

## RUPTURAS E RETIFICAÇÕES: DA RELAÇÃO ENTRE HERMENÊUTICA E CIÊNCIAS

### *RUPTURES AND RECTIFICATIONS: ABOUT THE RELATION BETWEEN HERMENEUTICS AND SCIENCES*

Jonivan Martins de Sá<sup>1</sup>

Paula de Oliveira Sant'Ana<sup>2</sup>

**RESUMO:** Historicamente a filosofia hermenêutica tem se afastado dos paradigmas científicos como sinal de insatisfação ao rumo tomado pelas ciências no último século. São muitas as razões para tal. No presente trabalho buscarei, justamente, explorar os caminhos que levaram a filosofia hermenêutica a se afastar das ciências, além daqueles que ensaiam o retorno a uma relação entre hermenêutica e as ciências ou à epistemologia de uma forma geral. Para tal, retomarei a obra de autores como Schleiermacher, Vattimo, Dilthey e Heidegger.

**PALAVRAS-CHAVE:** Ciências. Epistemologia. Hermenêutica. Historicidade.

**ABSTRACT:** Historically the hermeneutical philosophy has been away from scientific paradigms as dissatisfaction signal the direction taken by science in the last century. There are many reasons for this. In this paper I seek to explore the paths that led to hermeneutic philosophy to get away from the sciences, beyond those rehearse the return to a relationship between hermeneutics and science or epistemology in general. To this end, I will return to the work of authors such as Schleiermacher, Vattimo, Dilthey and Heidegger.

**KEYWORDS:** Science. Epistemology. Hermeneutics. Historicity.

### 1. Introdução

Historicamente a filosofia hermenêutica tem se afastado do pensamento científico, em detrimento da busca pela verdade através de distintos vieses – como o da obra-de-arte, por exemplo. Tal afastamento tem criado uma dicotomia que reside no seio da hermenêutica: a separação entre ciências da natureza e ciências do espírito. Tal separação acaba por se tornar, desde o início do século XX até a contemporaneidade, um dos elementos estruturantes da filosofia hermenêutica tal qual a conhecemos atualmente. Há alguns anos, de forma ainda

<sup>1</sup> Doutorando em Educação pela Universidade Federal de Santa Maria (UFSM). Currículo lattes: <http://lattes.cnpq.br/9684510949704215>. E-mail: jonivanmartins@yahoo.com.br

<sup>2</sup> Bacharela em Ciências Sociais – Ciência Política pela Universidade Federal do Pampa (UNIPAMPA). Currículo lattes: <http://lattes.cnpq.br/2510445546583062>. E-mail: santanapaula07@gmail.com

muito tímida, a crítica a este rechaço – já clássico – começou a emergir. Alguns caminhos apontam para o retorno a uma relação entre as ciências da natureza e as ciências do espírito.

O presente trabalho busca, justamente, recapitular a conjuntura onde se deu tal separação, além de destacar alguns de seus elementos fundamentais – com a filosofia de Heidegger, por exemplo. Também buscarei expor uma parte deste novo viés que busca a retomada relacional entre as ciências/epistemologias e a hermenêutica – através de Vattimo e Rorty. O que tais autores parecem propor, como se verá, é uma *retificação* histórica desta relação tão problemática. Porém, em um primeiro momento, retornarei brevemente à percepção da filosofia hermenêutica acerca da relação entre sujeito e objeto, o próprio epicentro da *ruptura* entre hermenêutica e epistemologia.

Diante disso se faz necessário destacar que a percepção do pensamento hermenêutico presente neste trabalho diz respeito à hermenêutica como um paradigma das reflexões epistemológicas – historicamente utilizado pelas ciências humanas – que acaba se servindo de diversas fontes para se sustentar como argumentativamente válido. Nesse sentido, como se poderá perceber, acabo me valendo de texto não autodeclarados hermenêuticos, mas que, diante das discussões sobre o tema nas mais variadas comunidades filosóficas, acabam emergindo como possíveis fontes – mesmo que aproximadas – de sustentação deste paradigma.

## 2. Ruptura: epistemologia hermenêutica

Alguns autores, como Schleiermacher, Nietzsche e Husserl, já vinham abordando a necessidade de uma nova interpretação do fenômeno do conhecimento, ou da relação entre sujeito e objeto, que se diferenciasse de uma abordagem meramente científica (do racionalismo clássico, cartesiano ou do empirismo). Schleiermacher, por exemplo, na exposição de seu método “divinatório”, traz as discussões acerca de uma diferenciada relação sujeito/objeto para dentro do campo da hermenêutica metodológica. Dentro da perspectiva deste método, a hermenêutica constitui

[...] a arte de descobrir os pensamentos de um autor, de um ponto de vista necessário, a partir de sua exposição [...]; não se exerce apenas em domínio clássico e não é um mero órgão filológico, mas ela pratica seu trabalho em todas as partes

onde existirem escritores e, assim, os seus princípios devem satisfazer todo este domínio e não remontar apenas à natureza das obras clássicas.<sup>3</sup>

Para que tal “descobrimento” se apresente à compreensão é necessária uma espécie de *envolvimento* por parte do pesquisador em relação ao próprio autor estudado, já que, se objeto de pesquisa for completamente estranho ao pesquisador, e nada existisse de comum entre ambos, não seria possível a existência de um ponto de contato necessário à compreensão<sup>4</sup>. Um viés que leve em conta tal envolvimento, acaba se opondo à relação moderna entre sujeito e objeto proposta pelo cogito cartesiano, onde o objeto analisado se encontra em uma relação de oposição ao sujeito que analisa. Tal aproximação entre sujeito e objeto constitui um dos principais elementos da tradição da hermenêutica filosófica. Aquilo que vai depender de uma exata percepção interna do autor, tanto em momentos iniciais quanto na execução de sua obra ou para aquilo que constitui o produto de sua percepção originalmente pessoal da língua, mesmo o mais hábil dos intérpretes não teria efetivo sucesso a não ser para os autores que lhe são próximos.<sup>5</sup> Logo, para os outros autores o pesquisador deveria procurar auxílio de seus pares, no sentido de uma análise mais satisfatória<sup>6</sup>. Segundo uma perspectiva hermenêutica inicial, a *relação de afeição* entre o autor estudado e o filólogo é a própria relação sujeito/objeto, invertendo, assim, a noção puramente cientificista, onde as “antecipações” ou “afinidades” dos indivíduos não figuram como um elemento positivo na obtenção do conhecimento.

Gadamer<sup>7</sup>, atenta para a necessidade de não se cair em um retorno forçado a características subjetivas (psicológicas) do autor analisado por parte do leitor/filólogo, já que, muitas vezes, o método divinatório de Schleiermacher parece ocultar a relevância das *antecipações*. Dentro desta perspectiva crítica, já no campo de uma hermenêutica filosófica, a compreensão não se daria através de “uma misteriosa comunhão entre almas”, como pretendia Schleiermacher, mas sim, como um acordo que se dá entre os indivíduos e as coisas<sup>8</sup>. Portanto, a relação sujeito/objeto também deve levar em consideração uma efetiva troca entre os elementos que constituem os saberes, mas não se dá necessariamente através das

<sup>3</sup> SCHLEIERMACHER, *Hermenêutica: Arte e técnica da interpretação*, 1999, p.31.

<sup>4</sup> SCHLEIERMACHER, *Ibidem, Ibidem*.

<sup>5</sup> SCHLEIERMACHER, *Ibidem, Ibidem*.

<sup>6</sup> SCHLEIERMACHER, *Hermenêutica: Arte e técnica da interpretação*, 1999, p.36.

<sup>7</sup> GADAMER, *Verdad y Método II*, 2004, p. 64.

<sup>8</sup> GADAMER, *Ibidem, Ibidem*.

afinidades, mas sim como este acordo, onde as antecipações dos indivíduos e as propriedades dos objetos analisados entram em comunhão entre si.

De antemão e como chave de leitura necessária para as abordagens expostas a seguir, é preciso que se tenha em mente que a relação entre sujeito e objeto na tradição hermenêutica – iniciando com a hermenêutica puramente metodológica de Schleiermacher e passando pela hermenêutica filosófica de Gadamer – é pautada por esta noção basilar de troca. O objeto do conhecimento não é visto como algo frio e estático, tampouco o agente do conhecimento está em uma posição passiva em relação ao objeto. Há uma efetiva *relação*, não simplesmente uma *análise*. Se torna fácil perceber o principal motivo da ruptura entre filosofia hermenêutica e epistemologia científica, na medida em que a segunda parece ter se deixado levar demasiadamente por uma noção estática (cartesiana) tanto do objeto quanto do agente do conhecimento.

