sejam exercidos o poder e o controle. A meta dessas estratégias pós-modernas é abrir espaço no pensamento para aquilo que supostamente não é assimilável para a razão, a diversidade, a heterogeneidade e a diferença" (p. 18).
29. Smith (1997) resume a noção de avaliação de Taylor: "A correção de uma determinada deliberação prática é definida pela superioridade comparativa das posições interpretativas em ambos os lados de um movimento. Ser favorecido pela razão é, portanto, não ser julgado intrinsecamente de acordo com algum critério fixo, um critério que seja aplicável a qualquer deliberação prática independente do contexto ou do horizonte da auto-interpretação (...), o raciocínio prático funciona bem quando exhibe claramente os ganhos ou as perdas epistêmicas em casos concretos específicos. Os caminhos normais para se alcançar essa meta estão em identificar e resolver uma contradição na inter-

- pretação original, apontando para uma conclusão a qual a interpretação conativa, ou reconstrutiva, importância de algum fator que esteja à margem (p. 61). Observe que esses *modos* pelos quais a interpretação perspicua pode ocorrer não são *critérios* (que quem se a interpretação *per se* é de boa ou má qualidade. Não se pode determinar o que é considerado um "ganho epistêmico" independentemente antes da verdadeira ocasião da interpretação. Também, vetado essa ideia de um holismo fraco, sem que para aperfeiçoar o julgamento avaliator (Schier 1996, 1997).
30. Ver a discussão de Carr (1997) sobre como, no século XX, a transformação da educação em educação escolar foi seguida de uma moderna abordagem "nortista" para a investigação educacional. Entender como enfrentar a situação de conhecimento também tem muito a ver com o modo como papel e a responsabilidade do pesquisador são compartilhados pelos discursos que dominam as universidades (Derrida, 1983). Esse tópico é mencionado, Greenwood e Levin no Capítulo 3 deste volume.
31. A própria ideia da investigação qualitativa como uma categoria distinta da investigação quantitativa é, certamente, parte da origem do movimento retornado, diversas maneiras neste livro. Para muitos, eu mesmo e meus alunos inclusive, é altamente questionável essa distinção ainda é significativa para nos ajudar a compreender a finalidade e os meios da investigação humana. Recentemente, uma aluna minha comentou que acreditamos que nos tornamos pesquisadores ao aprendermos metodologias, ao desenvolvermos algum tipo de fidelidade a abordagens qualitativas ou quantitativas para a investigação. Porém, contanto ela, *toda* a pesquisa é interpretativa, e nos deparamos com uma multiplicidade de métodos que se ajustam a diferentes tipos de compreensão. Logo, enquanto pesquisador, o meio tradicional de se lidar com a ideia de algum, alinhando-se a um conjunto específico de métodos (ou sendo definido no departamento como um estudante de métodos "qualitativos" ou "quantitativos") deixou de ser útil. Para seguirmos adiante, precisamos pôr fim a essa distinção.

Referências

- Aylesworth, G. E. (1991). Dialogue, text, narrative: Confronting Gadamer and Ricoeur. In H. Silverman (Ed.), *Gadamer and hermeneutics* (pp. 63-81). New York: Routledge.
- Bauman, Z. (1992). *Intimations of postmodernity*. London: Routledge.
- Bauman, Z. (1993). *Postmodern ethics*. Oxford: Blackwell.
- Bauman, Z. (1995). *Life in fragments: Essays in postmodern morality*. Oxford: Blackwell.
- Bohman, R. J. (1976). *The restructuring of social and political theory*. Philadelphia: University of Pennsylvania Press.
- Bohman, R. J. (1983). *Beyond objectivism and relativism: Science, hermeneutics, and praxis*. Philadelphia: University of Pennsylvania Press.
- Bohman, R. J. (1986). What is the difference that makes a difference? Gadamer, Habermas, and Rorty. In B. R. Wadsworth (Ed.), *Hermeneutics and modern philosophy* (pp. 343-376). Albany: State University of New York Press.
- Bohman, R. J. (1991). *The new constellation: The ethical-political horizons of modernity/postmodernity*. Cambridge: MIT Press.
- Blacker, J. (1980). *Contemporary hermeneutics: Hermeneutics as method, philosophy, and critique*. London: Routledge & Kegan Paul.
- Bogdan, R. C. & Biklen, S. K. (1992). *Qualitative research for education: An introduction to theory and methods* (2nd ed.). Boston: Allyn & Bacon.
