
Linda Alcoff: sobre a compatibilidade entre a hermenêutica
fenomenológica de Gadamer e perspectivas feministas

*Linda Alcoff: on the compatibility between Gadamer's phenomenological
hermeneutics and feminist perspectives*

DOI: 10.12957/ek.2024.89248

Luana Goulart de Castro Alves¹

Universidade do Estado do Rio de Janeiro

s.luanagoulart@gmail.com

RESUMO

Linda Martin Alcoff propõe uma avaliação da hermenêutica fenomenológica de Gadamer a partir de uma perspectiva feminista. Mais do que uma simples interpretação feminista do autor, a pensadora propõe também uma análise lúcida da recepção amplamente desfavorável de suas contribuições no seio da literatura filosófica feminista, destacando, em contra-argumentação a esse tipo de parecer, o potencial do pensamento de Gadamer para propósitos feministas. Este artigo propõe uma reconstrução e uma análise interpretativas do percurso argumentativo de Alcoff neste texto. A motivação para que se leve a cabo esta tarefa é a visibilização da solidez de uma posição surpreendentemente minoritária em certa região da literatura filosófica feminista – a saber, aquela segundo a qual não há incompatibilidade necessária entre pensamento feminista e as diretrizes centrais da hermenêutica fenomenológica de Gadamer.

Palavras-chave

Hermenêutica. Fenomenologia. Feminismo. Gadamer.

ABSTRACT

Linda Martin Alcoff proposes an evaluation of Gadamer's phenomenological hermeneutics from a feminist perspective. More than just a feminist interpretation of the author, she also proposes a lucid analysis of the largely unfavourable reception of his contributions within feminist philosophical literature, highlighting, as a rebuttal to this type of opinion, the potential of Gadamer's thought for feminist purposes. This article proposes an interpretative reconstruction and analysis of Alcoff's argumentative path in this text. The motivation for carrying out this task is to make visible the solidity of a surprisingly marginal position in feminist philosophical literature - namely, that

¹ Doutoranda em Filosofia na Universidade do Estado do Rio de Janeiro (UERJ). Possui bacharelado e licenciatura plena em Filosofia pela mesma instituição, e mestrado em Filosofia pela PUC-Rio.

according to which there is no necessary incompatibility between feminist thought and the central guidelines of Gadamer's phenomenological hermeneutics.

Keywords

Hermeneutics. Phenomenology. Feminism. Gadamer.

1 INTRODUÇÃO

A despeito de a recepção da hermenêutica fenomenológica de Gadamer por uma parcela significativa de filósofas e epistemólogas feministas ser amplamente negativa, há na literatura (como apontado em Goulart, 2023) importantes esforços de pensadoras feministas que propõem uma interpretação da obra de Gadamer como complementar ou até mesmo de utilidade significativa para as teses e agendas feministas. Para ilustrar esse contexto literário, este artigo reconstrói e discute a abordagem de Linda Alcoff (Alcoff, 2003) sobre a relação entre os principais aspectos da hermenêutica de Gadamer e o pensamento feminista.

O objetivo do que se segue é, sobretudo, reconhecer e destacar linhas de argumentação já presentes na literatura em defesa da possibilidade de usar práticas no sentido da hermenêutica fenomenológica de Gadamer para apoiar ideias e preocupações feministas, dando continuidade ao trabalho em Goulart, 2023.

2 HERMENÊUTICA COMO EPISTEMOLOGIA

A contribuição de Linda Martín Alcoff para a coletânea de Lorraine Code intitula-se *Gadamer's Feminist Epistemology* (cf. Code, 2003). Nesse artigo, é abordada de forma favorável – embora nem por isso acrítica – a relação entre a hermenêutica gadameriana e o feminismo. É interessante notar que a autora, já no título, traz à tona, sob a forma de uma provocação, a questão norteadora de sua reflexão, a saber: até que ponto a hermenêutica de Gadamer se deixa designar *como* uma epistemologia feminista?