### 3. A tipologia epistemológica de Dilthey

A polêmica relação entre o conhecimento de cunho científico e a filosofia hermenêutica se inicia mais precisamente com a separação entre as *ciências da natureza* (*naturwissenschaften*) e as *ciências do espírito* (*geisteswissenschaften*) na obra de Wilhelm Dilthey. Nasce em um elemento fundamentalmente crítico no seio do pensamento hermenêutico e acaba por influenciar os grandes nomes desta escola. Proponho uma revisão historiográfica de tal separação, na medida em que gostaria de perceber como tal ideia evoluiu no decorrer do percurso histórico da hermenêutica.

Como expus acima, a separação entre *ciências da natureza* e *ciências do espírito* deu-se pela primeira vez na tradição hermenêutica através da obra de Dilthey. Esta separação vai acabar influenciando Heidegger e Gadamer, no sentido de uma crítica ao cientificismo moderno e a suas limitações. Dilthey<sup>9</sup> define as *ciências do espírito* como aquelas que têm por objeto a realidade histórico-social. Ou seja, a separação entre *ciências do espírito* e *ciências da natureza* é a própria separação entre as *ciências humanas/sociais* e as *ciências naturais/formais*. Portanto, um dos objetivos fundamentais da obra de Dilthey é fundamentar

<sup>9</sup> DILTHEY, *Introducción a las Ciencias del Espíritu*, 1949, p.13.

esta separação através do destaque de alguns elementos que se mostram substancialmente dissonantes na relação entre ambos os caminhos do saber<sup>10</sup>.

Dilthey parte do empirismo. Para ele, toda e qualquer ciência é uma ciência da experiência, já que, toda a experiência encontra seu sentido original e seus substratos mais centrais nas condições da nossa consciência, dentro da qual se apresenta<sup>11</sup>. Logo, o foco principal de sua abordagem é a interação entre a experiência e as faculdades da mente que acabam absorvendo e dando sentido a tais experiências. E é exatamente neste ponto que se dá uma das principais diferenciações das ciências do espírito em relação às naturais. À sua época a ciência era tida como um aglomerado complexo de proposições constituído substancialmente por conceitos determinados, universalmente válidos e constantes que se entrelaçavam mutuamente<sup>12</sup>. Portanto a racionalidade operante dizia respeito a esta construção de sentidos em teia, onde a gama de sentidos científicos estão diretamente interligadas segundo a perspectiva de uma universalidade – metafísica. A esta definição de ciência completamente advinda das ciências naturais, o autor contrapõe a sua noção das *ciências do espírito*, como uma ciência que não se constitui como uma estrutura elementarmente lógica, semelhante às ciências naturais, mas sim como um constante desenrolar histórico, mutável e variável como a própria natureza humana<sup>13</sup>. Então, as ciências do espírito dizem respeito aos aspectos históricos do conhecimento, como produto da interação entre a mente humana e as experiências.

Uma caracterização mais precisa das ciências do espírito passa pela identificação de três distintos discursos que as compõem.

As ciências do espírito [...] abarcam três classes de enunciados. Uma delas expressa algo real que se oferece na percepção; contém os elementos históricos do conhecimento. A outra desenvolve o comportamento uniforme dos conteúdos parciais dessa realidade que são isolados por abstração: constituem o elemento teórico das mesmas. A última classe expressa juízos de valor e prescreve regras: abarca o elemento prático das ciências do espírito. Fatos, teoremas, juízos de valor e regras, estas são as três classes de enunciados que compõem as ciências do espírito.<sup>14</sup>

<sup>10</sup> Vai à contramão de nomes como Durkheim e Spencer, por exemplo, quando critica as interligações metodológicas entre as ciências da natureza e as sociais.

<sup>11</sup> DILTHEY, *Ibidem*, 1949, p.05.

<sup>12</sup> DILTHEY, *Ibidem*, 1949, p.13.

<sup>13</sup> DILTHEY, *Ibidem*, 1949, p. 32.

<sup>14</sup> DILTHEY, *Introducción a las Ciencias del Espíritu*, 1949, p.35.

Tendo em vista tais elementos, pode-se constatar que a diferenciação entre as ciências ou tipologia, diz respeito não somente à racionalidade que as opera, mas também à sua organização interna, estruturação que configura a maneira com que o conhecimento será buscado e enunciado. Como ciências substancialmente histórico-sociais, as ciências do espírito levam em consideração estes fatos, teoremas e valores/regras, como elementos que constituem a própria estrutura histórica das sociedades.

Para Dilthey<sup>15</sup>, os fins das ciências do espírito, por sua vez, se caracterizam como o “captar o singular, o individual da realidade histórico-social e conhecer as uniformidades que operam em sua formação”. Tais fins só podem ser alcançados fundamentalmente através dos recursos do pensamento em suas capacidades abstrativas<sup>16</sup>. Como se pode perceber, a atenção não é dada unicamente à questão da experiência, apesar das ciências do espírito partirem desta, mas sim, à *relação* da experiência com as capacidades interpretativas da mente.

Antes de passar a uma explicação mais aprofundada de Dilthey acerca de como as ciências do espírito se diferenciam das ciências naturais, destaco que este não negou uma necessária relação entre estas duas formas de concepção do mundo. Segundo o autor<sup>17</sup>, toda a ciência que busca alguma forma de saber acerca do homem e do meio social, como sua história, tem como fundamento as ciências da natureza já que a conjuntura em que se desenvolvem e em que tem espaço suas atividades se dá em grande parte sob o domínio da natureza. Tal relação se mostra, portanto, como inevitável e parte constituinte da problemática que envolve as ciências do espírito. O conhecimento, para Dilthey, parece sempre se localizar no meio termo entre o natural (físico) e o espiritual (mente), ou mais precisamente na relação entre estes dois polos.

Pois pode-se considerar como resolvido o problema das relações entre ciências do espírito com o conhecimento natural quando se retorna a essa oposição entre o ponto de vista transcendental, segundo o qual a natureza está submetida às condições da consciência, e o ponto de vista empírico objetivo, segundo o qual o desenrolar do espírito está submetido às condições da natureza como um todo, oposição da qual nós partimos.<sup>18</sup>

<sup>15</sup> DILTHEY, *Ibidem*, 1949, p. 37.

<sup>16</sup> DILTHEY, *Ibidem*, *Ibidem*.

<sup>17</sup> DILTHEY, *Ibidem*, 1949, p. 26,

<sup>18</sup> DILTHEY, *Introduccion a las Ciencias del Espiritu*, 1949, p. 27.

Tal oposição seria satisfatoriamente resolvida ao se levar em conta alguns aspectos que poderiam auxiliar na caracterização das ciências do espírito como autônomas em relação às ciências naturais – apesar de se relacionarem com estas:

Esta tarefa constitui em nada mais que um aspecto da teoria do conhecimento. Se isolamos este problema em relação às ciências do espírito, não parece impossível uma solução que convença a todos. Suas condições haveriam de ser: demonstração da realidade objetiva da experiência interna; verificação da existência de um mundo exterior; neste mundo exterior se apresentam fatos espirituais e seres espirituais em virtude de um processo de transferência de nossa interioridade.<sup>19</sup>

Sendo a grande contribuição de Dilthey parece ser, justamente, levar em conta este elemento da “interioridade” como fator de interação com o mundo exterior. É fácil perceber a relevância que tal elemento acabou tendo na tradição da filosofia hermenêutica.

A autonomia das ciências do espírito diante das ciências da natureza seria, portanto, um fator necessário para a sua própria existência, na medida em que nasciam, justamente, segundo a perspectiva de uma ruptura com a metodologia das segundas e se afirmavam na medida em que tal ruptura avançasse. O destaque da interioridade como norte da assimilação do conhecimento se mostra como elemento preponderante a tal ruptura. Levando em consideração o fato de que tudo aquilo que nos é dado a compreender passa pelo crivo de nossa interioridade<sup>20</sup> – em sentido psicológico –, pode-se concluir que através das ciências do espírito, como ciências da interioridade, se dão os primeiros instantes da nossa compreensão; estes determinam em que medida a natureza existe ou não para nós além de nosso trato prático para com esta<sup>21</sup>.

