REVISTA DE CIÊNCIAS HUMANAS E SOCIAIS | ISSN: 2447-0244
v. 5, n. 1, jan-jul, 2019.
Missões

SOBRE HUMANIDADES E PARADIGMAS NO HORIZONTE DE UMA COMPREENSÃO HERMENÊUTICA DAS CIÊNCIAS

Recebido em 02/05/2019
Aceito em 30/06/2019

Vitor Hugo dos Reis Costa[1]

Resumo: Trata-se de pensar o conceito de Paragma tal como elaborado por Thomas Kuhn no sentido de um operador hermenêutico. Na medida em que a tradição hermenêutica oferece, desde o conceito de compreensão, o amplo horizonte onde se fundam os empreendimentos intelectuais humanos e, dentre eles, o entendimento científico da natureza o conceito de paradigma de Thomas Kuhn tem valor hermenêutico ao revelar níveis mais profundos de racionalidade científica, de modo muito compatível com a inspiração hermenêutica. Em primeiro momento será realizada uma exposição do conceito hermenêutico de compreensão. Em seguida será abordado o conceito de paradigma de Thomas Kuhn. Em um último momento será realizada uma síntese comparativa desde a qual apresenta o valor hermenêutico do conceito de compreensão.

Palavras-chaves: Humanidades, Paradigmas, Horizontes, Compreensão Hermenêutica.

Abstract: Try to think about conceiving the Paragma as elaborated by Thomas Kuhn, but not as a hermeneutic operator. To the extent that a hermeneutic tradition offers, from the point of understanding, the horizon in which human intelectual enterprises merge, among them, the scientific understanding of nature and the paradigma of Thomas Kuhn, presupposes a hermeneutic value the revelation even deeper levels of rationality Science, in a very compatible with hermeneutic inspiration. At the first moment, the hermeneutic inspiration. At the first moment, the hermeneutic achievement of understanding wil hold aan exhbition. Luego will be approached the conceived bythe paradigma of Thomas Kuhn. At the last moment, it will be carried out with a comparative feeling of the presente time the hermeneutic value of the concepto f comprehensio.

Keywords: Humanities, Paradgmas, Horizons, Hermeneutic Understnding.

> *"A hermenêutica é esta incômoda verdade que se assenta entre as duas cadeiras, quer dizer, não é nem uma verdade empírica, nem uma verdade absoluta — é uma verdade que se estabelece dentro das condições humanas do discurso e da linguagem. É por isso que a hermenêutica é, de alguma maneira, a consagração da finitude."*
>
> - Ernildo Stein

[1]Doutorado em andamento pelo PPG-Fil da Universidade Federal de Santa Maria. Mestrado Concluído em 2012 pelo mesmo programa. Licenciado em Filosofia pelo mesmo departamento.

No ano 2000, em um texto intitulado *Transformações na Filosofia*, afirmava Ronai Rocha:

> Assim como havia um muro em Berlim, que separava dois regimes, podemos pensar que até há pouco havia um muro na filosofia. Na maior parte dos ambientes filosóficos brasileiros as coisas se passavam como se do ouro lado do muro da cidade filosófica existisse algo equivalente à burocracia socialista. Tratava-se, nesse caso, do inóspito país do neo-empirismo, do positivismo velho ou novo, habitado por lógico-matemáticos e filósofos analíticos de todos os calibres. Era a cidade dos problemas meramente linguísticos, povoada por habitantes filosoficamente indiferentes às dores e amores do mundo vivido. Do lado de cá, ao contrário, tratava-se do próprio mundo da vida, da história, da sociedade, enfim, da coisa mesma. Neste lado da cidade havia muitos bairros, cada qual com sua identidade. Em casa um deles surgiam novas diferenças internas. No bairro do marxismo, por exemplo, havia diversos condomínios: hegelianos, estruturais, existenciais, religiosos, de teóricos críticos. A fenomenologia e a hermenêutica eram grandes divisões do lado de cá da cidade. Por mais que esses bairros fossem diferentes entre si, havia sempre uma diferença maior, entra o lado de cá e o outro lado, a filosofia analítica. (ROCHA, 2000, p. 162)

O bem humorado texto de Ronai Rocha, embora possa parecer no trecho acima citado, não é uma defesa de uma filosofia realizada em um dos lados desse muro. Pelo contrário, é a constatação de que esse muro havia caído há mais tempo do que o muro de Berlim, derrubado em 9 de novembro de 1989. Rocha, depois de percorrer alguns motivos eminentemente filosóficos e temperar sua exposição com uma narração testemunhal de quem viveu as nuances dessa tensão, conclui o texto nos lembrando que Habermas recorreu a "Wittgenstein, Searle, Austin, Strawson, Tarski, Danto, Hare e dezenas de outros habitantes do outro lado do muro" (p. 172-173), bem como também menciona o "marxismo analítico" da Inglaterra ou os primeiros estudos de *O Si-Mesmo como um Outro*, de Paul Ricoeur, nos quais o autor paga um honroso pedágio para Strawson, Parfit e outros autores analíticos.

É com inspiração semelhante que o presente artigo é escrito.

Pretendo apresentar de modo breve e de nenhuma forma exaustivo uma aproximação possível entre as perspectivas filosóficas de Hans-Georg Gadamer (1900 — 2002) e Thomas Kuhn (1922 — 1996). Penso que embora suas reflexões sejam gestadas e operem em ambientes conceituais muito distintos, é possível observar algumas analogias no tocante ao modo como compreendem a estruturação histórica do conhecimento. Assim, em uma primeira parte, será apresentada uma caracterização da noção de hermenêutica oportunizada pela reflexão gadameriana. Em um segundo momento, o mesmo movimento será realizado no tocante a compreensão kuhniana da historia da ciência operacionalizada pela mobilização de seu conceito

de "paradigma". A terceira e última parte pretende mostrar como o conceito kuhniano de paradigma possui um potencial de funcionamento hermenêutico a partir do qual é possível observar que as teses acerca de filosofia da ciência se assentam sobre placas tectônicas mais profundas. Em outras palavras, pretendo mostrar como a noção de "paradigma" funciona de forma estruturalmente análoga a ideia de "ambiente hermenêutico" possibilitada no horizonte da hermenêutica.

O ambiente hermenêutico

O pensamento de Hans-Georg Gadamer pode ser — e frequentemente é — visto e lido como a expressão de uma visão de mundo antipática às ciências naturais e há mesmo quem vincule essa antipatia com sua biografia[2]. Sem pretender desenvolver uma análise onde o decisivo radique em uma dimensão fundamental desde a qual tudo seria deduzido e explicado — até mesmo porque tal postura é eminentemente contrária ao espírito do pensamento hermenêutico — importa que a despeito de qual seja a motivação particular do filósofo produziu, em 1960, uma das obras mais fecundas do século XX, a saber, seu *Verdade e Método*.

