

O problema do conhecimento no círculo hermenêutico

Cristian Marques¹

Resumo: Alguns autores (como Richard Rorty, Hilary Putnam e Gianni Vattimo) sugeriram a possibilidade de que haja na hermenêutica filosófica traços fundamentais para uma nova teoria do conhecimento. Ao tematizarem o conhecimento, os autores que se ocupam com a hermenêutica, o situam relacionado com o círculo hermenêutico e o caráter originário do compreender. Desse modo, parece haver ou uma ampliação do espectro semântico do conceito de conhecimento, ou uma mudança de sentido, desde aquele que geralmente se tem em conta na tradição que remonta a Platão. Um problema que a tradição suscita à posição hermenêutica é o da validade, ou melhor, da justificação para o que valeria como conhecimento. As respostas dos hermeneutas têm sido apontadas como "relativistas" ou "niilistas", cabendo colocar a questão: em que sentido se pode falar de conhecimento no modo compreensivo do círculo hermenêutico?

Palavras-chave: Hermenêutica filosófica, Teoria do Conhecimento, Círculo hermenêutico.

Alguns autores (como Richard Rorty, Hilary Putnam e Gianni Vattimo) sugeriram a possibilidade de que houvesse na hermenêutica filosófica traços fundamentais para uma nova teoria do conhecimento. Ao tematizarem a questão do conhecimento, os autores que se ocupam com a hermenêutica, o situam relacionado com o círculo hermenêutico e o caráter originário do compreender. Desse modo, parece haver ou uma ampliação do espectro semântico do conceito de conhecimento ou, talvez, uma mudança de sentido, desde aquele que geralmente se tem em conta na tradição que remonta a Platão, de que conhecimento é, de uma maneira ou outra, *crença verdadeira justificada*. O que contaria como *conhecimento* para os hermeneutas têm sido apontado como "relativismo", como vê Gianni Vattimo, ou "niilismo", desde o olhar de Richard Rorty. O problema que essa tradição suscita à posição hermenêutica é o da validade, ou melhor, da justificação para o que valeria como conhecimento. É diante dessa perspectiva que a seguinte questão se coloca: em que sentido se pode falar de conhecimento no modo compreensivo do círculo hermenêutico?

Não pretendo adentrar nos detalhes da posição que aqui chamo de “tradicional”, referindo-me à concepção de *conhecimento* como *crença verdadeira justificada*, mas gostaria que o leitor tivesse isso em mente ao ler essas considerações sobre o tema. O motivo é simples: perguntar pelo que justifica uma *episteme* como tal e não como *doxa* no âmbito da hermenêutica parece que somente faz sentido diante da perspectiva tradicional do que seja *conhecimento*. Isso porque a hermenêutica trata de outro modo a questão e, em certos aspectos, inclusive rompendo com aquela perspectiva por considerá-la metodologizante² (se podemos usar esse neologismo). Mas, se é de outro modo que o conceito de

¹ Mestrando em filosofia no Programa de Pós Graduação da Pontifícia Universidade Católica do Rio Grande do Sul. Bolsista pela Coordenação de Aperfeiçoamento de Pessoal de Nível Superior. Contato: cristianmq@gmail.com

² GADAMER, H.-G. *Warheit und Methode: Grunzüge einer philosophischen Hermeneutik*. Gesammelt Werke Band 1, Hermeneutik I. Tübingen: Mohr Siebeck, 1999 [1960], p. 387-393.

conhecimento vem sendo tratado na hermenêutica filosófica, então se pode pensar com justiça que o conceito foi ou ampliado ou modificado em seu sentido tradicional da epistemologia (*Erkenntnistheorie*).

Sabemos que desde que Schleiermacher libertou a hermenêutica das amarras de um método de interpretação de textos bíblicos para uma teoria geral da interpretação textual³, a hermenêutica passou por muitas ampliações, passando por um momento que era o método mais fundamental de todas ciências do espírito, com Dilthey⁴, para tomar as proporções de um modo existencial do ser que busca pelo sentido do ser, em Heidegger⁵. Gadamer diz que foi com a “hermenêutica da faticidade” de Heidegger que se impôs a tarefa de interpretar a própria existência tanto como “compreensão” quanto “interpretação”. Ele ainda explica que isso é um “projetar-se para a possibilidade de si próprio”⁶.