Dilthey retorna incontáveis vezes à relação entre a interioridade e o natural, no sentido de subordinar o natural ao interior. É interessante constatar que esta interioridade vai acabar por deixar uma certa marca no conhecimento, mais precisamente, no *método* das ciências do espírito. Sendo que tais ciências dizem respeito ao histórico-social, a vivência dos valores compartilhados ativamente teria como produto uma percepção diferenciada da sociedade, ao passo que a percepção acerca da natureza seria mais fria, objetivista. Tudo isso dado ao fato

<sup>19</sup> DILTHEY, *Ibidem*, 1949, p. 27.

<sup>20</sup> DILTHEY, *Ibidem*, 1949, p.17.

<sup>21</sup> DILTHEY, *Ibidem*, *Ibidem*.

de a natureza ser uma espécie de mundo exterior a nós, ao passo que a sociedade é por nós vivida e sustentada<sup>22</sup>.

A diferenciação fundamental entre as ciências da natureza e as ciências do espírito diria respeito à maneira com que ambas tratam seus objetos: uma de maneira fria e analítica e a outra construindo uma espécie de relação, ligação com o objeto; diferença substancialmente metodológica. Como herdeiro de parte do pensamento de Schleiermacher, Dilthey se mostra inevitavelmente como um hermeneuta, já que acaba defendendo o uso dessa racionalidade menos objetivista e os métodos advindos desta, onde os objetos de estudos estão interconectados aos agentes da pesquisa:

A faculdade captadora que funciona nas ciências do espírito é o homem como um todo; as grandes contribuições que se devem a ela não procedem da mera força do intelecto, se não do poder da vida pessoal [e em decorrência disso,] esta atividade espiritual se encontra atraída e satisfeita pela mera finalidade de um conhecimento da conexão total do singular e do fático neste mundo espiritual, [logo,] à captação teórica está vincula, por sua vez, a tendência prática e o enjuizamento, no ideal, na regra.<sup>23</sup>

Diante disso, inevitavelmente, Dilthey acaba por construir uma espécie de historiografia da racionalidade intrínseca às ciências naturais, no sentido de expor seus limites no transcorrer de sua própria história, fundamentando assim – acreditava – a superioridade das ciências do espírito:

Imaginemos que reduzimos todos os movimentos do mundo físico aos movimentos dos átomos, originados por suas forças centrais constantes, então conheceríamos científico-naturalmente o cosmos. [...] Com essa ideia podemos chegar a uma concepção muito clara das limitações que se encontra aprisionada a tendência do espírito científico natural.<sup>24</sup>

O autor retoma a ideia ainda corrente em sua época de uma total assimilação por parte das faculdades racionais de um conhecimento completo do universo e da variedade de seus objetos através de uma espécie de simplificação, ou enquadramento à determinada fórmula (como a do movimento dos átomos, por exemplo). Tal assimilação não seria possível para Dilthey<sup>25</sup>, na medida em que o real, como correlato da experiência, nos é dado através da relação entre nossos sentidos e as capacidades interpretativas da mente; logo, a diversa

<sup>22</sup> DILTHEY, *Ibidem*, 1949, p. 45.

<sup>23</sup> DILTHEY, *Introducción a las Ciencias del Espíritu*, 1949, p. 46.

<sup>24</sup> DILTHEY, *Ibidem*, 1949, p. 17-18.

<sup>25</sup> DILTHEY, *Ibidem*, 1949, p. 18.

procedência das partes constituintes do real condiciona certa incompatibilidade com os ditames puramente científicos. Faz-se necessário que se mova de uma dinâmica puramente sensorial, das sensações, a uma percepção refinada acerca das nuances psicológicas, internas a cada indivíduo para que somente assim ocorra a devida tomada de consciência de um momento determinado<sup>26</sup>. E é dentro desta perspectiva que nada resta a fazer, a não ser “aceitar a incompatibilidade de dados com que se apresentam devido a sua procedência diferente; sua facticidade é para nós insondável; todo nosso conhecimento se limitou ao estabelecimento de uniformidades na sucessão e na coexistência [...]”<sup>27</sup>.

A crítica de Dilthey acaba se mostrando, inevitavelmente, como uma crítica aos valores científicos de sua época. Valores constituídos através desta racionalidade objetivista. Essa crítica aos valores, como se verá, terá uma grande ressonância na filosofia de Heidegger. Dilthey<sup>28</sup> defendia a ideia de que as concepções científicas modernas teriam sido disciplinadas nas corporações científicas da Idade Média, no sentido de que, a ciência profissional operaria obedecendo naturalmente sua construção histórica medieval, embora tivesse aumentado suas exigências técnicas. Tal concepção científica logo pressionada por forças internas da sociedade e em decorrência disso “na mesma medida em que se emancipou da investigação das razões últimas, foi recebendo tarefas dos progressivos fins práticos da sociedade, do comércio, da medicina, da indústria”<sup>29</sup>. Nestes termos, mais que criticar a racionalidade *modus operandi* do objetivismo científico, Dilthey critica a estrutura que a mantém. Os resultados filosóficos da ciência moderna estariam, portanto, ligados a essa estrutura.

Mesmo a ciência tendo se emancipado da investigação das *razões últimas*, que caracterizaram o pensamento filosófico-metafísico clássico, esta não conseguiu se dissociar da unilateralidade como produto de sua racionalidade:

Se desta forma a ciência natural moderna dissolveu a metafísica das formas substanciais e das entidades psíquicas até em seu núcleo mais íntimo, representado pela causa espiritual unitária do mundo, surge a questão: com o que a substituiu? O que colocou esta análise das formas compostas da natureza no lugar daquelas formas substanciais que constituíram até então o objeto de uma capacitação descritiva e de uma redução a entidades do tipo espiritual? Pode-se dizer que uma nova metafísica [...]. O materialismo constituiu semelhante metafísica nova e por isso o atual monismo científico-natural é seu filho e herdeiro, pois também para ele os átomos,

<sup>26</sup> DILTHEY, *Ibidem, Ibidem*.

<sup>27</sup> DILTHEY, *Introducción a las Ciencias del Espiritu*, 1949, p. 18.

<sup>28</sup> DILTHEY, *Ibidem*, 1949, p. 341.

<sup>29</sup> DILTHEY, *Ibidem, Ibidem*.

as moléculas e a gravitação são entidades, realidades não menores que qualquer objeto que possa ser visto e tocado.<sup>30</sup>

O substancialismo materialista (ou realismo) acaba por sofrer um duro golpe nas mãos de Dilthey. Nesse sentido, o autor também afirma:

O conceito de substância e o conceito construtivo de átomo, que deriva do primeiro, nasceu das exigências do conhecimento para estabelecer algo que firma a base de uma mutabilidade das coisas [logo] são produtos históricos do espírito lógico em conflito com os objetos; não são, portanto, entidades de dignidade superior à coisa singular, senão criaturas da lógica destinada a fazer pensável a coisa e cujo valor cognitivo está abaixo da condição da vivência e da intuição que nos oferece a coisa.<sup>31</sup>

Porém, é interessante constatar que a crítica de Dilthey abarca apenas o materialismo advindo das teorias de cunho newtoniano, ou seja, um sistema de pensamento clássico em sua forma mais radical e fechada. Dilthey<sup>32</sup>, talvez por uma questão temporal, se preocupa exclusivamente com a crítica ao antigo sistema de pensamento científico clássico, sem nem de longe direcionar sua atenção às sínteses epistemológicas complexas das novas ciências naturais.

É neste sentido um tanto quanto limitado, mas de extrema validez no tocante a sua crítica, que gostaria de destacar alguns elementos que sintetizam a teoria do conhecimento de Dilthey e que constituem parte de sua grande influência na tradição hermenêutica posterior:

1 – “A realidade ‘exterior’ nos é dada na totalidade de nossa autoconsciência, não como mero fenômeno senão como ‘realidade’, como ‘efetividade’ (*Wirklichkeit*), já que produz efeito, resiste à vontade e está presente no sentimento, no prazer e na dor”<sup>33</sup>. Então, a construção da realidade, contrariando o paradigma científico clássico, se dá na interioridade de maneira efetiva, não necessariamente como algo exterior, “existente” *a priori*.