De saída, Alcoff chama a atenção para a necessidade de consideração de um aspecto central para uma compreensão adequada do que se designa por “epistemologia feminista”, a saber: *como* e *de que lugares* pensadoras feministas – incluindo uma das responsáveis pela coletânea, a pensadora Lorraine Code – têm *efetivamente* lidado com questões concernentes ao *conhecimento*, ou seja, com questões que se enquadram no domínio da “epistemologia”. Nesse sentido, a autora observa que, entre filósofas feministas, considerações pertinentes à “epistemologia” têm sido desenvolvidas, geralmente, por autoras anglo-americanas de orientação “analítica”. Dessa forma, já na

abertura de seu texto, Alcoff põe em prática um dos princípios norteadores da hermenêutica fenomenológica: contextualizar histórica e academicamente a posição específica (*situatedness*) de autoras que se propõem a pensar a relação entre hermenêutica e feminismo. Mas não apenas isso: como a questão da *posição/lugar de fala* e da *situação* também é um requisito importante para o feminismo, Alcoff deixa transparecer, por meio dessa mesma atitude, uma aproximação entre o feminismo e a hermenêutica que já existe, tornada evidente ao se tomar a *situação* de pensadoras e pensadores que já lidaram com as questões filosóficas a serem discutidas como condição preparatória para sua abordagem. Desde o início, portanto, Alcoff, colocando-o em prática, ilustra um princípio comum ao feminismo e à hermenêutica, a saber: a necessidade de levar em conta a *situação* dos envolvidos na prática filosófica.

Uma razão para que o título do artigo de Alcoff seja aqui descrito como uma provocação, no entanto, consiste no fato de que muitas das filósofas feministas que assumem a tarefa de pensar sobre a hermenêutica gadameriana em sua relação com o feminismo já estão vinculadas, por sua formação acadêmica ou orientação teórico-metodológica, a uma forma específica – característica da filosofia analítica anglófona e de suas cercanias – de abordar questões filosóficas concernentes à compreensão e ao conhecimento. Nesse sentido, Alcoff põe em evidência algo que muitas vezes só aparece nas entrelinhas dos textos dessas pensadoras, a saber: que seus pontos de partida para a compreensão da hermenêutica gadameriana e do próprio pensamento feminista se encontram em tradições ou correntes filosóficas que, em muitos aspectos, adotam de saída premissas divergentes, opostas e muitas vezes incompatíveis com a hermenêutica gadameriana.

Na sequência, Alcoff expressa de forma explícita que ela não busca defender a aproximação favorável do feminismo com a hermenêutica gadameriana a partir da perspectiva segundo a qual Gadamer poderia ser tomado como um pensador que foi feminista de forma consciente, intencional ou deliberada. Em primeiro lugar, deve-se reconhecer que, de fato, é virtualmente indefensável a tese que Gadamer tenha tido esse tipo de atitude de endosso para com o feminismo. Ademais, as diretrizes da própria hermenêutica gadameriana relegam esse tipo de perspectiva a um estatuto de inadequação; afinal, segundo elas, as intenções pessoais de um autor não possuem privilégio algum na determinação do significado ou dos critérios para a interpretação dos

textos que produz. É portanto *a despeito* das eventuais intenções ou disposições psicológicas do próprio Gadamer concernentes ao feminismo que Alcoff pretende mostrar, em seu texto, como a hermenêutica fenomenológica do pensador, tomada de forma provocativa como uma *epistemologia*, pode ser muito *útil* ao feminismo; ou, em uma formulação ainda mais forte, nas palavras da própria autora, como posições centrais na filosofia de Gadamer são “nascentemente feministas”.²

Para tanto, em primeiro lugar, Alcoff argumenta que é preciso que a noção de *epistemologia* seja concebida de forma mais abrangente, sobretudo no tocante a sua relação com as de *conhecimento* e *compreensão*, do que o que ocorre caracteristicamente na filosofia de orientação analítica. Nesse sentido, na medida em que a questão do conhecimento e da compreensão podem ser entendidas como ligadas a estudos da *episteme*, a hermenêutica gadameriana poderia ser entendida como pertinente à *epistemologia*. Por meio dessa extensão do que se entende como estudos epistemológicos, torna-se cabível a justaposição e o contraste em diálogo dos diferentes pressupostos das diferentes linhas de pensamento e tradições filosóficas envolvidas no debate em questão; o que, segundo a própria hermenêutica de Gadamer, ensejaria o aparecimento e a percepção desses *como* pressupostos, dando margem a uma reflexão crítica sobre eles.³ Alcoff parece sugerir que seria precisamente pela via desse tipo de reflexão que se poderia chegar à tese da afinidade entre o pensamento filosófico hermenêutico e o feminismo como conclusão.