Essa última afirmação pode deixar qualquer um atônito; pois, parece nos levar a lugares onde a clareza não é uma virtude. Heidegger para não falar de *conhecimento*, e, portanto, evitar ser interpretado dentro da perspectiva epistemológica (*Erkenntnistheorie*), usa o termo *abertura* para nos falar do modo existencial que aquele ente que se pergunta pelo seu próprio ser (o ser humano) tem acesso ao seu mundo. Há inclusive um esforço pra não falar que esse ente especial (que seríamos nós humanos) *conhece* o mundo através da *abertura*, mas tem seu acesso ao mundo. Ora, se a idéia de *conhecimento* vem na perspectiva tradicional, ela vem já com a concepção kantiana de uma sujeito enclausurado em si mesmo que tenta, sem nunca conseguir, conhecer o mundo. Isso Heidegger evitou. Evitou dizendo que não somos seres isolados do mundo, mas que já temos sempre acesso a ele porque somos *abertos* ao mundo, ou em sua maneira de dizer, o modo originário do ser-no-mundo é o de abertura.

Ainda, nesse intento de afastamento de uma perspectiva da *Erkenntnistheorie*, Heidegger enfatizou o caráter não objetual da *abertura*. O *aberto*, como diria ele, não é uma estrutura cognitiva que podemos encontrar no cérebro, menos ainda uma estrutura psicológica a ser identificada na mente; mas, é, antes de mais nada, um modo existencial (ou existencial como querem algumas traduções). Heidegger queria que o existente humano fosse compreendido *como abertura* para a manifestação do ser e não que o ser humano *tem* uma *abertura*. Isso é importante para sairmos do caráter epistemológico tradicional e nos movermos para o que Heidegger chamou de caráter hermenêutico da faticidade. Em linguagem mais clara (arriscando deturpar a intenção de Heidegger), essa *abertura* faz parte daquilo que nós mesmos somos,

³ RUEDELL, A. *Da representação ao sentido: através de Schleiermacher à hermenêutica atual*. Porto Alegre: Edipucrs, 2000.

⁴ RUEDELL, A. *Da representação ao sentido: através de Schleiermacher à hermenêutica atual*. Porto Alegre: Edipucrs, 2000; ROHDEN, L. *Hermenêutica filosófica: Entre a linguagem da experiência e a experiência da linguagem*. São Leopoldo: Ed. Unisinos, 2002.

⁵ HEIDEGGER, M. *Ontology: The hermeneutics of facticity*. Trans. John van Bauren. Bloomington, Illinois, USA: Indiana University Press, 1999 [1923]; STEIN, E. *Aproximações sobre hermenêutica*. 2ª ed. Porto Alegre: Edipucrs, 2010 e STEIN, E. *Introdução ao pensamento de Martin Heidegger*. Porto Alegre: Edipucrs, 2002. 1ª reimpressão, 2011.

⁶ GADAMER, H.-G. *Warheit und Methode: Ergänzungen Register*. Gesammelt Werke Band 2, Hermeneutik II. Tübingen: Mohr Siebeck, 1993 [1986], p.103

seres constituídos como *abertura*, antes de sequer pensarmos em dar sentido ao que nos constitui: já compreendemos; antes mesmo de nos darmos conta de que compreendemos o mundo: já *pré*-compreendemos. Ou seja, de um modo ou de outro, já lidamos com o mundo antes de podermos refletir sobre isso; o que significa que já aprendemos, em um sentido amplo, como nos movermos em um mundo que não é outro senão o nosso próprio.

É claro, estou enfatizando aqui de Heidegger aquilo que importa para a tematização dessa comunicação exatamente porque é sobre essa base que Gadamer erigirá sua própria contribuição à hermenêutica. Essa *pré*-compreensão, da Analítica Existencial de Heidegger, se relaciona com o que Gadamer chamou de preconceitos e estes, os preconceitos, nos chegam através da tradição que é sempre historicamente determinada. Estou fazendo uma referência ampla e demasiadamente enxuta (que pode levar a equívocos); mas, minha intenção, é dar uma visada panorâmica ao tema. Há quem possa apontar que a *pré*-compreensão em Heidegger não está no mesmo nível dos preconceitos em Gadamer, simplesmente porque essa *pré*-compreensão heideggeriana está no solo da faticidade (é originária), enquanto que os preconceitos em Gadamer já são algo derivado⁷. O ponto que chamo atenção é o de que a ideia dos preconceitos, que nos servem como ponto de partida para qualquer compreensão no mundo, são construídos “dentro do ambiente histórico” que cada um de nós está inserido. Essa construção é um processo de morte e vida de modos de ver o mundo, de hábitos de acesso ao mundo apreendidos na tradição, apreendidos de modo um tanto quanto inconsciente (se me é permitido o uso de um termo psicológico) dentro da história. Tento aqui falar do conceito de *história efetual* de Gadamer de um modo claro, conquanto arriscado.