2 – “A explicação mecânica da natureza busca as condições mentais necessárias deste fenômeno da realidade exterior”, porém “o conhecimento não pode colocar no lugar da vivência uma realidade interdependente dela”<sup>34</sup>. Logo, por mais realista que pareça determinada situação – como dada *exclusivamente* na exterioridade –, esta, no momento de sua assimilação, acabará por se tornar dependente das faculdades mentais que constituem a

<sup>30</sup> DILTHEY, *Ibidem*, 1949, p. 345-346.

<sup>31</sup> DILTHEY, *Ibidem*, 1949, p.346.

<sup>32</sup> DILTHEY, *Introducción a las Ciencias del Espiritu*, 1949, p. 17-18 e 345-346.

<sup>33</sup> DILTHEY, *Ibidem*, 1949, p. 349.

<sup>34</sup> DILTHEY, *Ibidem, Ibidem*.

base de sua explicação. Por mais que as estruturas naturais comportem uma explicação mecanicista, que dê falsa impressão da exterioridade ser a única conjuntura relevante no tocante ao conhecimento, esta mesma explicação mecanicista está subordinada a sistemas de pensamento, que agrupam as impressões desta exterioridade e a formulam como explicação.

3 –

As condições que buscam a explicação mecânica da natureza explicam apenas um conteúdo parcial da realidade exterior. Este mundo inteligível dos átomos, do éter, das vibrações, não é mais que uma deliberada e altamente artificiosa abstração do ocorrido na vivência e na experiência<sup>35</sup>.

Logo, o que se dá na vivência fática estará moldado de uma maneira completamente característica e particular ao se enquadrar nos esquemas abstrativos do conhecimento científico. As imagens – para usar uma metáfora cara a Heidegger – constituídas a partir destas abstrações, que possivelmente não condizem *exatamente* ao que se dá na vivência, são o resultado mais refinado que as ciências da natureza conseguem alcançar. Isso não é necessariamente negativo, desde que desconsiderada sua pretensão de universalidade. Nesse sentido, a efetiva tarefa do cientificismo consiste em elaborar condições que permitissem inferir as percepções sensíveis através da rigorosa exatidão quantitativa além da presunção de prever as impressões futuras<sup>36</sup>.

Do ponto de vista das ressonâncias históricas (epistemológicas) do trabalho de Dilthey, há uma certa centralidade em sua separação entre as ciências. Para Heidegger, a definição fundamental da obra de Dilthey iria um pouco além da simples busca pela separação entre ciências naturais e ciências do espírito, que por si só se apresenta de maneira relevante, mas não demonstraria as efetivas potencialidades na obra do autor. Segundo Heidegger, "pesquisas sobre epistemologia, sobre a história da ciência e sobre a psicologia hermenêutica perpassam e se misturam constantemente"<sup>37</sup> nas produções de Dilthey. Mas aponta ser necessário atentar para um elemento basilar que talvez evidencie seu conteúdo genuinamente hermenêutico: há na obra de Dilthey uma necessária centralidade em uma perspectiva psicológica.

<sup>35</sup> Também é interessante constatar que a teoria quântica reconhece tais elementos (átomos, ondas, etc.) como abstrações. A epistemologia de Dilthey deixa a desejar nesse ponto, provavelmente, pelo tempo em que foi pensada – últimas décadas do século XIX – ou seja, quando as novas ciências naturais ainda não se constituíam completamente. Tal limitação temporal constitui o elemento trágico da influência de Dilthey nos demais pensadores hermenêuticos. (DILTHEY, 1949, p.350)

<sup>36</sup> DILTHEY, *Introducción a las Ciencias del Espíritu*, 1949, p.349.

<sup>37</sup> HEIDEGGER, *Ser e Tempo*, 2006, p. 491.

Tudo está centrado na psicologia, que deve compreender a vida em seu nexos de desenvolvimento e ação históricos como o modo em que o homem é, tomando-a ao mesmo tempo como *objeto* possível e como raiz das ciências do espírito. A hermenêutica é a explicação que esse compreender dá de si mesmo, e somente de forma derivada é que se apresenta como metodologia historiográfica<sup>38</sup>.

Por “perspectiva psicológica”, pode-se traduzir uma certa atenção às capacidades interpretativas interiores do sujeito que interpreta. É justamente a necessária atenção dada a essa *interioridade* da interpretação que caracterizará todo o pensamento hermenêutico subsequente, orientando-o a esferas mais existenciais (modos de vida), embora ainda epistemológicas.

#### 4. Ressonâncias heideggerianas

Depois de ter explorado a separação entre as ciências do espírito e da natureza no pensamento de Dilthey, gostaria de situar minha atenção na obra de Heidegger, já que, juntamente com Dilthey, o pensamento deste autor acabou por se tornar uma das bases que sustentaram o paradigma hermenêutico em seu aspecto de separação em relação às ciências naturais. Creio ser necessário neste ponto, ainda mais uma vez, destacar a perspectiva da hermenêutica exposta neste texto como um paradigma do pensamento epistemológico que se serve de inúmeras e diversificadas fontes para se sustentar como filosoficamente válido. A historicidade, campo central em qualquer análise que se vise hermenêutica, acaba sendo o norte fundamental da escolha dos textos aqui expostos. É como se, na perspectiva particular deste texto, a hermenêutica fosse definida – não somente, mas substancialmente – pela relevância em que a questão da historicidade aparenta ter para os autores percebidos (autodeclarados ou não) como pensadores genuinamente hermenêuticos.

Ainda nesse sentido, no que tange a Heidegger, leitores mais especializados atentarão para a parcial não separação entre as obras do Heidegger I (considerado historicamente como um autor hermenêutico) e Heidegger II. Opto por essa abordagem tendo em vista (1) a centralidade da questão da historicidade em toda a obra do autor; (2) os interesses puramente epistemológicos deste trabalho – sendo orientado a perceber a separação histórica entre distintos tipos de saber e suas ressonâncias positivas e negativas; e, finalmente (3) a

---

<sup>38</sup> HEIDEGGER, *Ibidem*, *Ibidem*.

relevância que a obra de Heidegger, em sua completude, acaba tendo nos círculos de debates sobre a filosofia hermenêutica.

São várias as perspectivas que aproximam Heidegger do paradigma hermenêutico. Talvez a principal delas, seja sua crítica epistemológica em relação à visão cartesiana – até então hegemônica – acerca do fenômeno do conhecimento, assim como suas ressonâncias (majoritariamente científicas) mais expressivas. Inicialmente, em *Ser e Tempo*, Heidegger contra-argumenta as pretensões explicativas ontológicas que Descartes construiu acerca do que chamou de "fenômeno do mundo". Nesse sentido, visa apresentar a tese de que:

Deve-se apresentar uma comprovação explícita de que Descartes não apenas fornece uma determinação ontológica falha, mas que a sua interpretação e seus fundamentos levaram a que se saltasse por cima dos fenômenos do mundo, bem como do ser dos entes intramundanos estão imediatamente à mão.<sup>39</sup>

Com isso é que pressupõe a necessidade de uma *discussão hermenêutica da ontologia cartesiana de mundo*, já que, "as interpretações de mundo posteriores e, sobretudo, as anteriores a Descartes movem-se em fundamentos ontológicos não discutidos em princípio"<sup>40</sup>.

Como aponta em *Ser e Tempo*<sup>41</sup>, para Descartes, o ser dos entes só pode ser percebido como *res extensa* (coisa extensa em comprimento, largura e profundidade), percepção que não se sustentaria argumentativamente tendo em vista – além das próprias falhas argumentativas – um certo excesso de confiança nas ciências matemático-físicas, que acabam se tornando ponto fundamental de embasamento para a teoria do conhecimento (do ser do mundo) cartesiana.

Na discussão crítica do ponto de partida cartesiano iremos, pois, perguntar: que modo de ser na presença é fixado como a via de acesso adequada ao que, enquanto *extensio*, Descartes identifica com o ser do mundo? A única via de acesso autêntica para esse ente é o conhecer, a *intellectio*, no sentido do conhecimento físico matemático. O conhecimento matemático vale como modo de apreensão dos entes, capaz de propiciar sempre uma posse mais segura do ser dos entes nele apreendidos. Em sentido próprio, só é aquilo que tem o modo de ser capaz de satisfazer o ser acessível no conhecimento matemático. Este ente é aquilo que sempre é o que é; por isso, ao experimentar o modo de ser do mundo, em que consistiu o seu ser propriamente dito é aquilo que pode mostrar o caráter de permanência constante, como *remanens capax mutationum*. Propriamente só é o que sempre permanece. E é isso que é matemática conhece. O que no ente se torna acessível pela matemática constitui, portanto, o seu ser.<sup>42</sup>

<sup>39</sup> HEIDEGGER, *Ser e Tempo*, 2006, p. 147.