Verdade e Método é uma obra das obras capitais da filosofia do século XX. No entendimento de Franca D'Agostini, por exemplo, é uma obra que sintetiza intentos tanto do historicismo quanto do existencialismo e da fenomenologia. É possível afirmar sem o risco de incorrer em exagero que o tipo de inteligibilidade proposto pela perspectiva hermenêutica proposta por Gadamer é uma espécie de capítulo final de uma longa trajetória do pensamento humanístico ocidental, uma das suas vestimentas mais bem acabadas, uma das formas metodológicas mais capazes de sobreviver, absorver e incorporar posições antagônicas. Curiosamente, esse método tem no coração de sua estruturação uma das características mais excêntricas que poderia ter um método de reflexão, a saber, a intenção de ser uma *recusa do método*. Vejamos o que isso significa.

Embora encontre em Gadamer seu mais bem acabado exemplar, o pensamento hermenêutico finca suas raízes em tempos imemoriais. Segundo Jean Grondin, é possível reconhecer traços da postura hermenêutica em Fílon, Orígenes e sobretudo em Agostinho quando

[2] Sobre isso, ver LAWN (2010, p. 32-33)

este reivindica uma universalidade para a "voz interior"[3]. A explosão da demanda pela hermenêutica — ainda não concebida como um modo de fazer filosofia, mas de interpretar textos — pode ser reconhecida, porém, na hermenêutica romântica de Friedrich Schleiermacher (1768 — 1834). Através da ideia de que a interpretação de textos não opera apenas em âmbito gramatical mas também possui uma dimensão psicológica, Schleiermacher propõe algo que será um traço permanente dessa postura que posteriormente será transformada em uma ampla concepção do que é a existência humana e a filosofia em geral por Gadamer, a saber, a ideia de que um discurso é sempre alocado em uma posição de *resposta* em relação a uma questão historicamente dada. Assim, a resposta que caracteriza o discurso só pode ser apreendida na medida em que o intérprete seja bem sucedido em tentar pensar como o autor. Nessa perspectiva, mesmo as decisões técnicas acerca de composição textual podem ser compreendidas desde a concepção de uma decisão integral de quem enuncia um discurso elaborado textualmente (SCHIMDT, p. 38). Em outras palavras, "Schleiermacher afirma que a forma de compreender os pensamentos do autor é voltar à época e a platéia do autor" (SCHMIDT, p. 44). Em suma, a hermenêutica ganha seu espaço na modernidade, em princípio, de maneira discreta, postulando de maneira desafiadora um esforço tão impossível de ser levado a cabo em plenitude quanto necessário para uma postura intelectualmente honesta.

Esse método que, embora pretensioso, poderia ter passado de forma discreta e quase despercebida no cortejo histórico das posições filosóficas apareceu como uma verdadeira solução para problemas metodológicos para o filósofo Wilhelm Dilthey (1833 — 1911), personagem seminal da história da filosofia continental e do pensamento contemporâneo.

A vida intelectual de Dilthey se encrava em um período histórico marcado por uma profusão de ameaças externas e internas ao pensamento filosófico: desde o desenvolvimento da técnica, passando pela revolta do pensamento prático contra o teórico e contemplativo até a emancipação das disciplinas científicas e sua busca por autonomia de fundamentação, tudo se passava como se, diante de Dilthey, tudo conspirasse para a demolição do edifício e da tradição filosófica propriamente dita. Depois da morte de Hegel e da queda de seus sistema idealista, metafísico e especulativo como olhar hegemônico sobre a realidade e o conhecimento, tudo se

[3] Sobre este ponto, ver GRONDIN (1999, p. 70-81)

passava, afinal, como se o pensamento filosófico e humanístico encontrasse seu juízo final[4]. Exceto, talvez, se Dilthey pudesse evitar esse final triste.

A missão que Dilthey reivindica para si é certamente hercúlea, mas passa pelo reconhecimento de uma potência colossal adormecida nesse instrumento heurístico mobilizado por Schleiermacher para a interpretação de textos. A convicção de Dilthey era simplesmente a de que a compreensão hermenêutica era a chave para a reabilitação das disciplinas humanísticas na medida em que esta se inscreve em uma chave discursiva especial e específica, distinta daquela das ciências naturais. Indo além da demarcação de um campo epistemológico específico, é possível reconhecer em Dilthey o estabelecimento de uma plataforma que será modificada mas administrada pela tradição hermenêutica que se desenvolverá no século XX, a saber, a ideia de que a compreensão hermenêutica é, por assim dizer, a forma mais radical e profunda da cognição humana (GRONDIN, p. 154; SCHMIDT, p. 52). Assim, além de servir como ambiente de justificação dos conhecimentos humanísticos, a hermenêutica se apresentava como mais fundamental e mais profunda do que a epistemologia das ciências naturais na medida em que sua abordagem açambarcava um âmbito mais originário do que a das explicações causais das ciências da natureza. Ironicamente, essa cisão entre explicação e compreensão é considerada por Paul Ricoeur uma jogada desastrosa para a hermenêutica (SCHMIDT, p. 214).

Desastrosa ou não, essa primazia da compreensão ainda comparece em um outro e derradeiro capítulo do pensamento hermenêutico, a saber, na ontologia a um só tempo fenomenológica, hermenêutica e existencial de Martin Heidegger (1889 — 1976). Heidegger elabora uma posição na qual a filosofia é eminentemente ontologia, a ontologia deve ser fenomenológica, a fenomenologia deve ser hermenêutica e, esta, deve incidir sobre a existência humana. Embora o detalhamento do que essas implicações signifiquem seja impossível no espaço deste estudo, vou tentar apresentar um rápido resumo do que elas significam.

Radicalizando o pensamento filosófico de uma forma que movimenta premissas fincadas no solo especulativo desde a Grécia Antiga, Heidegger propõe que a tradição metafísica ocidental ficou presa em um esquema *ontoteológico* de pensamento, isto é, sempre pensou a questão da identidade dos entes como passível de ser resolvida através do recurso a uma dimensão atemporal da realidade. Seja na Teoria das Ideias de Platão ou no Idealismo Absoluto de Hegel, vigora uma

[4] Uma bela e detalhada crônica acerca desse período da história da filosofia que vai desde a morte de Hegel até a ascensão de Hitler ao poder na Alemanha pode ser encontrada em *Filosofia en Alemania — 1831 — 1933*, de Herbert Schnadelbach.