Essa historicidade, que continuamente influencia nosso compreender, está enraizada na concepção de Heidegger da hermenêutica da faticidade. É porque o ser que se pergunta pelo sentido do ser é temporal, ou dito de outra maneira, é constitutivo do existente humano o caráter de temporalidade. Então, aqui se somam duas coisas como cooriginárias, não hierárquicas e nem causais, mas constitutivas do ser: a *abertura*, como *pré*-compreensão e a *temporalidade*, como o horizonte de todo nosso compreender. Gadamer afirmou ainda que o ser (esse ser que Heidegger nos fala) pode ser compreendido, e ele o é através da linguagem. Aqui *linguagem* deve ser compreendida não como um simples meio aonde transita significados que partem de um lugar para outro. A linguagem é o modo como se inter-relacionam sujeito e objetos; para dizer ainda mais explicitamente: é o “lugar” onde ambos coincidem.

Entendo que foi necessário dar toda essa explicitação de parte da perspectiva gadameriana e heideggeriana para dar conta da questão que levantei no início dessa comunicação. Porque é preciso localizar nessa perspectiva em que sentido se pode compreender o que é *conhecimento* para então vermos

⁷ GRONDIN, J. *Introdução à hermenêutica filosófica*. Trad. Benno Dischinger. São Leopoldo: Ed. Unisinos, 1999, pp.179-180

como se poderia pensar que nela haveria indícios a uma Teoria do Conhecimento, como disseram principalmente Rorty e Vattimo. Desse modo, chegamos aqui com uma noção de que quando se fala de *conhecimento* na hermenêutica filosófica trata-se, antes de qualquer coisa, da *compreensão* em um sentido que rompe com a noção tradicional de epistemologia como um sujeito que tenta *conhecer* um mundo como algo para além dele mesmo. A *compreensão* é de onde partimos para interagir com o mundo: sujeito e objeto, eu e o mundo, não se separam inteiramente; porque quando, por exemplo, pergunto por um objeto somente o faço por já poder saber que há um objeto que está ali para minha pergunta. Já compreendo previamente a relação existencial que há entre eu e um dado objeto que digo querer conhecer e, por isso mesmo, é que posso pô-lo em questão. Com isso vemos que *conhecimento* no sentido tradicional não tem lugar na hermenêutica, ao menos não como um lugar de onde se parte; no sentido tradicional *conhecimento* somente poderia referir-se dentro da hermenêutica como algo derivado, um lugar secundário.

Essa ideia de “primário” e “secundário” não deve nunca ser vista de modo cronológico, como um depois do outro; pois, é mais uma maneira didática de falar de uma dimensão originária de nosso compreender que já sempre conhece algo do mundo (e de si mesmo) e uma dimensão que visa um posicionamento apofântico (do que é verdadeiro ou falso) nos discursos. Para dizer de outro modo, esse apofântico (esse compreender apofântico) é aquele da verdade dada pela análise lógica que se enraíza no hermenêutico (nesse compreender prévio) que é o lugar de uma compreensão gerada pela interpretação. Gadamer nos diz que compreender é sempre um interpretar⁸, e aqui ele se refere a esse compreender originário.

Desde aquela tradição onde conhecimento (*episteme*) é uma *doxa* (opinião) verdadeira e justificada, a interpretação não seria nada além de opinião; talvez até verdadeira, mas não justificada e, portanto, não sendo *episteme* propriamente dita. Em uma linguagem aristotélica, esse conhecimento, na hermenêutica, relaciona-se mais com o *entimema*; enquanto conhecimento, como tradicionalmente entendido, busca o *apodítico*. Se, por um lado, na hermenêutica é a interpretação que o sujeito faz de seu mundo a partir de seus preconceitos historicamente influenciados e, por isso mesmo, contingentes, então, conhecimento no sentido tradicional, não existe na hermenêutica. Aí entendemos em que sentido pode-se dar razão a Rorty que vê na hermenêutica um niilismo. Isso é aceitar que por *conhecimento* somente se pode compreender o sentido dado pela epistemologia tradicional. Mas, parece estranho dizer que alguém pode compreender, que pode interpretar seu mundo, saber agir nele, poder por questões para o mundo em que ele vive e negar a esse sujeito qualquer tipo de *conhecimento*, chegar mesmo a dizer que esse sujeito não tem conhecimento.