<sup>40</sup> HEIDEGGER, *Ibidem*, *Ibidem*.

<sup>41</sup> HEIDEGGER, *Idibem*, 2006, p. 149.

<sup>42</sup> HEIDEGGER, *Ser e Tempo*, 2006, p. 147-148.

É como se a forma de saber fundamental à toda forma de saber subsequente – o conhecimento acerca do ser do mundo – só pudesse tomar para a si uma prerrogativa de efetividade se passasse pelo crivo das ciências matemático-físicas. Para Heidegger<sup>43</sup>, “Descartes cumpre, assim, de maneira filosoficamente explícita, a virada das influências da ontologia tradicional sobre a física-matemática moderna e os seus fundamentos transcendentais”, onde as propriedades da extensão (comprimento, largura e profundidade), devidamente assimiláveis pelas ciências matemáticas, supririam todas as necessidades do intelecto a respeito do conhecimento acerca do ser do mundo.

Pode-se perguntar, sempre com Heidegger, em que medida tal percepção a respeito do ser não se constrói como uma negação do próprio fenômeno do mundo (historicidade), desconhecimento deste, tendo em vista a efetivação e destaque de uma forma de saber específica, que visava se instalar no cerne da questão acerca do conhecimento, como um saber pretensiosamente exato e quantificável, desconsiderando as nuances históricas da construção de tal perspectiva metodológica? Em outras palavras, em que medida que esta percepção característica é utilizada como base de um conhecimento que se impõe historicamente como paradigma dominante? Ou, como se questiona o próprio autor: “como Descartes poderia identificar com o mundo um determinado ente intramundano e seu ser, se desconhece inteiramente o fenômeno do mundo e, com isso, também qualquer intramundanidade”<sup>44</sup>, na medida em que afirma a centralidade de elementos pretensamente não-históricos como os fenômenos matemáticos? Quando critica tal postura, denunciando a base dogmática de Descartes, Heidegger devolve as palavras a seu enunciador em um exercício tipicamente hermenêutico.

[Logo,] as considerações a respeito de Descartes buscaram mostrar que o ponto de partida das coisas do mundo, aparentemente evidente [*res extensio*], bem como a orientação pelo conhecimento pretensamente mais rigoroso desse ente não asseguram o solo sobre o qual se poderão encontrar fenomenalmente as constituições ontológicas imediatas do mundo, da presença e dos entes intramundanos.<sup>45</sup>

A perspectiva hermenêutica da crítica heideggerianas acerca da percepção cartesiana de saber acaba ressoando com certa centralidade em todo o paradigma hermenêutico subsequente. O que acaba se traduzindo por uma espécie de expansão também crítica da racionalidade

<sup>43</sup> HEIDEGGER, *Ibidem*, 2006, p. 148.

<sup>44</sup> HEIDEGGER, *Ibidem*, 2006, p. 150.

<sup>45</sup> HEIDEGGER, *Ser e Tempo*, 2006, p. 153-154.

objetivista que acompanha o hegemônico paradigma científico. É justamente desta expansão crítica que parte seu nítido desconforto em relação às ciências naturais/formais e sua pretensa universalidade – obviamente, não sem influência de Dilthey. Para Heidegger, o equívoco inicial acerca do conhecimento não inicia com Descartes, mas sim na definição aristotélica a respeito do homem como sendo um “animal racional” (*zoon logikon*).

Essa definição do homem é, no fundo, zoológica. O *zoon* de semelhante zoologia permanece questionável em muitos pontos. E, entretanto, foi dentro dos limites *dessa definição* que a doutrina ocidental do homem, toda a psicologia, ética, gnoseologia e antropologia se edificou. De há muito, nos debatemos numa mistura confusa de representações e conceitos extraídos dessas disciplinas.<sup>46</sup>

Toda a doutrina da razão (científica) estaria, então, fundamentada sobre esta duvidosa definição zoológica. É importante atentar-se que, quanto mais favorecida a definição zoológica – do homem como *animal racional* – mais o homem se afastaria da busca efetiva pelo sentido do ser<sup>47</sup>, questão central a Heidegger. Tal definição esvaziaria os indivíduos de sua verdadeira essência o que os acabaria situando no berço das representações vazias de um pensamento puramente objetivista e frio. Para uma compreensão mais refinada no tocante às representações desta forma de pensamento objetivista, Heidegger propõe o retorno ao conceito grego de *techne*.

*Techne* é o termo grego que, segundo o autor<sup>48</sup>, define o saber humano. Mas não o saber como produto de uma constatação acerca de dados exatos, outrora desconhecidos, já que, esses tipos de saber são substancialmente acessórios, embora indispensáveis<sup>49</sup>. O autêntico sentido de *techne* “é precisamente um ver, que ultrapassa o que é dado de modo objetivo e assim se torna princípio e origem de permanência e consistência”<sup>50</sup>. *Techne* é uma “ultravisão” que opera de diversas formas e por distintos caminhos, o que dá sentido ao dado objetivo, que o organiza, delimitando suas fronteiras<sup>51</sup>. Dentro desta perspectiva,

saber é o poder de pôr o Ser em ação com um tal ou um qual ente. Os gregos chamavam de modo especial *techne* a arte em sentido próprio e a obra de arte, por que é a arte que, do modo mais imediato, erige e esculpe algo, que está presente, o

<sup>46</sup> HEIDEGGER, *Introdução à Metafísica*, 1978, p.165.

<sup>47</sup> HEIDEGGER, *La Epoca de la Imagen del Mundo*, 1958, p. 44.

<sup>48</sup> HEIDEGGER, *Ibidem*, 1978, p. 181.

<sup>49</sup> HEIDEGGER, *Ibidem*, *Ibidem*.

<sup>50</sup> HEIDEGGER, *Introdução à Metafísica*, 1978, p. 181.

<sup>51</sup> HEIDEGGER, *Ibidem*, *Ibidem*.

Ser, o aparecer, que se apresenta em si mesmo. A obra de arte não é, em primeiro lugar, obra, porquanto é confeccionada, é feita, mas opera o Ser em um ente.<sup>52</sup>

Logo, *techne* é o *modus operandi* do saber humano no decorrer da história, em suas diversas formas e representações. Como já dito, é a partir desse conceito que Heidegger busca compreender a separação entre ciências naturais e ciências do espírito. Tal separação diz respeito, fundamentalmente, à relação entre as ciências e a modernidade, mais precisamente, à *forma* tomada pelas ciências na modernidade.

Para Heidegger<sup>53</sup>, a essência das manifestações da Modernidade está atrelada a sua ciência; ou seja, para uma compreensão efetiva da Modernidade, se faz necessária a devida assimilação dos meandros pelos quais a *techne* moderna se coloca em operação nas ciências. “Se queremos entender a essência da ciência moderna, precisamos nos livrar do costume de fazer comparações entre a ciência mais nova e a mais antiga à base de uma graduação a partir do ponto de vista do progresso”<sup>54</sup>, já que, seus modos de operação não seriam necessariamente distintos; logo não se torna plausível tomar como ponto de partida o conceito de progresso para uma verdadeira compreensão do fenômeno científico no decorrer da história, mas sim, levar em conta a existência de uma *techne* intrínseca aos processos científicos, situando-a historicamente, tendo em vista uma futura compreensão de sua forma.

Em uma conferência pronunciada em Friburgo no ano de 1938, publicada sob o título de *A Época da Imagem do Mundo*, Heidegger busca fazer uma análise do modo operacional da ciência moderna – de sua *techne* –, no sentido de demonstrar todo o peso da ciência na constituição daquilo que chamou imagem do mundo: mais precisamente, no sentido de evidenciar o fato de que as ciências naturais acabaram se tornando, de certa forma, o grande vilão da modernidade, já que, estariam operando através de uma tendência (*techne*) objetivista, convertendo os indivíduos em sujeitos e alienando a existência da busca pelo ser.