ótica filosófica, por toda tradição, de remissão do finito ao infinito, do concreto ao abstrato, do existencial ao essencial. Essa tradição, porém, eclipsou — ou *esqueceu*, nos termos do próprio Heidegger — uma importante diferença, a saber, a diferença entre ser e ente, ou diferença ontológica. Cega para o fato de que "ser é sempre ser de um ente", a filosofia incorreu em diversas substancializações do ser, escamoteando a questão do ser do escopo da reflexão, literalmente "esquecendo" a questão no sentido de jamais tê-la observado. A ontologia, isto é, a investigação sobre o ser precisaria, segundo Heidegger, abordar diretamente o plano da manifestação dos entes para a compreensão humana. Por isso a ontologia só pode ser concebida como fenomenologia.

Essa fenomenologia, porém, tem uma direção específica em função da necessidade de começar por um ente privilegiado: aquele para o qual o ser se desvela compreensivamente. Embora se sirva de um vocabulário dramaticamente artificial, no intento de escapar dos compromissos e cargas semânticas de alguns conceitos centrais mobilizados pela filosofia tradicional e, por isso, não fale tanto de um "ser humano" mas da instância compreensiva nomeada *Dasein*, Heidegger entende que a ontologia fenomenológica deva operar a partir dos comportamentos compreensivos-interpretativos dos seres humanos em sua cotidianidade média. Eis, então, o destino da hermenêutica na pena de Heidegger: a ontologia fenomenológica depende de uma tarefa interpretativa da existência humana comum. Essa hermenêutica da existência é alocada em seu monumental *Ser e Tempo* na primeira parte da obra e chamada de "analítica existencial". Assim, a hermenêutica em Heidegger ocupa um lugar metodológico inegociável, na medida em que a questão do ser só pode ser recuperada mediante uma interpretação da existência humana cotidiana em seus traços e estruturas mais gerais.

Nesse ponto dessa brevíssima reconstrução histórica da tradição hermenêutica já é possível observar a amplitude e a radicalidade do pensamento heideggeriano onde, de maneira explícita e essencial para o funcionamento de seu esquema interpretativo, é preciso alçar a natureza essencialmente interpretativa do ser humano ao nível mais básico e profundo de seus comportamentos, cognitivos mas também eminentemente práticos: todo comportamento humano envolve uma compreensão, uma formação do que se chama, em sentido fenomenológico, de *mundo*: o mundo é, então, o horizonte onde as demais entidades aparecem sempre em teias de remissões que radicam no existente compreensivo — isto é, o existente humano — que se

encontra, embora nem sempre compreendendo isso de modo explícito, isto é, *ontológico* — como um verdadeiro organizador do sentido do mundo — e, consequentemente, do conhecimento.

Heidegger é, sem sombra de dúvidas, a principal fonte de irradiação e influência da formação filosófica de Gadamer na medida em que este foi seu aluno direto e, posteriormente, seu amigo. Uma parcela significativa do pensamento de Gadamer é dedicado ao comentário e a interpretação do pensamento e das posturas intelectuais de seu mestre. Como veremos, porém, a modulação da hermenêutica em hermenêutica filosófica por parte de Gadamer conduz este para uma posição significativamente distinta daquela em que se encontrava Heidegger, elaborador de uma filosofia hermenêutica. A influência da fenomenologia hermenêutica de Heidegger, aliás, se estende por toda a tradição hermenêutica posterior. É possível notar o alinhamento de outros pensadores na direção de uma filiação ao modo de questionamento heideggeriano, como no caso de Paul Ricoeur, quando é possível ver operando essa tentativa de filiação logo no início de seu *Conflito das Interpretações*:

> Trata-se de evitarmos toda maneira *erkenntistheoretisch*de colocar o problema e, por conseguinte, de renunciarmos à ideia de que a hermenêutica seja um *método* digno de lutar em condições de igualdde com o das ciências da natureza. Conferir um método à compreensão, ainda é permanecer nas pressuposições do conhecimento objetivo e nos preconceitos da teoria kantiana do conhecimento. É necessário, pois, que saiamos deliberadamente do círculo encantado da problemática do sujeito e do objeto, e os interroguemos sobre o ser. Tdavia, para nos interrogarmos sobre o ser e geral, precisamos antes nos nterrogar sobre esse ser que é o "aí" de todo ser, sobre o *Dasein*, isto é, sobre esse ser que existe como o modo de compreender o ser. Compreender não é mais, então, um modo de conhecimento mas um modo de ser, o modo desse ser que existe compreendendo. (RICOEUR, 1978, p. 10)

Se a filiação de Ricoeur se dá declarativamente neste e em outros momentos de sua obra, a inspiração que Gadamer colhe dos escritos e do pensamento de Heidegger é ainda mais franca e notável. A despeito da modulação radical que a hermenêutica sofre na fenomenologia hermenêutica de *Ser e Tempo* — sendo transformada em uma espécie de interpretação da existência fática em seu âmbito mais originário, a saber, a cotidianidade — Gadamer se mantém fiel ao ensinamento heideggeriano mas, também, sinaliza uma orientação diltheyana na elaboração de sua própria posição: a arte, a linguagem e a esfera do espírito em geral serão o ambiente onde Gadamer procurará demonstrar o alcance profundo da compreensão para além do

domínio dos enunciados, da referência e da correspondência. Duplamente inspirado na tradição hermenêutica, nas figuras de Dilthey e Heidegger, Gadamer pensa que essa esfera do espírito é onde se permite observar uma espécie de universalidade do alcance da já mencionada compreensão. Compreender a compreensão, pois, passa a ser mister para que se compreenda como opera a hermenêutica. Mas como compreender uma instância que se localiza em um nível mais profundo do que o assim chamado entendimento? Mais do que isso: como é que apreender a compreensão através de elaborações de articulações argumentativas não acabaria por aprisioná-la em uma perspectiva estritamente epistemológica na qual, justamente, a amplitude de seu alcance seria escamoteado da tematização? Vejamos.