3 ASPECTOS DA HERMENÊUTICA FENOMENOLÓGICA E SUA RELAÇÃO COM O FEMINISMO

Sobre o pano de fundo do anúncio dessas diretrizes introdutórias, Alcoff indica alguns pontos centrais e, segundo ela, positivos da hermenêutica fenomenológica que dizem respeito à maneira como Gadamer trata as noções de verdade e de conhecimento. Para a pensadora, a concepção gadameriana de verdade é mais realista e menos “alienada” do que suas contrapartes “analíticas” paradigmáticas no tocante às limitações de finitude da razão e à situação histórica de seus fundamentos. Na hermenêutica, o conhecimento seria realizado por quem se encontra inevitavelmente *situado* e sua realização se daria a partir de uma relação com a *alteridade*. Além disso, tal realização, ainda segundo ela, é

² Alcoff, 2003, p. 232.

³ Alcoff, 2003, p. 232.

entendida segundo um modelo em que o objetivo do conhecimento não é a eliminação do “eu” nem no processo nem no resultado do mesmo, mas sim uma fusão de posições com o outro que se dá de modo criativo e coerente. Seguindo essa perspectiva, sujeito e objeto nunca se encontrariam em suas formas “puras”; pelo contrário, sujeito e objeto seriam termos que denotariam construtos úteis, e não entidades fundamentais.⁴

Algumas dessas noções centrais na hermenêutica estariam, para Alcoff, em pleno acordo com propostas feministas e algumas delas seriam especialmente úteis para o feminismo por darem crédito a algumas características tradicionalmente *femininas*, valorizando-as epistemologicamente. A autora destaca quatro delas como especialmente úteis ao feminismo: 1) a abertura para a alteridade, 2) o movimento que há na mudança de “conhecimento” para “compreensão”, 3) o holismo na justificação, e 4) o realismo imanente. Há, por outro lado, traços importantes da hermenêutica abordados por ela ao longo do texto que parecem particularmente problemáticos para algumas feministas. A dita “valorização da tradição”, interpretada por muitas como um aspecto incontornavelmente conservador do pensamento de Gadamer, é provavelmente o mais digno de menção,

Outro ponto polêmico do texto de Alcoff é a sua associação e defesa da valorização de características que chama de *femininas* na hermenêutica gadameriana. Esse ponto é polêmico, pois como a própria pensadora coloca, pelo menos desde Simone de Beauvoir, ser feminista muitas vezes é associado ou demanda transcender e criticar a feminilidade tradicional, o que leva *feminino* e *feminista* a serem termos que, muitas vezes, se encontram em franca oposição. Não obstante, a autora defende o potencial de constituir virtudes intelectuais que certas características comumente tomadas como *femininas* podem ter no que diz respeito a práticas de conhecimento. Em primeiro lugar, é preciso destacar que Alcoff adverte textualmente que, por características *femininas*, ela não está se referindo a características ou atributos inatos em todas as mulheres e ausentes em homens, ou mesmo iguais entre diferentes culturas e classes sociais. Muito pelo contrário, a autora se refere a alguns significados e práticas socialmente construídos que foram associados mais com mulheres do que com homens em alguns grupos culturais e classes sociais específicos ou que fizeram parte de forma mais ativa e presente na socialização de meninas do que de meninos. O descrédito dessas características, para

⁴Alcoff, 2003, p. 232.