Dentro desta perspectiva, como não poderia deixar de ser, a física acaba por se mostrar como elemento constituinte desta realidade – e da narrativa de Heidegger –, dotada de grande relevância enquanto uma das principais representantes do saber científico. Para Heidegger<sup>55</sup>, na mesma medida em que a Física atômica moderna segue sendo Física, deve ser considerada essencialmente matemática, já que, ainda se sustenta nesta para se afirmar. O que Heidegger

<sup>52</sup> HEIDEGGER, *Ibidem*, *Ibidem*.

<sup>53</sup> HEIDEGGER, *La Epoca de la Imagen del Mundo*, 1958, p. 16.

<sup>54</sup> HEIDEGGER, *Ibidem*, 1958, p. 19.

<sup>55</sup> HEIDEGGER, *La Epoca de la Imagen del Mundo*, 1958, p. 20-21.

tenta explicitamente fazer é uma interligação da Física moderna à experiência metafísica do conhecimento que tanto critica. Mesmo a complexa física moderna é vista como um simples alargamento do paradigma metafísico<sup>56</sup> e objetivista.

Física é, em geral, o conhecimento da natureza; em especial, por conseguinte, o conhecimento do corpo material em seu movimento, pois este se mostra imediata e permanentemente – mesmo que de diversas maneiras – no todo natural. Se, pois, a Física se constitui expressamente como matemática, isto então quer dizer: por ela e para ela se estabelece de antemão algo como já-conhecido [...]. [A] busca do conhecimento da natureza será futuramente a própria natureza: o conjunto dos movimentos – fechados em si – dos pontos de massa espacial temporalmente relacionados.<sup>57</sup>

Então, mesmo a mecânica quântica, em toda a sua complexidade, já tendo dado seus primeiros passos, Heidegger percebe a Física segundo uma perspectiva ainda muito semelhante à visão clássica, no sentido de uma física que ainda operaria segundo o modo linear e harmônico – como a própria física newtoniana. Não que desconsidere de um todo a existência de novos paradigmas científicos (na Física, sobretudo), já que, em vários momentos de sua obra, problematiza o advento das (até então) novas ciências. Porém, Heidegger ainda parece perceber a Física como um todo estático e de aparente fácil absorção, que visa à compreensão dos movimentos universais da matéria no espaço através da aplicação da matemática. De uma matéria (corpos) que pode ser pretensamente conhecida e que se movimenta em um espaço aparentemente estático e em um tempo linear e plenamente calculável.

Heidegger<sup>58</sup>, ainda discorre acerca do experimento na Física, como sendo uma forma de ação procedimental completamente guiada e embasada pelas leis que o sustentam historicamente e que visa evocar sua verificação. Portanto, o experimento científico é o experimento de investigação e verificação de uma lei característica que serviria ao projeto exato de uma natureza universal<sup>59</sup>. Logo, o experimento está intrinsecamente ligado à lei a qual tenta refutar ou confirmar; é a base direcionada – no sentido de pré-programada – a um conhecimento mais preciso, no caso da Física, acerca do movimento das massas no espaço. O experimento é o que confirmaria a verdade metafísica (natural) no âmbito prático, já que, se

<sup>56</sup> O termo “metafísico” em Heidegger sempre leva a conotação de filosofia ou forma de pensamento que toma a busca da verdade como algo unidirecional e coercitivo, não-histórico.

<sup>57</sup> HEIDEGGER, *Introdução à Metafísica*, 1958, p. 21-22.

<sup>58</sup> HEIDEGGER, *Ibidem*, 1958, p. 26.

<sup>59</sup> HEIDEGGER, *Ibidem*, 1958, p. 27.

colocaria a trabalho dentro da perspectiva da *techne* moderna – ou da forma como a ciência opera na modernidade. O experimento é a própria sustentação da metafísica na prática.

Ainda dentro do âmbito da *techne* científica moderna – do modo de sua operacionalidade – a imagem do cientista acabaria por se modificar, no sentido de se equalizar a essa afirmação do projeto metafísico-naturalista na modernidade. Para o autor<sup>60</sup>,

o decisivo desenvolvimento do caráter de serviço da ciência moderna faz com que esta necessite de um outro tipo de homens. O sábio erudito desaparece. É substituído pelo investigador, que está na empresa investigatória. [Estas empresas] [...] e não o cultivo da erudição é o que dão o tom de seu trabalho. O investigador já não necessita mais uma biblioteca em sua casa. Já que sempre está em viagem. Ele negocia em conferência e se instrui em congressos.

A busca pelo saber toma uma forma tecnicista e isso inevitavelmente interfere na forma com que os agentes do conhecimento operam. Nesse sentido, o investigador acaba tendenciosamente direcionando seus esforços em um sentido puramente técnico<sup>61</sup>. Sendo a ciência moderna descaracterizada de seu papel intelectualista, passa a operar segundo a forma de “serviço” que acaba reforçando seus traços objetivistas:

Natureza e história fazem-se objeto do representar explicativo. [Dentro desta perspectiva,] só o que vale como objeto é, vale como ente. Só se chega à ciência como investigação quando o ser do ente é buscado objetivamente. [...] Chega-se à ciência como investigação quando – e somente quando – a verdade foi convertida em certeza do representar.<sup>62</sup>

Portanto, a *techne* moderna faz operar o projeto natural que diz respeito aos vários elementos que a constituem: como o objetivismo das ciências naturais – sua mudança de status para serviço – e a transformação do intelectual em técnico. Todo o projeto natural das ciências, inclusive a forma com que são colocados os axiomas – explicações dos fenômenos – dizem respeito a essa forma de produzir, a essa *techne*. O representar explicativo parece estar estreitamente ligado à questão da perfeição, na medida em que a explicação necessita alcançar a certeza do representar. Ainda este ponto é capaz de se tornar uma base crítica a Heidegger, já que, a física quântica, por exemplo, parte elementar do que o autor chama de “física moderna”, já não trabalha a partir da noção de certeza explicativa em muito de seus

<sup>60</sup> HEIDEGGER, *La Epoca de la Imagen del Mundo*, 1958, p. 32.

<sup>61</sup> HEIDEGGER, *Ibidem*, *Ibidem*.

<sup>62</sup> HEIDEGGER, *Ibidem*, 1958, p. 35.

momentos. Como já dito, o que o autor pretende fazer é uma aglutinação dos intermináveis vieses da ciência moderna, agrupando-os sob o signo da *techne* moderna.

Tendo em vista o pensamento heideggeriano acerca do saber científico na modernidade e de como este saber reforçaria uma separação entre as ciências da natureza – que operariam através do pensamento de cunho cartesiano e da *tchene* objetivista moderna – e as ciências do espírito – de cunho histórico – gostaria de atentar às críticas contemporâneas a esta visão separatista a partir de Vattimo e Rorty. Se verá que nem todos os autores situados dentro do pensamento hermenêutico compactuam com tal separação.

## 5. Retificações: a lógica da complementariedade

Nesta seção revisitarei a obra de Rorty como uma espécie de revisão deste viés de separação entre as ciências do espírito e ciências da natureza. Também buscarei em Vattimo uma crítica a tal separação, evidenciando sua crise e a necessidade do paradigma hermenêutico transcender esta dicotomia.

Em 1979 Richard Rorty publica *Philosophy and the Mirror of Nature*, onde explora basicamente a relação entre o pensamento filosófico e a teoria do conhecimento tido como natural, ou *a priori*. Inevitavelmente, o autor acaba sendo levado à relevante relação – ou *não-relação* – entre a filosofia hermenêutica e a epistemologia científica. Rorty parte de definições clássicas de hermenêutica e epistemologia. Onde, em epistemologia, a ideia dominante é de para ser efetivamente racional, válido e relevante, precisamos ser capazes de chegar a uma base comum com outros indivíduos<sup>63</sup>. Então, construir um caminho epistemológico é – do ponto de vista histórico e hegemônico – encontrar a máxima quantia de terreno comum entre os atores envolvidos em uma mesma conjuntura, supondo de antemão a existência desse terreno<sup>64</sup>. O terreno comum buscado insistentemente pela epistemologia clássica é, justamente, o terreno *metafísico* criticado pela tradição hermenêutica, ou seja, um transfundo comum e universal do conhecimento humano que pode ser expressado por um determinado tipo de linguagem.