- Bohman, J. E. (1991a). Holism without skepticism: Constructivism and the limits of interpretation. In D. R. Hilley, J. E. Bohman, & R. Shusterman (Eds.), *The interpretive turn* (pp. 129-154). Ithaca, NY: Cornell University Press.
- Bohman, J. E. (1991b). *New philosophy of social science: Problems of indeterminacy*. Cambridge: MIT Press.
- Carr, W. (1997). Philosophy and method in educational research. *Cambridge Journal of Education*, 27, 205-209.
- Clough, P. (1998). *The end(s) of ethnography: Now and then. Qualitative Inquiry*, 4, 314.
- Collingwood, R. G. (1961). *The idea of history*. Oxford: Clarendon. (Obra original publicada em 1946)
- Connolly, J. M., & Keutner, T. (1988). Introduction. Interpretation, decidability, and meaning. In J. M. Connolly & T. Keutner (Eds.), *Hermeneutics and science: Three German views* (pp. 1-66). Notre Dame, IN: University of Notre Dame Press.
- Cooper, D. E. (1996). Modern European philosophy. In N. Bunnin & E. P. Sussman (Eds.), *The Blackwell companion to philosophy* (pp. 702-721). Oxford: Blackwell.
- Davey, R. N. (1991). A response to Christopher Smith. In H. Silverman (Ed.), *Gadamer and hermeneutics* (pp. 42-59). New York: Routledge.
- Denzin, N. K. (1994). *China is missing: The Asian eye examines cultural studies. Symbolic Interaction*, 17, 63-89.
- Denzin, N. K. (1997). *Interpretive ethnography: Ethnographic practices for the 21st century*. Thousand Oaks, CA: Sage.
- Derrida, J. (1976). *Of grammatology* (Tradução de G. C. Spivak). Baltimore: Johns Hopkins University Press.
- Derrida, J. (1978). *Writing and difference* (Tradução de A. Bress). Chicago: University of Chicago Press.
- Derrida, J. (1983). The principle of reason: The university in the eyes of its pupils. *Diacritics*, 13, 3-20.
- Dilthey, W. (1958). *Gesammelte Schriften*. Leipzig: B. G. Teubner.
- Dunne, J. (1993). *Back to the rough ground: "Phronesis" and "techné" in modern philosophy and Aristotle*. Notre Dame, IN: University of Notre Dame Press. Fay, B. (1996). *Contemporary philosophy of social science*. Oxford: Blackwell.
- Gadamer, H.-G. (1970). On the scope and function of hermeneutical reflection (Tradução de G. B. Hess & R. E. Palmer). *Continuum*, 8, 77-95.
- Gadamer, H.-G. (1975). *Truth and method* (2ª edição revisada; Edição e Tradução de J. Weinsheimer & D. G. Marshall). New York: Crossroad.
- Gadamer, H.-G. (1977). Theory, technology, practice: The task of the science of man. *Social Research*, 44, 529-561.
- Gadamer, H.-G. (1981). *Reason in the age of science* (Tradução de F. G. Lawrence). Cambridge: MIT Press.
- Gadamer, H.-G. (1996). *The enigma of health*. Stanford, CA: Stanford University Press.
- Gallagher, S. (1992). *Hermeneutics and education*. Albany: State University of New York Press.
- Garfinkel, H. (1967). *Studies in ethnomethodology*. Englewood Cliffs, NJ: Prentice Hall.
- Garrison, J. (1996). A Deweyan theory of democratic listening. *Educational Theory*, 46, 429-451.
- Geertz, C. (1979). From the native's point of view: On the nature of anthropological understanding. In P. Rabinow & W. M. Sullivan (Eds.), *Interpretive social science: A reader* (pp. 225-241). Berkeley: University of California Press.
- (Reimpressão de *Meaning in anthropology*, pp. 221-237, by K. H. Basso & H. A. Selby, Eds., 1976, Albuquerque: University of New Mexico Press)
- Gergen, K. J. (1985). The social constructionist movement in modern psychology. *American Psychologist*, 40, 266-275.
- Gergen, K. J. (1988). If person are texts. In S. Messer, L. A. Sass, & R. L. Woolfolk (Eds.), *Hermeneutics and psychological theory* (pp. 28-51). New Brunswick, NJ: Rutgers University Press.