Alcoff, se encontra no centro do sexismo ou chauvinismo, pois teria sido usado para justificar a posição de que mulheres são incapazes de uma completa autodeterminação (*self-determination*).⁵ Segundo a pensadora, ao valorizarmos de forma positiva a maneira como essas características são percebidas e atribuídas, uma melhor posição epistêmica poderia ser ocupada por pessoas (*individuals*) que as manifestam ou possuem, sejam essas pessoas mulheres ou homens. Mas quais características seriam essas, concretamente? Alcoff alega que se trata de características ou atributos que envolvem uma abertura ou disposição (*openness*), passividade, a tendência ao diálogo em contraposição ao comando, uma maior percepção ou consciência (*awareness*) sobre a interdependência e relacionalidade de todas as propriedades. As mulheres, por serem consideradas demasiadamente “sentimentais e fracas”, seriam tomadas como inadequadas para “a árdua tarefa da busca pela verdade”. Segundo Alcoff, teria sido atribuída às mulheres uma inclinação contrária à lida com hipóteses dolorosas em virtude de seu caráter emotivo. Além disso, a passividade nos tornaria fracas para defender nossos pontos e proposições contra opositores, ao mesmo tempo em que nossa tendência ao diálogo, ainda que muitas vezes possa ajudar, não necessariamente contribuiria com a busca pela verdade.⁶

É importante destacar que a perspectiva de Alcoff não se opõe de modo polar a feminismos como, por exemplo, o de Simone de Beauvoir; pois ela concorda que, em muitos casos, é possível e mesmo desejável obter bons resultados com a desassociação de características como a passividade e a relacionalidade das mulheres em nível socialmente significativo. Por outro lado, ela entende que é no mínimo tão importante quanto isso lutar contra a desvalorização cultural de toda e qualquer característica que é ligada hegemonicamente à *feminilidade*, como ocorreria com o subjetivismo, irracionalidade etc. A hermenêutica gadameriana, segundo Alcoff, poderia contribuir para a transformação desse paradigma na medida em que sua filosofia desacredita os pressupostos epistêmicos que sustentam esses posicionamentos hegemônicos. Para que possamos entender melhor as posições defendidas por Alcoff, é preciso sublinhar, logo de saída, que ela admite explicitamente que seus argumentos não se alinham a leituras *conservadoras* de Gadamer. Pelo contrário, ela diz que seus argumentos podem soar como

⁵ Alcoff, 2003, pp. 233-234.

⁶ “Considered overly sentimental and weak, we are taken to be inadequate to the hard task of pursuing truth. Emotional connectedness makes us disinclined to entertain hurtful hypotheses, passivity makes us weak in defending our claims against opposition, and the tendency toward dialogue, though it may be helpful at times, has no *necessary* purchase on truth-tracking.” (Alcoff, 2003, p. 233).

um “gadamerianismo de esquerda” (an avowedly “left-wing Gadamerianism”), pois segundo a compreensão da autora, o acento dado pelo pensamento hermenêutico ao papel da *impermanência*, na participação do *contexto* e da *mobilidade histórica* na determinação de significados é maior do que aquele dado à “verdade permanente na tradição”. Mais do que isso, ela entende que é possível dissolver a aparente presença de aspectos conservadores na hermenêutica gadameriana quando se observa adequadamente os traços de impermanência e mutabilidade intrínsecos à tradição em virtude de sua constituição histórica.

Mas como exatamente a hermenêutica poderia contribuir para os objetivos propostos por Alcoff? Segundo a autora observa oportunamente na seção *Openness to Alterity*, a hermenêutica, tal como Gadamer a descreve, não deve ser tomada como uma lista de procedimentos metodológicos para a obtenção da compreensão. Na verdade, a hermenêutica gadameriana *descreveria* – em vez de *prescrever* – condições segundo as quais a compreensão se dá. A autora argumenta que entender a hermenêutica como uma metodologia pressuporia um sujeito que busca o conhecimento, isto é, que a hermenêutica seria o método, o caminho pelo qual o sujeito pode efetivamente acessar a realidade. Essa proposta se fundamenta na suposição prévia da separação metafísica entre sujeito e objeto, ou sujeito e realidade, que abre margem para a demanda de um método, isto é, de um meio pelo qual seria possível superar o abismo entre, de um lado, o que pode conhecer e, de outro, o que pode ser conhecido. A filosofia gadameriana, fortemente influenciada pela fenomenologia, não parte de tais pressupostos, e por conseguinte não envolve a tentativa de resolver problemas internos ao funcionamento de concepções ontológicas marcadas pela cisão metafísica entre sujeito e objeto. A compreensão, segundo essa perspectiva, não seria algo “controlável” pelo sujeito, isto é, algo que alguém poderia *empreender* pura e simplesmente por meio de sua vontade ou segundo seu arbítrio. Nesse sentido, a compreensão não é algo que pode ser apropriado e *utilizável*, sob a forma de um método, a partir da determinação exclusiva de um sujeito.⁷ Assim, a *abertura* ou a *disposição* à participação na tradição – que tem aqui o papel de rede histórico-semântica em que algo adquire seu sentido e seu significado próprios – é algo necessário para que se dê a compreensão. No caso da leitura de um texto, por exemplo, é preciso que seja