Em seu *Filosofía en Alemania, 1831 — 1933* Herbert Schnadelbach oferece uma tematização tão breve quanto robusta dos caminhos do conceito de compreensão desde sua gestação no período pós-hegeliano até sua apropriação por Heidegger no início do século XX. Segundo o autor, o conceito de compreensão cintila no imaginário filosófico como digno de interesse desde o momento em que parece necessário refundar epistemologicamente o ambiente das disciplinas do espírito, destituídas de sua moradia desde o desmoronamento do teto seguro da metafísica que encontrara seu acabamento com o declínio do sistema hegeliano. Assim, para Schnadelbach, "desde una perspectiva histórica, el problema de la hermenéutica se planteó por primera vez en aquellas disciplinas para las que la interpretación de los textos resulta imprescidible, como la jurisprdencia y, en especial, la teologia evangélica" (p. 141). O problema, contudo, amadurece qundo "el historicismo hizo a los hombres conscientes de que el intervalo temporal entre el ayer y el hoy puede significar una diferencia cualitativa, transformando la raiz de la manera de concbir el fenómeno de la comprensión" (p. 141-142). Ou seja: uma noção de compreensão que habitava o teto de uma técnica de exegese de textos acaba ganhando uma nova função quando surge a percepção de que o distanciamento no tempo tem a prerrogativa de alterar qualitativamente a apreensão dos conteúdos de um texto. A elaboração do problema da justificação do conhecimento em um horizonte inescapavelmente histórico, segundo Schnadelbach, "la solución de Hegel, es decir, la sintesis de lo histórico y lo sistemático" (p. 143). Ao invés de fazer com que a história seja a tela de um projetor onde a história das estruturas racionais se projete desde um âmbito estritamente lógico, o enraizamento histórico das operações da compreensão humana tomam de assalto o castelo da antiga metafísica e, depois de destronar a corte das ideias de racionalidade absoluta, empreende um modelo de racionalidade compreensiva

eventualmente considerado como genuiamente libertador do pensamento filosófico, como se vê nesse testemunho textual de Ernildo Stein:

> No momento em que nos libertamos das ontologias, com o nascimento da tradição hermenêutica, começamos a perceber que os diversos campos da filosofia, que antes eram determinados a partir do mundo natural, poeriam ser multiplicados ao infinito através da inventividade humana. De certo modo a filosofia redimiu para si mesma um campo — talvez não auto-suficiente — em que o ser humano estava livre para uma inventividad histórica e cultural. (STEIN, 1996, p. 39)

O conceito de compreensão tem, portanto, uma amplitude maior e açambarca mais elementos do que o conceito tradicional de entendimento herdado desde a epistemologia de corte moderno. Porém, se o conceito de compreensão vence em amplitude, perde em precisão ou, talvez, no que diz respeito a possibilidade de sua explicitação elucidativa, como já dissemos. As dificuldades da operacionalidade e as implicações de uma ideia de compreensão historicamente marcada já se depositaram sobre os ombros dos pensadores do século XIX quando "el paso hacia la universalización del problema hermenéutico (…) tuvo lugar cuando se estabeleció el limite de *todo* significado cognoscible en las condiciones subjetivas de la comprensión" (p. 143-144). Schnadelbach segue sinalizando o quanto essa brutal dependência do objeto ao sujeito que o apreende é um problema radicalmente novo em filosofia. Como evitar, então, essa dramática aporia do pensamento? O pensamento deve naufragar e ser arrastado pela torrente históriza e jazer relativizado ou é possível fincar um palanque fora da história para conhecê-la? A rápida história das propostas de Schleiermacher, Dilthey, Droysen e outros personagens, que reconstruí de modo brevíssimo no início do texto, é a história das propostas dessa querela posta automaticamente desde a modulação do problema propriamente hermenêutico. Cabe, agora, explorar um pouco a proposta daquele que, na segunda metade do século XX, viria a ser considerado o hermenêuta *par excellence* da história da filosofia: Hans-Georg Gadamer.

A HERMENÊUTICA DE GADAMER

> *Experiência é, pois, experiência da finitude humana. É experimentado, no autêntico sentido da palavra, aquele que é consciente desta limitação, aquele que sabe que não é senhor do tempo nem do futuro. O homem experimenado, propriamente, conhece os*

> *limites de toda previsão e a insegurança de todo plano. Nele consuma-se o valor de verdade da experiência.*
>
> - Hans-Georg Gadamer

Em 1960, Hans-Georg Gadamer publicou seu monumental *Verdade e Método* que, segundo alguns intérpretes, "poderia muito bem ter sido [intitulado] *Verdade ou Método* ao invés de *Verdade e Método*" (LAWN, p. 84) na medida em que não apenas enfatiza uma tensão entre verdade e método quanto, na referida obra, "Gadamer tem, de maneira surpreendente, muito pouco a falar sobre a verdade como é comumente entendida na teoria filosófica" (p. 83). Há razões filosóficas profundas, porém, para que Gadamer tenha discursado de maneira tão pouco ortodoxa sobre a verdade tal como compreendida na tradição filosófica. Segundo Ernildo Stein:

> Gadamer, quando dá o título *Verdade e método* ao livro no qual trata da chamada hermenêutica filosófica, faz isso também como provocação. Ficamos duvidando se é *Verdade e método*, *Verdade ou método* ou *Verdade contra o método*. Por que isso? Porque o autor tenta mostrar, nas três partes do livro, que existem, no nível da experiência da arte, no nível do conhecimento histórico e no nível da linguagem, três verdades que não são verdades produzidas pelo método lógico-analítico. Portanto, ao nível da arte, ao nível da história e ao nível da linguagem, temos um tipo de experiência que produz uma verdade que não é de caráter lógico-semântico. Essa, no fundo, é a ideia da obra. E é um tipo de verdade à qual temos acesso por caminhos totalmnte diferentes do que estão estabelecidos pelo conhecimento científico em geral. Nessa obra faz-se o estabelecmento maduro das ideias daquilo que se pode chama de *hermenêutica filosófica*. (STEIN, 1996, p. 44)

Verdade e Método inicia com considerações acerca de uma experiência da verdade que possa ser experimentada na obra de arte. O modelo histórico de compreensão oferece, segundo Gadamer a oportunidade de "experienciar seu lugar dentro de uma tradição viva" (LAWN, p. 85) através da recuperação de um âmbito que fora eclipsado na modernidade através de estratégias que transformaram a experiência estética em "sentimento" e a existência, experimentada em sua complexidade na literatura, em abstração filosófica. A verdade, portanto, é uma experiência e a experiência hermenêutica da verdade concebida por Gadamer envolve, segundo Lawn, a possibilidade de uma "sensação de 'Eu nunca tinha visto por este prisma antes'" (p. 87). Uma espécie de atitude de permanente abertura a possibilidade da surpresa e da novidade faz, portanto,

com que a experiência da verdade seja mais marcada pela irrupção do imprevisível do que pela repetição do previsível.