- Gergen, K. J. (1994a). *Realities and relationships: Soundings in social construction*. Cambridge, MA: Harvard University Press.
- Gergen, K. J. (1994b). *Toward transformation in social knowledge* (2nd ed.). Thousand Oaks, CA: Sage.
- Gergen, K. J. (1995). Social construction and the educational process. In L. P. Steffe & J. Gale (Eds.), *Constructivism in education* (pp. 17-39). Mahwah, NJ: Lawrence Erlbaum.
- Giddens, A. (1993). *New rules of sociological method* (2nd ed.). Stanford, CA: Stanford University Press.
- Grondin, J. (1994). *Introduction to philosophical hermeneutics* (Tradução de J. Weinsheimer). New Haven, CT: Yale University Press.
- Habermas, J. (1988). *On the logic of the social sciences* (Tradução de S. W. Nicholsen & J. A. Sarrak). Cambridge: MIT Press.

- Hekman, S. J. (1986). *Hermeneutics and the sociology of knowledge*. Notre Dame, IN: University of Notre Dame Press.
- Hiley, D. R., Bohman, J. F., & Shusterman, R. (Eds.). (1991). *The interpretive turn*. Ithaca, NY: Cornell University Press.
- Hirsch, E. D. (1976). *The aims of interpretation*. Chicago: University of Chicago Press.
- Howe, K. (1998). The interpretive turn and the new debate in education. *Educational Researcher*, 27(8), 13-20.
- Hoy, D. C. (1991). Is hermeneutics ethnocentric? In D. R. Hiley, J. F. Bohman, & R. Shusterman (Eds.), *The interpretive turn* (pp. 155-178). Ithaca, NY: Cornell University Press.
- Kerdelman, D. (1998). Hermeneutics and education: Understanding control and agency. *Educational Theory*, 48, 241-266.
- Lather, P. (1993). Fertile obsession: Validity after poststructuralism. *Sociological Quarterly*, 34, 673-693.
- Longino, H. (1990). *Science as social knowledge*. Princeton, NJ: Princeton University Press.
- Longino, H. (1993a). Essential tensions-phase two: Feminist, philosophical and social studies of science. In L. M. Antony & C. Witt (Eds.), *A mind of one's own: Feminist essays on reason and objectivity* (pp. 257-272). Boulder, CO: Westview.
- Longino, H. (1993b). Subjects, power, and knowledge: Description and prescription in feminist philosophies of science. In L. Alcoff & E. Potter (Eds.), *Feminist epistemologies* (pp. 101-120). New York: Routledge.
- Longino, H. (1996). Cognitive and noncognitive values in science: Rethinking the dichotomy. In L. H. Nelson & J. Nelson (Eds.), *Feminism, science, and the philosophy of science* (pp. 39-58). Dordrecht, Netherlands: Kluwer.
- Madsen, G. B. (1991). Beyond seriousness and frivolity: A Gadamerian response to deconstruction. In H. Silverman (Ed.), *Gadamer and hermeneutics* (pp. 119-134). New York: Routledge.
- Nietzsche, F. (1979). *The complete works of Friedrich Nietzsche* (O. Levy, Ed.). New York: Russell & Russell.
- Nussbaum, M. C. (1990). *Love's knowledge: Essays on philosophy and literature*. New York: Oxford University Press.
- Outhwaite, W. (1979). *Understanding social life: The method called Verstehen*. London: George Allen & Unwin.
- Phillips, D. C. (1995). The good, the bad, and the ugly: The many faces of constructivism. *Educational Researcher*, 24(7), 5-12.
- Phillips, D. C. (1997a). Coming to grips with radical social constructivism. *Science and Education*, 6, 85-104.
- Phillips, D. C. (1997b). How, why, what, when and where: Perspectives on constructivism in psychology and education. *Issues in Education*, 3(2), 151-194.
- Porter, J. (1996). *Representing reality: Discourse, rhetoric and social construction*. London: Sage.
- Rus, R. (1996). *Symbolic interaction and ethnographic science*. Albany: State University of New York Press.
- Rabinow, P. & Sullivan, W. M. (Eds.). (1979). *Interpretive science: A reader*. Berkeley: University of California Press.
- Richardson, L. (1997). *Fields of play: Constructing an alternative New Brunsvick*. NJ: Rutgers University Press.
- Ricoeur, P. (1981). The model of the text: Meaningful considered as text. In E. Ricoeur, *Hermeneutics and human sciences* (Edição & Tradução de J. B. Thompson). Cambridge: Cambridge University Press.