⁷ Nas palavras de Gadamer: “*Understanding is to be thought of less as a subjective act than as participating in an event of tradition*”. (Gadamer, 1991, p. 290, *apud*. Alcoff 2003, p.235.)

possível se colocar em contato com a tradição da qual o texto faz parte, se abrindo e dispondo ao campo semântico em que ele é provido de sentido para que seja possível compreendê-lo. A autora ressalta ainda que a abertura não demanda uma perda ou negação de si mesmo, isto é, um apagamento de quem lê ou de sua “consciência crítica”, mas uma abertura para a alteridade que é o próprio texto (Alcoff, 2003, p. 236). Ao mesmo tempo, ela não se dá por meio de uma apropriação do outro, mas sim dos próprios preconceitos, que encontram oportunidade de *se manifestar como* preconceitos na lida com o outro.⁸

Tal posicionamento implicaria, segundo Alcoff, que não há sujeito “puro”, uma vez que o sujeito compartilharia uma tradição em comum com o texto e, por isso, seu conceito não se daria de forma totalmente autônoma e separada deste, capaz de uma completa liberdade na escolha da atitude que toma na leitura do texto. Nessa medida, a pensadora sugere que, na perspectiva gadameriana, o mundo que é objeto da investigação epistêmica tampouco é concebido como objeto “puro”, isto é, como dotado de significados intrínsecos e drenado de toda presença humana. Assim sendo, o significado não seria uma característica de um mundo que existiria independentemente da humanidade, mas uma característica que existe por meio da fusão dos elementos que o constituem. Desse modo, toda compreensão é resultado de *interpretação*, o que torna a compreensão de fatos e a compreensão de obras de arte, por exemplo, indistinguíveis em termos epistêmicos.

Já se nota aqui, portanto, que o pensamento de Gadamer, na esteira das sugestões de Alcoff, transporia características como a *abertura*, a *receptividade* etc. da função de fraquezas características da feminilidade para o papel de requisitos centrais para a possibilidade do tipo de *episteme* instanciado na e condicionado pela compreensão efetiva. Ao contrário de consistirem em qualquer tipo de obstáculo a processos de conhecimento “objetivo” baseados em *metodologias*, receptividade e abertura tornam as pessoas, antes, mais preparadas para o conhecimento. Nessa direção, é possível perceber que o conhecimento, pensado a partir da hermenêutica gadameriana, não está fundamentado em movimentos de dominação ou apropriação, diferentemente de abordagens do conhecimento de inspiração iluminista (Alcoff, 2003, p. 239). A

⁸ Nas palavras de Gadamer: “[...] a person trying to understand a text is prepared for it to tell him something. That is why a hermeneutically trained consciousness must be, from the start, sensitive to the text’s alterity. But this kind of sensitivity involves neither “neutrality” with respect to content nor the extinction of one’s self, but the foregrounding and appropriation of one’s own foremeanings and prejudices.” (Gadamer 1991, pp. 268–69, *apud* Alcoff, 2003, p. 236).

receptividade permite uma efetiva abertura para que o conhecimento não seja algo que consiste, em última análise, naquilo que é capaz de passar por altas muralhas metodológicas que um sujeito de conhecimento ergue ao redor de si; as muralhas do “eu” iluminista, um sujeito cuja própria identidade se define por seu apartamento de tudo o que é efetivamente Outro. A semelhança entre uma abordagem “feminina” e a gadameriana é resumida por Alcoff da seguinte maneira:

Thus, Gadamer construes openness in a strikingly ‘feminine’ way, as a willing passivity and receptivity that will then allow the truth of alterity to appear: ‘to question means to lay open, to place in the open. As against the fixity of opinions, questioning makes the object and all its possibilities fluid’ (Gadamer 1991, 367). It is a counsel to a kind of listening that holds one’s own views in abeyance long enough to hear a possible truth. It is a counsel to let down one’s epistemic guard. (Alcoff, 2003, p. 239).