O papel da hermenêutica incide justamente nesse ponto: nossa experiência possui uma dimensão notável de regularidade na medida em que se estratifica e sedimenta pela via da *tradição*. A tradição é o horizonte onde se move a compreensão e seria impossível, segundo Gadamer, conceber a experiência de uma compreensão que não operasse com *preconceitos* oriundos do pertencimento à tradições. Segundo Schmdit:

> A escolha deste termo por Gadamer é provocativa, porque ele afirma que a conotação negativa atual de preconceito só aparece no Iluminismo. Como o Iluminismo valorizava o uso de nossa própria razão contra a aceitação de uma autoridade, a autoridade era considerada um preconceito negativo. A reação romântica, que valorizava o passado contra o presente, simplesmente inveteu a avaliação do preconceito. (…) Nenhum deles compreendia o significado original de preconceito empregado por Gadamer: um preconceito, assim como um pre-juízo, não é nem positivo nem negativo ate termos o juízo definitivo. (SCHMIDT, 2012, p. 146-147)

Para Gadamer, "a versão iluminista da experiência, como o acúmulo de conhecimeno, é sumamente otimista e arrogante sobre as quase infinitas possibilidades do conhecimento humano" (LAWN, p. 88). A verdade é, pois, enraizada historicamente, se configura como tradição e é experimentada na compreensão calcada sobre preconceitos. O dramático da sabedoria humana para Gadamer é que ela, se assim se pode dizer, envolve uma espécie de postura de desencanto com relação ao sonho de um conhecimento absoluto, infinito, pleno ou perfeito. Nas palavras do próprio Gadamer, na qual é possível notar um franco débito para com a filosofia da finitude de Heidegger:

> A verdadeira experiência é aquela na qual o homem se torna consciente de sua finitude. Nela, o poder fazer e a autoconsciência de uma razão planificadora encontra seu limite. Mostra-se como pura ficção a ideia de que se pode dar marcha-a-ré a tudo, de que sempre há tempo para tudo e de que, de um modo ou de outro, tudo retorna. (GADAMER, 1997, p. 527)

A despeito do notável parentesco entre a atmosfera e o imaginário do pensamento de Heidegger, Gadamer não volta ao âmbito da cotidianidade para pensar a radicalidade de sua hermenêutica, mas sim ao já mencionado âmbito da tradição, horizonte no qual a historicidade

humana tece sua malha constitutiva. É nesse horizonte que Gadamer se permitirá, afinal, a pergunta sobre "em que pode se basear a legitimidade de preconceitos?" (p. 416). Afinal, um fato estruturante da compreensão humana não pode ser ele mesmo a justificação para a legitimidade absoluta de qualquer pressuposto compreensivo — o que, afinal, arrastaria a posição hermenêutica para um desastre no abismo do relativismo.

A NOÇÃO DE PARADIGMA

> *"Uma nova verdade científica não triunfa convencendo seus opositores e fazendo-lhes ver a luz, e sim muito mais porque seus opositores acabam por morrer e cresce uma geração a ela habituada."*
>
> - Max Planck

Três anos depois da publicação de *Verdade e Método*, uma outra obra de grande impacto veio a lume no diálogo filosófico do século XX. Embora seu objeto e seus leitores fossem significativamente distintos daqueles de Gadamer, *A Estrutura das Revoluções Científicas*, de Thomas Kuhn, publicado originalmente em 1963, possui paralelos consideráveis no tocante ao tipo de consequência que suas teses produziriam uma vez que fossem aceitas. Afinal, se Gadamer sugeria para a tradição filosófica que seus preconceitos contra os próprios preconceitos não eram senão mais um preconceito e que o lugar supostamente privilegiado do pensamento filosófico transcendental do Iluminismo não era senão mais uma posição desde onde os enunciados são possíveis, Kuhn realiza um movimento semelhante no âmbito das teorias científicas, revelando profundas placas tectônicas que, quando se movem, desorganizam toda a normalidade da ciência que se desenrola na superfície. Esse é o impacto da noção de *paradigma*. Vejamos brevemente como Kuhn chegará até ela.

Pensemos, antes de abordar a questão de como funciona a dinâmica das pesquisas científicas, em como opera a adesão a doutrinas religiosas ou convicções políticas. Um cristão, por exemplo, não pode jamais negociar certos dogmas religiosos acerca da Criação, de Jesus Cristo ou da Salvação. Esses elementos básicos de sua concepção de mundo são as balizas que limitam o espaço de suas convicções e vigiam suas fronteiras. O mesmo se daria, por exemplo, com um comunista. É preciso tornar inegociáveis certas premissas como a realidade da luta de classes, a mais-valia da produção capitalista e a necessidade imperiosa da revolução. Embora uma convicção política não seja uma crença religiosa, ambos os dois expedientes comparecem

nas percepções, juízos e motivações daqueles que os assumem como concepção de mundo. Eis uma analogia inicial para compreendermos como opera, segundo Kuhn, a noção de paradigma.

Um paradigma estrutura um cenário de "ciência normal". Segundo Kuhn, o que o cientistas realizam no interior de um paradigma é, em certo sentido, a tentativa de realizar as promessas que o paradigma oferece. Assim, seja a tentativa de demonstrar a existência de ondas gravitacionais ou de um éter que preencha os aparentes vazios entre a matéria do universo, os empreendimentos dos cientistas só podem se mover no espaço de experiência proporcionado pelo paradigma e seu horizonte de expectativas. Herdeiro de uma epistemologia popperiana mas contestador justamente dessa epistemologia, Kuhn propõe que a ciência normal deve se prestar, mediante experimentos e observações, a possibilidade da falsificação de suas teses. O paradigma, porém, opera como as regras de um jogo que estrutura as práticas e as expectativas do cientista que, normalmente, não compreende o erro como uma insuficiência do paradigma, mas como fracasso de suas tentativas.

Eventualmente, porém, podem ocorrer anomalias que desafiam o paradigma. Quando os empreendimentos regulados pelas regras do paradigma investem contra casos resistentes, o paradigma entra em crise. É o início de um espaço de experiência que inaugura um período de ciência extraordinária, isto é, uma prática científica que se move em um espaço de suspensão das regras vigentes do paradigma. A relativização das normas que caracteriza a crise de um paradigma abre, justamente, um espaço de reflexão filosófica acerca da constituição do paradigma, da concepção de ciência e do mundo sobre o qual a ciência emite seus enunciados. Nesse espaço de reflexão que caracteriza o momento de crise, porém, a tendência da intenção científica não é a manutenção do próprio espaço em crise mas, pelo contrário, a elaboração de um novo regime de cientificidade no qual a ciência possa voltar a operar de modo regulado por expectativas paradigmáticas.

A revolução científica propriamente dita, porém, não opera segundo os resultados de raciocínios lógicos ou da vitória das teses corretas sobre as teses incorretas. Estruturados como jogos caracterizados por regras específicas, os paradigmas padecem de uma incomensurabiliade constitutiva que faz com que se estabeleçam certos abismos entre eles, abismos que não podem ser transpostos ou explicados mediante as pontes de recursos racionais das quais se servem a ciência normal que habita o interior dos paradigmas. Max Planck, em sua *Autobiografia*, parece enunciar com tristeza uma opinião que realça os contornos da ótica kuhniana quando admite que

não é o convencimento racional e argumentativo que decide a sorte de um paradigma mas, pelo contrário, é a sucessão das gerações e o hábito que nelas se sedimenta que reorganiza os cenários científicos e os modos de se lidar com as teses.