⁸ GADAMER, H.-G. *Warheit und Methode: Grunzüge einer philosophischen Hermeneutik*. Gesammelt Werke Band 1, Hermeneutik I. Tübingen: Mohr Siebeck, 1999 [1960].

Todavia, por outro lado, se aceitarmos que *interpretar* é já algum tipo de conhecimento que o sujeito tenha do mundo, um conhecimento mais do tipo *entimema*, veremos Vattimo afirmar que isso é uma racionalidade fraca, deficiente (seu *pensiero debole*) ao ponto de apontar que no limite se tudo não passa de uma questão de interpretação individual então recaímos no relativismo ao invés de *conhecimento*. Aqui também nos parece estranho dizer que tudo é relativo, se assumirmos a perspectiva da hermenêutica; porque o sujeito não dá uma interpretação ao seu mundo que ele bem entende, fruto de desejos pessoais puramente. Antes, essa interpretação se dá, com todas suas possibilidades, dentro do horizonte onde se encontram sujeitos e objetos. Se o sentido dado em uma interpretação não pode ser absoluto para a hermenêutica, tão pouco vale “qualquer coisa” como interpretação. A interpretação é limitada pelo horizonte em que o sujeito se encontra (ou seja, sua historicidade, preconceitos, etc) e limitado pelo horizonte onde se encontra o objeto a ser interpretado. Se, dizendo com certa liberdade, se é no campo de possibilidades dessa intersecção de horizontes que a interpretação se dará, então ela não pode ser vista como um relativismo.

Perguntar pelo *conhecimento* à hermenêutica, na perspectiva da tradição epistemológica, é perguntar pelo que valida e/ou justifica uma interpretação como *conhecimento*. Porém, na perspectiva hermenêutica, devemos compreender *conhecimento* em um sentido que aqui podemos chamar de mais amplo (porque não excluiria uma posição apodítica, se vista como secundária, derivada), em que “validade” ou “justificação” não fariam sentido. Se rompermos com a noção apodítica desses termos, podemos dizer *grosso modo* que a validade ou a justificação do conhecimento na hermenêutica se dá nos limites do horizonte de compreensão do sujeito. Dados os limites dessa comunicação, não poderei explorar melhor esse aspecto do interpretar e da questão do horizonte de compreensão da hermenêutica; entretanto, creio ter dado uma noção mínima para o que me propus refletir.

Da maneira como expus, gostaria que até aqui tivéssemos percebido que a noção de *conhecimento*, dentro da perspectiva da hermenêutica filosófica, não pode ser compreendida no mesmo sentido que a tradição epistemológica tem trabalhado, no máximo podemos compreender como tendo seu sentido ou ampliado ou usado de modo diverso. Entretanto, não parece ser suficientemente exaustivo para dizer de uma maneira clara e contundente em que sentido se pode dizer *conhecimento* no modo compreensivo do círculo hermenêutico. De toda forma, com o exposto, posso esboçar uma resposta que não visa esgotar a problemática; mas, ao contrário, dar início às próximas pesquisas que farei sobre o tema. Então, um sentido que podemos ver de *conhecimento* na hermenêutica filosófica é o de uma interpretação (verdadeira porque já sabe do seu mundo, já sempre tendo acesso a esta “verdade” do mundo) com seu sentido “justificado” dentro do horizonte de compreensão. Claro que tento uma aproximação, na frase anterior, dos modos de expressão dos discursos tanto tradicionais quanto hermenêuticos, e que podem ser vistos como “forçado” para se adequar à hermenêutica. De outro modo

parece que só podemos dizer que *conhecimento* tem seu sentido quando assumido como o existencial *compreender*.