A fim de ilustrar a lida efetiva com o outro proposta por Gadamer, Alcoff o contrasta com um exemplo de outra forma de lida com a alteridade, caracterizado em *On the Very Idea of a Conceptual Scheme*⁹, de Donald Davidson. Segundo ela, a epistemologia nos moldes propostos por Davidson nesse trabalho pode ser tomada como um bom exemplo do que se entende na contemporaneidade por uma *epistemologia caridosa* (charitable): uma pretensa forma de *nobreza por obrigação* (noblesse oblige), mas que na verdade não passaria de um modo de interação desrespeitoso e sem interesse algum na efetiva mudança das condições que fazem com que o Outro supostamente *necessite* (need) de caridade. A descrição fornecida do encontro com o outro no texto de Davidson, ainda a partir do que Alcoff relata, se daria em um encontro imaginado entre um linguista que realiza trabalho de campo com pessoas estrangeiras tão estranhas que nem mesmo uma única palavra de sua língua é inteligível e nenhuma tradução existe.¹⁰ Alcoff diz que Davidson compreende que o linguista age de forma caridosa com grupos estrangeiros (foreign) ao assimilar os sistemas de crenças dos estrangeiros da maneira mais parecida e próxima possível com relação ao seu sistema. Assim, ele assumiria que, dado que ele mesmo conhece muitas verdades, logo, os estrangeiros devem, ao menos, conhecer parte dessas verdades também. Alcoff destaca que, nesse modelo de interpretação e interação com o outro, diferente do que ocorre na hermenêutica

⁹ O exemplo de Davidson citado e descrito por Alcoff se encontra em Alcoff, 2003, pp. 236-237.

¹⁰ A situação se encontra descrita em Davidson, 1984, pp. 196-97.

gadameriana, não se leva em consideração a possibilidade de que o sistema de crenças do linguista esteja repleto de preconceitos e pré-julgamentos problemáticos. Para Alcoff, esse tipo de modelo deixa de lado a possibilidade de as pessoas estrangeiras terem acesso a verdades que se encontrem para além das verdades do linguista, exatamente por poderem ser tomadas como estando para além do que normalmente se consideraria plausível, racional ou mesmo são dentro do modelo de crenças e da linguagem do linguista. Dessa forma, o que se deixa perceber é que um modelo de interação e interpretação pensado a partir do *Princípio de Caridade* (Principle of Charity) não inclui consciência reflexiva sobre os preconceitos e nem mesmo sobre os efeitos do “condicionamento social” daquele que interage e interpreta.

Alcoff então argumenta, em consonância com a hermenêutica gadameriana e contra o espírito geral de uma epistemologia “caridosa”, que não são apenas as nossas crenças que são *caridosamente* projetadas no texto ou no que quer que estejamos interpretando, mas também, a reboque e de forma indissociável, nossos preconceitos e julgamentos prévios. Esses julgamentos nem sempre são suscetíveis a análises racionais, por serem muitas vezes concebidos sem plena consciência e reflexão. Dessa maneira, quando compreendemos algo (textos, pessoas, obras de arte etc.), mobilizamos julgamentos não conscientes, não críticos e possivelmente não racionais. São julgamentos formados na vida em sociedade e que dependem da cultura e das relações em que nos envolvemos socialmente. Dessa forma, Gadamer reconhece as limitações que a localização cultural e social possuem na operação e desenvolvimento da racionalidade, opondo-se diametralmente ao modelo de Davidson.