O elemento extrateórico que Kuhn traz a lume se assemelha àquilo que na psicanálise se convencionou chamar de "retorno do recaldado", isto é, o retorno à consciência de um conteúdo indesejável que causa um mal-estar quando abordado de forma consciente. O que seria, então, esse recalcado? Seriam, penso, justamente esses elementos extrateóricos que, quando operativos, descaracterizam uma eventual primazia do racional e argumentativo na decisão do destino das próprias teorias. As coisas, porém, não se passam assim e segundo Kuhn as motivações que podem eventualmente impregnar uma visada teórica são oriundas das mais variadas fontes:

> Some of these reasons — for example, the sun worship that helped make Kepler a Copernican — lie outside the apparent sphere of science entirely. Others must depend upon idiosyncrasies of autobiography and personality. Even the nationality or the prior reputation of the innovator and his teachers can sometimes play a significant role. (KUHN, p. 152-153)

No mais, a substituição de um paradigma não se restringe àquilo que ele pode oferecer em termos de melhora no poder explicativo dos fenômenos, mas no que ele pode prometer para outros campos, exteriores ao da própria ciência normal. Em última instância, o que Kuhn parece querer dizer — e o diz explicitamente — é que o eventual ganho nos poderes explicativos não tem nenhum privilégio na hierarquia de razões que motivam uma substituição de um paradigma por outro e que, em certo sentido, assim como ocorre nos já mencionados campos da política e da religião, é uma questão de crença ou convicção — fé (*faith*), nas palavras do próprio Kuhn, o que acaba decidindo pela permanência ou substituição de um paradigma:

> Paradigm debates are not really about relative problemsolving ability, though for good reasons they are usually couched in those terms. Instead, the issue is which paradigm should in the future guide research on problems many of which neither competitor can yet claim to resolve completely. A decision between alternate ways of practicing science is called for, and in the circumstances that decision must be based less on past achievement than on future promise. The man who embraces a new paradigm at an early stage must often do so in defiance of the evidence provided by problem-solving. He must, that is, have faith that the new paradigm will succeed with the many large problems that

> confront it, knowing only that the older paradigm has failed with a few. A decision of that kind can only be made on faith. (KUHN, p. 157-158)

Em suma, se no início do século um Max Weber já anunciara que a concepção científica do mundo envolve um certo desencantamento, essa premissa parece retumbante inclusive em um nível, digamos assim, de segunda ordem: não apenas a concepção científica do mundo envolve um desencantamento para com um mundo desprovido de sentido e de finalidades imanentes ao mundo como também a ciência não é, por assim dizer, teleológica. O tipo de proposta que Kuhn oferece para uma reinterpretação do movimento da própria ciência parece pretender incluir e, simultaneamente, superar o impasse produzido por uma posição na qual o progresso e a evolução possa e deva ser medida — e, nesse caso, redunde num resultado frustrante — em termos de ganhos de poder explicativo. Propondo algo semelhante à um giro hermenêutico em termos de concepção científica, Kuhn sugere:

> But need there be any such goal? Can we not account for both science's existence and its success in terms of evolution from the community's state of knowledge at any given time? Does it really help to imagine that there is some one full, objective, true account of nature and that the proper measure of scientific achievement is the extent to which it brings us closer to that ultimate goal? If we can learn to substitute evolution-from-what-we-do-know for evolution-toward-what-we-wish-to-know, a number of vexing problems may vanish in the process. (KUHN, p. 171)

Assumindo essa perspectiva, a tristeza de um Planck, porém, ainda se justificaria? Se o compromisso com a verdade que caracteriza uma atitude filosófica ou científica é o que de fato está em jogo, por que seria, afinal, tão devastador que as regras da ciência estivessem sujeitas a níveis não científicos da verdade? A compreensão dos movimentos que operam desde os níveis exteriores do tabuleiro paradigmático não aponta, também, para um nível de verdade que ofereceria uma espécie de ganho epistemológico — ou, alternativamente, de ganho *hermenêutico*? O compromisso do cientista é com a verdade ou, em último caso, com sua própria prática, com sua concepção científica de mundo e com seu lugar nela?

PARADIGMA: UM CONCEITO HERMENÊUTICO PARA A HISTÓRIA DAS CIÊNCIAS NATURAIS

Thomas Kuhn avisa já no prefácio de sua obra que o conceito de paradima se refere a "universally recognized scientific achievements that **for a time** provide model problems and solutions to a community of practitioners" (p. viii, grifo meu). Em suma, é um conceito que pretende oferecer uma imagem mais plástica e flexível das dinâmicas de validação e justificação das teorias. Antes de pretender afirmar que Kuhn cria um *ambiente hermenêutico* para a reflexão acerca das teorias científicas, penso que cabe trazer uma contribuição — ainda que colhida de forma indireta — que a sociologia do conhecimento oferece quando aborda os diferentes tipos de discurso produzidos no horizonte do conhecimento humano. Faço isso com a intenção de preparar o terreno para a aproximação da hermenêutica de Gadamer da abordagem kuhniana. Assim, convido novamente o autor da primeira citação desse trabalho, que reivindicava a queda dos muros entre filosofia continental e filosofia analítica.

Em obra publicada em 2017, Ronai Pires da Rocha apresenta algumas ideias de Basil Bernstein acerca de como devem ser classificadas as ciências naturais e as ciências humanas no horizonte do conhecimento humano. Sirvo-me aqui de algumas considerações de Rocha sobre essa reflexão tipológica de Bernstein.

O discurso horizontal é aprendido em ambientes de interação social e intersubjetiva e assumem a forma de *competências operacionais*, podendo servir como exemplo "amarrar sapatos", "usar o banheiro corretamente", "fazer reparos em motores", "dirigir uma colheitadeira" ou "anotar recados" (ROCHA, p. 50). Mais ou menos insulares e relativos a contextos específicos de aprendizagem e realização, esses comportamentos não estão, penso, muito distantes daquilo que Heidegger chamaria de "compreensão pré-ontológica", isto é, um modo de ser muito básico e trivial dos seres humanos em seus comportamentos cotidianos.