Se aqueles autores já citados anteviram uma possível teoria do conhecimento desde a hermenêutica filosófica, não fica totalmente claro qual seria seu aspecto; porque, até onde sei, esse trabalho não foi efetivamente realizado. A hermenêutica não parece precisar de um desenvolvimento epistemológico, pois se preocupa em dizer que já temos um conhecimento do mundo. E as epistemologias se movem em um âmbito derivado de nosso compreender. Mas, se uma teoria do conhecimento fosse desenvolvida a partir das bases dadas pela hermenêutica filosófica, ela teria de tratar o *conhecimento* sem recair para o discurso metodológico e nem apodítico, além de fornecer algum contributo para além do que Gadamer e Heidegger já fizeram ao nos oferecer as estruturas prévias de todo compreender.

Referências bibliográficas

GADAMER, H.-G. *Warheit und Methode: Grunzüge einer philosophischen Hermeneutik*. Gesammelt Werke Band 1, Hermeneutik I. Tübingen: Mohr Siebeck, 1999 [1960]. 494 p.

_____. *Warheit und Methode: Ergänzungen Register*. Gesammelt Werke Band 2, Hermeneutik II. Tübingen: Mohr Siebeck, 1993 [1986]. 512 p.

_____. *Verdade e Método I: traços fundamentais de uma hermenêutica filosófica*. Trad. Flávio Paulo Meurer. 12ª ed. Petrópolis, RJ: Vozes; Bragança Paulista: Ed. Univ. S. Francisco, 2012. 631 p.

_____. *Verdade e Método II: complementos e índice*. Trad. Enio Paulo Giachini. 6ª ed. Petrópolis, RJ: Vozes; Bragança Paulista: Ed. Univ. S. Francisco, 2011. 621 p.

_____. *Hegel. Heidegger. Husserl*. Trad. Marco Antônio Casanova. Petrópolis, RJ: Vozes, 2012. 608 p.

GRONDIN, J. *Introdução à hermenêutica filosófica*. Trad. Benno Dischinger. São Leopoldo: Ed. Unisinos, 1999. 336 p.

HEIDEGGER, M. *Ontology: The hermeneutics of facticity*. Trans. John van Bauren. Bloomington, Illinois, USA: Indiana University Press, 1999 [1923]. 138 p.

_____. *Seins und Zeit*. 19ª ed. Tübingen: Max Niemeyer Verlag, 2006 [1927]. 445 p.

_____. *Ser e Tempo*. Trad. Márcia Sá Cavalcante Schuback. 4ª ed. Petrópolis: Vozes, 2009 [1927]. 598 p.

PUTNAM, H. *A tripla corda: mente, corpo e mundo*. Lisboa: Instituto Piaget, 1999. 291 p.

ROHDEN, L. *Hermenêutica filosófica: Entre a linguagem da experiência e a experiência da linguagem*. São Leopoldo: Ed. Unisinos, 2002. 317 p.

RORTY, R. *Contingência, ironía y solidaridad*. Barcelona: Paidós, 1991. 222 p.

_____. *Ensayos sobre Heidegger y otros pensadores contemporáneos: escritos filosóficos 2*. Buenos Aires: Paidós, 1993. 280 p.

_____. *A filosofia e o espelho da natureza*. Rio de Janeiro: Relume-Dumará, 1994. 386 p.

_____. *Objetividad, relativismo y verdad: escritos filosóficos I*. Barcelona: Paidós, 1996. 301 p.

RUEDELL, A. *Da representação ao sentido: através de Scheiermacher à hermenêutica atual*. Porto Alegre: Edipucrs, 2000. 226 p.

STEIN, E. *A questão do método na filosofia: um estudo do modelo heideggeriano*. 3ª ed. Porto Alegre: Movimento, 1983. 170 p.

_____. *Introdução ao pensamento de Martin Heidegger*. Porto Alegre: Edipucrs, 2002. 1ª reimpressão, 2011. 208 p.

_____. *Mundo Vivido: das vicissitudes e dos usos de um conceito da fenomenologia*. Porto Alegre: Edipucrs, 2004. 193 p.

_____. *Aproximações sobre hermenêutica*. 2ª ed. Porto Alegre: Edipucrs, 2010. 115 p.

VATTIMO, G. *Il pensiero debole*. 9. ed. Milano: Feltrinelli, 1992. 262 p.

_____. *El pensamiento débil*. 3. ed. Madrid: Cátedra, 1995. 363 p.

_____. *Para além da interpretação: o significado da hermenêutica para a filosofia*. Rio de Janeiro: Tempo Brasileiro, 1999. 153 p.

_____. *El fin de la modernidad: nihilismo y hermenéutica en la cultura posmoderna*. Barcelona: Gedisa, [2000]. 160 p.