4 A EPISTEMOLOGIA ENTRE O CONHECIMENTO E A COMPREENSÃO

Segundo Alcoff, *compreensão* é um termo mais inclusivo em comparação com o termo conhecimento, na medida em que “incorpora uma forma mais ampla de se conceber a cognição”. Entre exemplos, ela alega que a compreensão indica uma apreciação de coisas que se encontram para além da informação (objetiva) dos fatos, e implica um estado epistêmico mais amplo, profundo e rico que subsume o do conhecimento.¹¹ Ainda que a autora reconheça o estranhamento que pode causar em falantes da língua inglesa o uso do termo “understanding” (compreensão) nas discussões em epistemologia, onde o

¹¹ Alcoff, 2003, p. 240.

termo comumente empregado é “knowledge” (conhecimento), ela sugere que seria possível, a partir da noção de compreensão, pensar a epistemologia de forma diferente daquela comumente tratada em filosofia da ciência de orientação ‘analítica’. Alcoff se explica observando que o paradigma “cartesiano”, em que, segundo ela, o conhecimento seria reduzido a proposições às quais se pode dar ou não consentimento mental, permaneceria hegemônico na epistemologia contemporânea.

A própria autora observa, no entanto, que essa hegemonia não é uma unanimidade: autores canônicos como Aristóteles, Ryle ou Wittgenstein não reduziram o conhecimento ao conhecimento proposicional, nem defenderam que o último teria primazia. A pensadora destaca que a epistemologia feminista exemplificada em *Epistemic Responsibility* (cf. Code 1987) colabora muito nessa direção, exatamente por não reduzir o escopo da cognição ao conhecimento proposicional, apontando para diferentes práticas que não podem ser traduzidas para a forma proposicional ou representadas em um esquema lógico. É possível dizer que a hermenêutica gadameriana também compartilha dessa posição de expansão e transformação dos horizontes epistêmicos. Nela, percebe-se a ênfase no caráter dialógico da compreensão e como essa forma de compreender se relaciona de forma mais direta com a experiência vivida, ou melhor, com as “vivências”.

Em outra oposição ilustrativa, Alcoff cita dois modos de compreender o Outro (seja esse outro uma pessoa, uma tradição, objetos naturais ou textos) que Gadamer rejeita. O primeiro: a partir do modelo típico das Ciências Naturais, ou seja, tratando o outro como objeto, isto é, como algo previsível e destituído de seu próprio horizonte de significado. O segundo, a partir do modo característico de uma atitude autoritária que presume (poder) conhecer o outro antes mesmo de interpelá-lo, isto é, alegando conhecer o outro de antemão, antes de qualquer contato. Gadamer não confere a essas atitudes o estatuto de formas de conhecer – nem como formas de conhecimento próprias de campos específicos do saber, nem como paradigma geral de conhecimento. Gadamer aceitaria apenas um terceiro modo de conhecer, segundo o qual, em consonância com o já observado no contraste com a posição de Davidson, quem conhece deve abrir mão da arrogância de supor que sua epistemologia é irrevisável e adotar uma postura mais humilde, reconhecendo seus limites e se dispondo a aprender com o Outro. Isso implica

uma forma de conhecimento em que se tem uma abertura para o outro e, assim, em que se pode tomar ciência de seus próprios preconceitos.¹²

Desse modo, a abordagem gadameriana ofereceria, alega Alcoff, uma importante vantagem para feministas. É preciso lembrar, como frisa Lorraine Code, (cf. Code, 1995) que foi atribuído às mulheres um tipo de “conhecimento” específico, comumente denominado “intuição”, isto é, uma forma de conhecimento não proposicional, prático e amorfo com relação ao conhecimento efetivo, isto é, aquele consumado paradigmaticamente por homens nas ciências. Esse tipo de conhecimento é entendido por Alcoff como semelhante de muitas maneiras à forma como Gadamer descreve a compreensão. Portanto, a partir das críticas que Gadamer faz ao conhecimento “científico” e a partir da sua descrição da compreensão, que teria como condição a prática, isto é, as experiências vividas, o contexto, a cultura, a sociedade, a receptividade, enfim, relações dialógicas com o outro, seria possível também uma transformação na concepção e nos empregos da própria epistemologia. Essa transformação na epistemologia, por sua vez, possibilitaria que esse “conhecimento característico das mulheres” se tornasse visível e valorizado para a e pela filosofia, porque em última análise epistemicamente indistinguível em natureza, *enquanto conhecimento*, de qualquer outra instância de conhecimento.¹³