O discurso vertical, porém, demanda "estruturas simbólicas especializadas de conhecimento explícito, de tipo proposicional" (p. 50). Segundo Rocha:

> Um *discurso vertical* toma a forma de uma estrutura coerente, explícita e sistematicamente baseada em princípios, organizada de maneira hierárquica como nas ciências, *ou* ela assume a forma de uma série de linguagens especialiadas com modos especialiados de interrogação e critérios especializados para a produção e circulação de textos, como nas ciências sociais e nas humanidades. (ROCHA, 2017, p. 51)

Porém — e é aqui que as ideias de Bernstein me interessam sobremaneira — Bernstein distingue "duas modalidades de conhecimento: Estruturas de Conhecimento Hierárquico e

Estruturas de Conhecimento Horizontal" (p. 51). As estruturas de conhecimento hierarquico são exemplificadas por disciplinas como Física e Química, "que possuem fortes hierarquias conceituais". As ciências sociais e humanidades, por sua vez, são conhecimento horizontal na mdida em que "são fortemente dependentes de regimentação liguística idiossincrática, como vemos, por exemplo, na Sociologia, em que o cientista frequentemente se descreve como 'weberiano' ou 'funcionalista', ou seja, como alguém comprometido, em primeiro lugar, com um vocabulário relativamente especializado e insulado a partir de um olhar" (p. 52). O que distingue essas duas maneiras de estruturação do conhecimento é que uma é hierarquizada e baseada em princípios e a outra forma um conjunto de linguagens especializadas, modos especializados de investigação e critérios para regular a circulação dos textos que se produzem em seu horizonte investigativo. Como afirma Rocha em nota ao fim do capítulo, "Bernstein usa, para as ciências naturais, expressões como *princípios*, *coerência*, *explicitação* e *hierarquia*; nas ciências humanas e sociais ele aplica as expressões: *linguagens especializadas*, *modos especializados de investigação*, *critérios especializados para a produção de textos*." (p. 56). Rocha ainda afirma que essa distinção não deve ser lida como uma separação entre "ciências naturais" e "ciências sociais e humanas". Porém, seu argumento de que estruturas hierarquizadas de conhecimento não são definidas senão porque "são disciplinas cuja base social é pouco relevante" e que "o código que as preside é de tipo integrador" enquanto as humanidades produzem séries, justaposições e acumulações (p. 53) não consegue escapar de se basear na Física e na Química como exemplos de disciplinas estruturalmente hierarquizadas (p. 52). Rocha ainda exemplifica o conhecimento horizontal através de uma disciplina do campo das sociais e humanas:

> O que conta como "desenvolvimento" no campo da Sociologia? A iniciação de um estudante em Sociologia implica que em algum momento ele deverá assumir um "olhar" seja ele funcionalista, estruturalista, pós-moderno, marxista etc. Mais ainda, ele poderá situar-se em favor do idioleto de algum falante particularmente importante na área. A maioria desses idioletos leva o nome de um falante relevante, que induz a um vocabulário especializado e excludente. O capital intelectual do iniciado fica vinculado à linguagem que partilha, que deve marcar seus limites e sua posição em relação a outros capitais linguísticos, de outros falantes relevantes. O que conta como desenvolvimento nas ciências humanas e sociais é usualmente a introdução de uma nova liguagem e com ela novas questões e problemas, novas conexões. (ROCHA, 2017, p. 53)

Encerro aqui a reconstrução dos argumentos de Rocha, pensados com a finalidade de mostrar certas fragilidades e permeabilidades das estruturas de conhecimento horizontais por elementos valorativos. Sirvo-me, porém, dessa caracterização que ele oferece da sociologia – isto é, de uma disciplina oriunda do campo das ciências sociais e humanas – porque ela ilustra o que poderia ser visto como um espaço ainda em desenvolvimento onde as questões de método não amadureceram o suficiente e não puderam estabelecer, digamos assim, paradigmas de resolução de problemas. Meu argumento pretende ir precisamente na direção contrária: as ciências sociais e as humanidades não obedecem paradigmas justamente porque, como caracteriza Bernstein, o conhecimento é estruturado de maneira distinta daquele que vigora nas estruturas hierárquicas de conhecimento. Ora, se a natureza desse tipo de conhecimento é produzir olhares, linguagens e critérios para circulação de textos, não é possível sequer exigir que esse tipo de conhecimento obedeça a paradigmas estruturados desde regras, princípios e esquemas hierárquicos. Em suma, o *habitat* natural das ciências sociais e humanidades é o horizonte da hermenêutica.

Por outro lado, desde esse horizonte hermenêutico, é possível repensar o conceito de paradigma em sua operatividade no campo dos conhecimentos hierarquicos. A noção kuhniana de paradigma não tende, justamente, a mostrar uma certa horizontalidade profunda a presidir as mudanças nos níveis subterrâneos dos conhecimentos verticais? Pois ainda que os princípios que regem essas hierarquias tenham uma poderosa operatividade reguladora, essa operatividade está restrita ao espaço interno dos próprios paradigmas, revelando a habitação tanto do conhecimento horizontal quanto do hierárquico sobre um solo comum, o solo hermenêutico.

Sustento, assim, que o conceito de paradigma kuhniano oferece uma aproximação hermenêutica do espaço desde onde se desenrolam as tomadas de posição que posteriormente estruturam hierarquicamente o conhecimento dentro dos paradigmas isoladamente considerados. Se dentro do paradigma vigoram regras que fazem com que o conhecimento funcione de modo fortemente hierarquico, as crises de paradigma e as revoluções científicas operam desde um âmbito em que se verifica que o que entra em jogo é justamente um tipo de linguagem marcadamente caracterizada por novas linguagens, novas elaborações metodológicas, novas maneiras de estruturar a circulação do conhecimento. De um ponto de vista hermenêutico, tudo se passa como se os paradigmas hierarquicamente constituídos estivessem firmados em um espaço horizontal onde, para a tristeza de Planck, as regras hierarquizantes não tivessem validade.

Se a mobilização hermenêutica do conceito de paradigma parece um pouco artificial, é interessante notar que ela já foi objeto da reflexão de filósofos desse campo de investigação. Em *Tempo e Narrativa*, Ricoeur sugere que as mudanças de paradigma podem ser pensados como momentos daquilo que Gadamer denominara "tradicionalidade". Diz Ricoeur:

> Nem a noção de mudança de paradigma segundo Kuhn nem a de corte epistemológico seundo Foucault contradizem de forma radical uma análise da tradição segundo Gadamer. Os cortes epistemológicos se tornariam insignificantes – no sentido próprio do termo – se não caracterizassem o próprio estilo da tradicionalidade, a maneira como ela se autoestruturou. É no modo do corte que ainda estamos submetidos à eficácia da história. (RICOEUR, 2010, p. 25)

O fenômeno da tradição é justamente o que permite, segundo Ricoeur, "apreciar os fenômenos de distanciamento". Ou seja: os paradigmas se sucedem mas sua sucessão constitui um fenômeno de duração mais longa: a tradição. O olhar hermenêutico é justamente aquele que incide sobre esse horizonte e interpreta o modo como nele se estrutura uma tradição.