- Rouse, J. (1991). Interpretation in natural and human science. In D. R. Hiley, J. F. Bohman, & R. Shusterman (Eds.), *The interpretive turn* (pp. 42-57). Ithaca, NY: Cornell University Press.
- Rouse, J. (1996). Feminism and the social construction of scientific knowledge. In L. H. Nelson & J. Nelson (Eds.), *Feminism, science and the philosophy of science* (pp. 195-215). Dordrecht, Netherlands: Kluwer.
- Schurz, A. (1962). *Collected papers* (Vol. 1; M. Natanson, Ed.). The Hague: Martinus Nijhoff.
- Schurz, A. (1967). *The phenomenology of the social world* (Tradução de G. Walsh & F. Lehnert). Evanston, IL: Northwestern University Press.
- Schwandt, T. A. (1996). Farewell to criterionology. *Qualitative Inquiry*, 2, 58-72.
- Schwandt, T. A. (1997). Evaluation as practical hermeneutic. *Evaluation*, 3, 693-703.
- Shapiro, M. J. (1981). *Language and political understanding*. New Haven, CT: Yale University Press.
- Shea, C. (1998, September 11). Tribal skirmishes in anthropology. *Chronicle of Higher Education*, pp. A17-A20.
- Shusterman, R. (1991). Beneath interpretation. In D. R. Hiley, J. F. Bohman, & R. Shusterman (Eds.), *The interpretive turn* (pp. 102-128). Ithaca, NY: Cornell University Press.
- Smith, D. (1996). Telling the truth after postmodernism. *Symbolic Interaction*, 19, 171-202.
- Smith, N. H. (1997). *Strong hermeneutics: Contingency and non-identity*. New York: Routledge.
- Smith, P. C. (1991). Plato as an impulse and obstacle in Gadamer's development of a hermeneutical theory. In H. Silverman (Ed.), *Gadamer and hermeneutics* (pp. 23-41). New York: Routledge.
- Taylor, C. (1985a). *Philosophical papers: Vol. 1. Human agency and language*. Cambridge: Cambridge University Press.
- Taylor, C. (1985b). *Philosophical papers: Vol. 2. Philosophy and the human sciences*. Cambridge: Cambridge University Press.
- Taylor, C. (1987). Overcoming epistemology. In K. Baynes, J. Bohman, & T. McCarthy (Eds.), *After philosophy: End or transformation?* (pp. 464-483). Cambridge: MIT Press.
- Taylor, C. (1988). Wittgenstein, empiricism, and the question of the "inner". Commentary on Kenneth Gergen. In S. Messer, L. A. Sass, & R. L. Woolfolk (Eds.), *Hermeneutics and psychological theory* (pp. 52-58). New Brunswick, NJ: Rutgers University Press.
- Taylor, C. (1989). *Sources of the self: The making of the modern identity*. Cambridge: Cambridge University Press.
- Taylor, C. (1991). The dialogical self. In D. R. Hiley, J. F. Bohman, & R. Shusterman (Eds.), *The interpretive turn* (pp. 304-314). Ithaca, NY: Cornell University Press.
- Taylor, C. (1995). *Philosophical arguments*. Cambridge, MA: Harvard University Press.
- Thompson, A. (1997). Surrogate family values: The re-evaluation of teaching. *Educational Theory*, 47, 315-339.
- Tully, J. (Ed.). (1994). *Philosophy in an age of pluralism*. Cambridge: Cambridge University Press.
- Van Emmeren, F. H., Grootendorst, R., Blair, J. A., & Willard, C. A. (Eds.). (1987). *Argumentation: Across the lines of discipline* (Registres da Conferência de 1986 sobre Argumentação). Dordrecht, Netherlands: Foris.
- Velesen, A. J. (1997). Introducing an ethics of proximity. In H. Jodalén & A. J. Velesen (Eds.), *Closeness: An ethics* (pp. 1-19). Oslo: Scandinavian University Press.
- Walton, D. (1989). *Informal logic: A handbook for critical argumentation*. Cambridge: Cambridge University Press.
- Weber, M. (1949). *The methodology of the social sciences* (Tradução de E. A. Shils & H. A. Finch). Glencoe, IL: Free Press.
- Winch, P. (1958). *The idea of a social science*. London: Routledge & Kegan Paul.