Segundo Rorty<sup>65</sup>, o principal contraponto à epistemologia clássica nasce com a filosofia hermenêutica, mais precisamente por esta ver

<sup>63</sup> RORTY, *La Filosofía y el Espejo de la Naturaleza*, 1989, p. 288.

<sup>64</sup> RORTY, *Ibidem*, *Ibidem*.

<sup>65</sup> RORTY, *Ibidem*, 1989, p. 290.

as relações entre vários discursos como os extremos em uma possível conversação, conversação que não pressupõe nenhuma matriz disciplinária que una os falantes, mas onde nunca se perde a esperança de se chegar a um acordo enquanto dure a conversação. Não é a esperança do descobrimento de um terreno comum existente com anterioridade, senão *simplesmente* a esperança de se chegar a um acordo, ou, quando menos, a um desacordo interessante e frutífero.

Portanto, não a busca por um terreno comum, mas sim pelo acordo como resultado de uma conversação ou, até mesmo pelo desacordo frutífero e interessante. Não há necessidade da *descoberta* (ou criação) de um terreno comum entre os interlocutores.

Na medida em que para a epistemologia há inevitavelmente uma certa esperança em alcançar esse terreno comum, a hermenêutica está sempre disposta separar-se da epistemologia: está disposta a abandonar parcialmente sua linguagem característica e assumir o máximo possível a linguagem de seu interlocutor, contrapondo a percepção epistemológica hegemônica do terreno comum, que visa, justamente, traduzir todas as linguagens possíveis a uma só<sup>66</sup>.

Pelo fato do paradigma hermenêutico ter se posto, desde Schleiermacher, ao menos parcialmente, como um contraponto à epistemologia (contraponto este que ganha força com Heidegger), a relação entre epistemologia e hermenêutica torna-se com o passar do tempo cada vez mais problemática. “A forma habitual de tratar a relação entre hermenêutica e epistemologia é sugerir que dividam a cultura entre si – a epistemologia se ocuparia da parte ‘cognitiva’ séria e importante (aquelas em que cumprimos nossas obrigações com a racionalidade) e a hermenêutica de todo o resto”<sup>67</sup>. Tal divisão por muito tempo atravancou o diálogo – tão caro à hermenêutica – entre ambas as perspectivas. Por muito tempo se acreditou, inclusive, que tal diálogo já não mais fosse necessário. Ao voltarmos à crítica heideggeriana à *techne* moderna, por exemplo, se tem a impressão de que o rechaço é a única forma de pseudo-relação possível entre o viés hermenêutico e a epistemologia.

Talvez um dos pontos mais interessantes da obra de Rorty é que este vai buscar, justamente, na *nova epistemologia* uma nova percepção para esta relação. Rorty<sup>68</sup> inicia seu argumento tentando substituir as bases da dicotomia hermenêutica/epistemologia:

[...] a linha divisória entre os respectivos domínios da epistemologia e da hermenêutica não consiste na diferença entre ‘ciências da natureza’ e ‘ciências do

<sup>66</sup> RORTY, *La Filosofía y el Espejo de la Naturaleza*, 1989, p. 290.

<sup>67</sup> RORTY, *Ibidem*, 1989, p. 291.

<sup>68</sup> RORTY, *Ibidem*, 1989, p.292.

homem’, nem entre fato e valor, nem entre teórico e prático, nem entre ‘conhecimento objetivo’ e algo mais viscoso e duvidoso. A diferença é questão de familiaridade, simplesmente. Seremos epistemológicos quando compreendemos perfeitamente bem o que está ocorrendo, mas queremos codificar para ampliar, fortalecer ou ‘buscar uma base’. Precisamos ser hermenêuticos quando não compreendemos o que está ocorrendo, mas temos a honradez de admitir [...]. A distinção entre epistemologia e hermenêutica não deve ser considerada como paralela a distinção entre o que está ‘aqui fora’ e o que nós mesmos ‘inventamos’.

O que leva à dicotomia parece ser a necessidade de *generalidade* que ambas as perspectivas carregam em si. Mesmo a filosofia hermenêutica parecendo mais disposta ao diálogo, o rechaço em relação às ciências da natureza tem sido o fator histórico mais preponderante nesta relação. Tal rechaço unido a uma pretensão de generalidade tem impedido o paradigma hermenêutico de efetuar o diálogo com a epistemologia.

Rorty serve-se da distinção feita por Kuhn entre ciência *normal* e *anormal* para defender certo convívio entre hermenêutica e epistemologia. Convívio no sentido dialógico e de complementaridade, onde o simples rechaço não teria força. Para Rorty,

o epistemológico é o tipo de pensamento que se move dentro dos paradigmas vigentes e aceitos, realizando, segundo o termo de Kuhn, a “ciência normal” (ou seja, resolvendo problemas com as regras do paradigma vigente), ao passo que a hermenêutica é o encontro com um novo paradigma – encontro que, segundo Rorty, tem características muito similares (ou idênticas) as da experiência da arte como abertura para a verdade segundo Heidegger e Gadamer. Rorty rechaça a distinção diltheyana entre ciências da natureza e ciências do espírito, e não exclui explicitamente que pode-se dar um encontro “hermenêutico” com um paradigma novo também no âmbito das ciências positivas<sup>69</sup>.

Então, os períodos de ciência normal seriam predominantemente epistemológicos, ao passo que, quando do advento de um novo paradigma (ciência anormal), as perspectivas da teoria do conhecimento – inclusive nas ciências positivas – se voltariam a uma percepção hermenêutica.

Para Kuhn, a ciência normal toda e qualquer pesquisa que se embasa fundamentalmente no ferramental teórico, semântico e metodológico das realizações científicas passadas<sup>70</sup>, ou seja, toda aquela pesquisa que se utiliza de axiomas legitimados historicamente, à sua época, no sentido de fornecer respostas a problemas científicos. Nesse sentido, aqueles cientistas

<sup>69</sup> VATTIMO, *Secularización de la Filosofía*, 1995, p 56.

<sup>70</sup> KUHN, *A Estrutura das Revoluções Científicas*, 2009, p. 29.

cuja a pesquisa está baseada em paradigmas partilhados estão comprometidos com as mesmas regras e padrões para a prática científica. Esse comprometimento e o consenso aparente que produz são pré-requisitos para a ciência formal, isto é, para a gênese e continuação de uma tradição de pesquisa<sup>71</sup>.

Os paradigmas compartilhados seriam o chão comum de que nos fala Rorty. Ao passo que, por ciência anormal, Kuhn<sup>72</sup> compreende a época onde a consciência de uma anomalia acaba inaugurando uma perspectiva inovadora, onde esta mesma anomalia faça emergir uma nova lei. É basicamente um período de instabilidade no tocante ao paradigma hegemonicamente aceito. É também um período de afrouxamento e reinterpretação dos padrões e regras da pesquisa científica.

O próprio pensamento de Kuhn pode ser visto como uma ressonância deste período de crise científica; e também acaba se ligando a uma perspectiva mais histórica do conhecimento. “Para Kuhn, em tempos de ciência normal, o que define cientificidade de determinadas pesquisas é a sua inserção em ‘matriz disciplinar’, que não diz respeito necessariamente ao ‘objeto material’ de pesquisa, mas sim a ‘padrões de educação e comunicação’”<sup>73</sup>, ou seja, percebia o conhecimento, mesmo em épocas de ciência normal, como pautado por uma comunidade histórica, que transmite seus *saberes* através de uma linguagem específica e que diz respeito aos padrões aceitos entre os pares deste grupo.

O rechaço também se dá a partir de uma visão pessimista da nossa relação com a modernidade tecnológica – vemos esse traço como um dos principais elementos da filosofia heideggeriana, que parece, por sua vez, uma ressonância do pessimismo nietzscheniano em relação à modernidade em si. Para Rorty, estes termos são ainda legítimos em certo sentido:

O medo da ciência, do cientificismo, do naturalismo, da auto-observação, e que o excesso de conhecimento chegue a converter-nos em uma coisa a mais que uma pessoa, é o temor em relação a que todo o discurso se converta em discurso normal. Ou seja, é o temor que haja respostas objetivamente verdadeiras ou falsas a todas as perguntas que possamos formular, de maneira que a validade do homem consista em conhecer verdades, e a virtude humana seja meramente a crença verdadeira justificada. Isto resulta aterrador, pois exclui a possibilidade de que haja algo novo abaixo do sol, de que a vida humana seja poética e não meramente contemplativa<sup>74</sup>.