O filósofo brasileiro Ernildo Stein também se refere explicitamente a Kuhn quando apresenta seus argumentos na tentativa de explicitar as razões pelas quais o conceito de paradigma não se aplica ao discurso filosófico. Antes de nos determos na longa passagem que encerra com essa menção ao filósofo da ciência, é interessante ter em mente que Stein se coloca em uma posição de radical defesa de uma impenetrabilidade do campo transcendental apriorístico diante de qualquer eventual ataque desde posições empiristas. Diz Stein:

> Se fosse possível reduzir a análise do transcendental a um universo empírico, então seria possível entender que na Filosofia se justapõem e sucedem formas de transcendental que podem ser pensadas a partir a ideia do falibilismo, assim como o aplicamos às teorias científicas. Haveria, na Filosofia, uma sucessão de paradigmas inteiramente relativos às condições de uma época, perfeitamente substituíveis e que não mantêm nada em comum com relação ao fato ou circunstâncias geradoras estas posições, a história da Filosofia se resumiria a uma historiografia e nela não mais estaria ainda e sempre a verdade. Dessa forma, a questão do paradigma em Filosofia seria resumível a uma simples justaposição de modelos teóricos descartáveis. Seria reduzida a uma Sociologia dos paradigmas, o que efetivamente lhe é anterior. (STEIN, 2008, p. 122)

Na sequência do texto, Stein afirma ainda que "a sucessão dos paradigmas a teoria da consciência e da representação, do mundo a vida e do mundo próprio não pode ser avaliada a partir de um princípio falibilista, pois os motivos a favor de um ou de outro paradigma não se deixam mostrar logicamente." (p. 125). Em outras palavras, Stein afirma que as motivações profundas do pensamento filosófico propriamente dito não são consequências lógicas de argumentos ou raciocínios, mas tomadas de posição que pressupõem um horizonte de tradicionalidade que opera segundo regras muito distintas daquelas que vigoram no ambiente das ciências naturais. Stein encerra o texto com palavras — que constituem uma citação um pouco longa — que remetem ao próprio Thomas Kuhn e que parecem demarcar uma posição interpretativa na qual as viradas e mudanças em filosofia exigem um tratamento específico e distinto daquele que podemos oferecer às ciências naturais. Diz Stein:

> Quando falamos em mudança de paradigma em uma época determinada ou num autor específico, referimo-nos ao surgimento de uma nova proposta de racionalidade fundadora, *a priori*, transcendental. Não nos importa, em primeiro lugar, descobrir uma história coerente, a sucessão de paradigmas ou a história da decomposição de certos estilos de pensamento, de um lado e outro; não se trata, também, de, com a mudança de paradigma, realizar o diagnóstico de uma época, como se o paradigma decadente fizesse parte das patologias da época. Como se fosse, afinal, necessário comparar um paradigma com outro, como se existisse um "melhor". Ascensão e queda de paradigma não é o que propriamente entra em questão quando falamos em mudança de paradigma. Esta, que se verifica no progressivo deslocamento de interesse das teorias da consciência e da representação para as teorias do mundo da vida, trata-se de um fenômeno complexo que se especifica a partir de um mais insistente recurso ao problema do mundo da vida ou ao paradigma do mundo prático para fundamentar a racionalidade *a priori* que tiraria seus critéros do conceito de mundo da vida.
>
> Quando hoje temos ocasião de constatar uma "virada" na forma filosófica de estilo e na situação da discussão, isso não ocorre porque teríamos a anunciar uma mudança de paradigma que a tudo transformasse, nem falamos nesta mudança de paradigma como uma estratégia de teoria para derrotar outro paradigma. A mudança de paradigma que se anuncia em determinado grupo de filósofos ou em determinada obra fundamental deve-se muito a certas inércias históricas, ainda que também contribuam para esta "novidade" de paradigma, as condições privilegiadas e de gênio de um filósofo.
>
> A mudança de paradigma na Filosofia redescobre a utilidade do conceito kuhniano de paradima enquanto *matriz disciplinar* que, por ser produtiva, atrai para si adeptos e é capaz de produzir

> respostas e soluções que ampliam a utilização da questão do *a priori*, da fundamentação da racionalidade cognitiva pela racionalidade transcendental. (STEIN, 2008, p. 125-126)

Para fins de conclusão, parece plausível afirmar que as ciências naturais — conhecimentos estruturados de forma hierárquica — funcionam segundo paradigmas radicados em um território interpretativo que sempre se esgueira das invectivas racionais hierarquicamente estruturadas e sobre o qual se desenrola o movimento de sucessão de paradigmas. Esse território é o ambiente hermenêutico onde operam as ciências sociais e humanas onde a compreensão produz olhares, linguagens e critérios de circulação do conhecimento em um horizonte de tradição onde os paradigmas radicam e desde onde emergem em um cortejo de sucessões.

BIBLIOGRAFIA

GADAMER, Hans-Georg. **Verdade e Método.** Tradução de Flávio Paulo Meurer. Petrópolis, RJ: Vozes, 1997.

GRONDIN, Jean. **Introdução à hermenêutica filosófica.** Tradução de Benno Dischinger. São Leopoldo: Ed UNISINOS, 1999.

KUHN, Thomas. **The Structure of Scientific Revolutions.** The Unifersity of Chicago Press, 1970.

LAWN, Chris. **Compreender Gadamer.** Tradução de Hélio Magri Filho. 2. ed. Petrópolis, RJ: Vozes, 2010.

RICOEUR, P. **O conflito das interpretações**: ensaios de hermenêutica. Trad. M.F. Sá Correia ... hermenêutica. Trad. Hilton Japiassu Rio de Janeiro: Imago, 1978.

ROCHA, Ronai. **Quando ninguém educa:** questionando Paulo Freire. São Paulo: Contexto, 2017.

_____. **Transformações na Filosofia.** In: Filosofia Hermenêutica. Organizadores: Róbson Ramos dos Reis, Ronai Pires da Rocha. Santa Maria: Ed. da UFSM, 2000.

SCHMIDT, Lawrence. **Hermenêutica.** Tradução de Fábio Ribeiro. Petrópolis, RJ: Vozes, 2012.

SCHNADELBACH, Herbert. **Filosofía en Alemania**, 1831 – 1933. Tradución: Pela Linares. Madrid: Ediciones Cátedra, 1991.

STEIN, Ernildo. **Aproximações sobre hermenêutica.** Porto Alegre: EDIPUCRS, 1996.

_____. **Racionalidade e existência:** o ambiente hermenêutico e as ciências humanas. 2. ed.