<sup>71</sup> KUHN, *Ibidem*, 2009, p. 30.

<sup>72</sup> KUHN, *Ibidem*, 2009, p. 91.

<sup>73</sup> RORTY, *La Filosofía y el Espejo de la Naturaleza*, 1989, p. 301.

<sup>74</sup> RORTY, *Ibidem*, 1989, p. 350.

Porém, complementa, expondo que os perigos para um discurso inovador (anormal) não vêm necessariamente de um paradigma científico específico ou das filosofias naturalistas, mas sim, “da escassez de alimentos e da polícia secreta. Se houvesse tempo livre e bibliotecas, a conversação que iniciou Platão não terminaria na auto-observação – não porque alguns aspectos do mundo, ou dos seres humanos, se livrem de ser objetos da investigação científica”<sup>75</sup>, mas simplesmente pelo fato de que uma conversação livre vai acabar produzindo o discurso anormal em seus mais empolgantes momentos. Os temores de Heidegger em relação ao hipercontrole da vida humana na modernidade – ou à alienação da busca pelo ser na modernidade devido a nossa relação cada vez mais próxima com as tecnologias – continuam legítimos. Porém não sua radicalização: enquanto existir uma *estrutura* mínima favorável – e aí entramos em terreno político e econômico –, o discurso anormal se produzirá instantaneamente, já que parece fazer parte de nós mesmos, elemento de nossa condição humana, racional, inclusive.

Rorty<sup>76</sup> aponta ainda mais uma vez para esta relação entre certa estrutura – no sentido de estrutura social, estruturas de comportamento – e a separação entre ciências da natureza e ciências do espírito, quando nos diz que

nossa sensação pós-kantiana de que a epistemologia ou algum sucessor seu está no centro da filosofia (e que a filosofia moral, a estética, por exemplo, são em certo sentido secundárias) é reflexo do fato de que a auto-imagem do filósofo profissional depende de sua preocupação profissional em relação à imagem do Espelho da Natureza.

Ou seja, reconstruída esta autoimagem estruturante – mas também *estruturada* a partir de fatores sociais e, inclusive, econômicos – este papel secundário dado ao pensamento ligado ao paradigma hermenêutico deixa de fazer sentido. O rechaço das ciências do espírito em relação às ciências da natureza não faz sentido sem estar inserido nesta escala estrutural do cotidiano filosófico; não faz sentido *em si*, substancialmente, mas apenas diz respeito a como os discursos estão dispostos no cotidiano intelectual.

Vattimo também pretende se colocar contra a divisão clássica entre ciências do espírito e da natureza. Mais precisamente, se põe contra a não relação entre ambas. Para

<sup>75</sup> RORTY, *Ibidem*, *Ibidem*.

<sup>76</sup> RORTY, *Ibidem*, 1989, p. 353.

Vattimo, uma aproximação entre hermenêutica e teoria do conhecimento se faz necessária para que a hermenêutica consiga efetivar sua própria pretensão de superação da metafísica:

Na medida em que a hermenêutica permanece na posição da reivindicação humanista da superioridade das ciências do espírito sobre às ciências da natureza – por muito justificada que esta dita atitude pela necessidade de não deixar que a vida se fragmente na especialização e a democracia caia nas mãos dos experts técnicos – não poderá realizar esse projeto de superação da metafísica que está escrito em suas mesmas origens e que constitui sua verdadeira novidade.<sup>77</sup>

Para o autor<sup>78</sup>, assim como para Heidegger, a história substancial da Modernidade reside na percepção refinada de sua ciência técnica. A essência da Modernidade está ligada à técnica. Porém, não o vê sob um prisma negativo, já que, “ciência e técnica são [...] ‘conteúdos’ contingentes de um horizonte que se abre no logos-fala natural da humanidade histórica”<sup>79</sup>, ou seja, fazem parte de uma historicidade da busca pelo sentido do ser na contemporaneidade; são elementos constituintes dessa historicidade e não devem ser simplesmente rechaçados.

Uma nova configuração possível da relação entre ciências do espírito e da natureza seria “considerar a ciência moderna como o agente principal de uma transformação niilista do sentido do ser, ou seja, como *preparação positiva* do mundo em que não há fatos senão somente interpretações”<sup>80</sup>. Perceber a ciência moderna como um dos elementos constituintes de uma realidade que, de certa forma, *pede*, anseia por uma visão hermeneutizada.

## 6. Considerações finais

No decorrer deste trabalho, busquei recuperar parte da percepção hermenêutica acerca das ciências naturais e sua epistemologia. Vimos que a noção da não total separação entre sujeito e objeto está no centro do rechaço hermenêutico em relação às ciências naturais. Vimos também como tal percepção acabou por influenciar relevantes autores como Dilthey e Heidegger, que, por sua vez, deixaram suas marcas em toda uma tradição de pensadores desde o início do século XX. Ao final, busquei expor como tal separação vem sofrendo com críticas advindas de autores reconhecidamente hermenêuticos ou próximos à hermenêutica, como Vattimo e Rorty.

<sup>77</sup> VATTIMO, *Secularización de la Filosofía*, 1995, p 62.

<sup>78</sup> VATTIMO, *Ibidem*, 1995, p 64.

<sup>79</sup> VATTIMO, *Ibidem*, 1995, p 63.

<sup>80</sup> VATTIMO, *Ibidem*, 1995, p.64.

Finalizando, reflito sobre esta tão necessária retificação que se mostra na contemporaneidade. Não há mais espaço para o simples rechaço, na medida em que a realidade científica, por muitas vezes, parece *pedir* – usando um termo de Heidegger – uma interpretação hermenêutica. Dilthey não teria como levar em conta as novas ciências em seu pensamento por uma questão cronológica; ao passo que Heidegger, mesmo mostrando uma explícita preocupação com as questões científicas contemporâneas não parece acessar de um todo a complexidade de tais questões.

Como se sabe, um dos principais elementos do paradigma hermenêutico – desde Gadamer – é a noção de diálogo. Mas este diálogo, muitas vezes, parece estar preso a tudo aquilo que a tradição hermenêutica tem por valioso: à abertura da verdade na obra-de-arte, à fusão de horizontes nas relações interpessoais ou à multiculturalidade. Nos círculos de debates hermenêuticos – sobretudo no Brasil – não é perceptível a abertura para um diálogo com a epistemologia. Justamente por isso, é preciso se atentar cada vez mais para pensadores como Vattimo e Rorty – e até mesmo Flickinger –, como aqueles efetivamente parecem estar abertos ao diálogo em todos os seus vieses e formas, mesmo que isto custe a retificação de um século de teorias e paradigmas filosóficos.

## REFERÊNCIAS:

D'AGOSTINO, Fred. “Hermeneutics, Epistemology and Science”. In: *The Routledge Companion to Hermeneutics*. Nova Iorque: Routledge, 2014.

DILTHEY, Wilhelm. *Introducción a las Ciencias del Espiritu*. Mexico D.F: Fondo de Cultura Económica, 1949.

GADAMER, Hans-Georg. *Verdade e Método I*. Petrópolis: Editora Vozes, 1997.

\_\_\_\_\_. *Verdad y Método II*. Salamanca: Ediciones Sígueme, 2004.

HEIDEGGER, Martin. *Introdução à Metafísica*. Tempo Brasileiro: Rio de Janeiro, 1978.

\_\_\_\_\_. *La Epoca de la Imagen del Mundo*. Ediciones de los Anales de la Universidad de Chile, Santiago, 1958.

\_\_\_\_\_. *Ser e Tempo*. Petrópolis: Editora Vozes, 2006.

KUHN, Thomas. *A Estrutura das Revoluções Científicas*. Editora Perspectiva: São Paulo, 2009.

RORTY, Richard. *La Filosofía y el Espejo de la Naturaleza*. Catedra: Madrid, 1989.

SCHLEIERMACHER, Friedrich. *Hermenêutica: Arte e técnica da interpretação*. Petrópolis: Editora Vozes, 1999.

SELL, Carlos Eduardo. *Sociologia Clássica: Durkheim, Weber e Marx*. Itajaí: Editora UNIVALI, 2002.

VATTIMO, G. “Metafísica, Violencia, Secularización”. In: *Secularización de la Filosofía*. Barcelona: Editorial Gedisa, 2001.