5 HERMENÊUTICA, FEMINISMO E RELATIVISMO

Como já exposto, Alcoff entende que a filosofia de Gadamer descreve a compreensão como um processo *relacional*, no sentido de que o fenômeno da compreensão não se estrutura a partir nem de um “puro” sujeito que compreende, nem de um “puro” objeto compreendido, mas, antes, se dá na interação dialógica interpretativa entre coparticipantes de uma tradição.¹⁴ Vista por esse ângulo, a compreensão de um texto, por exemplo, não ocorre como um mero processo de discernimento de um significado que se encontraria dado em uma página, de forma completa e prévia a qualquer leitura. Ela dependeria, antes, da interpretação do texto a partir do horizonte daquele que o lê, da relação entre as partes e o todo do texto com aquele que lê e interpreta.

¹² Alcoff, 2003, p. 342.

¹³ Alcoff, 2003, p. 243.

¹⁴ Cf. p.7 acima.

Vale a pena lembrar que a interpretação não é descrita por Gadamer como um suplemento da compreensão; muito pelo contrário, a compreensão *é* interpretação.¹⁵

Esse tipo de emprego do termo “interpretação” poderia, no contexto de discussões epistemológicas, ser tomado por sugestivo de um viés algo “subjetivista” do processo de compreensão. Sobre essa questão, Alcoff concede que um certo grau de relativismo faz parte da hermenêutica gadameriana, na medida em que diferentes interpretações de um texto, que representam diferentes fusões de horizontes, podem efetivamente consistir em diferentes possibilidades de interpretações “corretas”. Para esclarecer os limites do relativismo presente na hermenêutica gadameriana, Alcoff se refere a um texto de 1999 de Georgia Warnke¹⁶, uma importante comentadora de Gadamer nos Estados Unidos particularmente atenta a questões do pensamento feminista. Seguindo a linha argumentativa de Warnke, pode-se dizer que nem todas as interpretações serão efetivamente consideradas corretas em qualquer situação, pois, a depender do contexto sócio-histórico em que o texto é interpretado, pode haver mudanças com relação aos critérios de correção da interpretação de seu significado. Ainda que seja possível que um texto encontre múltiplos significados a partir de diferentes interpretações válidas em um dado contexto, isso não significa dizer que todas elas serão aceitas como igualmente válidas ou bem-sucedidas em um outro contexto – de fato, existem vários critérios que podem ser utilizados para determinar a correção de uma interpretação, em geral determinados de forma relativa à sua respectiva situação social ou cultural. Assim, ainda que não haja um significado intrínseco ao texto e que se deixe de lado a ideia de que o autor tem privilégio na determinação do significado de um texto, isso não implica dizer que o resultado é um “vale tudo” (anything goes), isto é, um colapso ou uma trivialização da noção de interpretação válida ou correta. Não obstante, é preciso superar, alega Alcoff, a ideia de que o significado é algo a ser *descoberto*. À guisa de justificativa, ela invoca a tese – que atribui a Gadamer – de que a interpretação não pode ser entendida como uma tentativa de encontrar algo previamente pronto e acabado no próprio texto, com vistas a meramente identificar, revelar ou reproduzir tal conteúdo.¹⁷

¹⁵ Interpretation is not an occasional, post facto supplement to understanding; rather, understanding is always interpretation, and hence interpretation is the explicit form of understanding (Gadamer, 1991, p.307 *apud* Alcoff 2003, pp. 244-245).

¹⁶ Warnke, 1999.

¹⁷ Ver a referência: Gadamer, 1991, p. 296 *apud* Alcoff, 2003, p. 246.

Mas a pergunta ainda persiste: que critérios vigoram para determinar a justificação ou a validade de uma interpretação entre as diferentes possibilidades que se apresentam? Alcoff sugere que o melhor critério é o da coerência. A validade dependeria de quão coerente é a fusão entre o horizonte histórico do intérprete e o horizonte do texto. É preciso lembrar, contudo, que a coerência não é um critério que funciona como a correspondência. Diferentemente da última, que tomaria por base uma realidade univocamente determinada, ela admitiria uma multiplicidade de maneiras bem-sucedidas distintas de satisfazê-la. A autora indica duas maneiras pelas quais é possível dizer que a hermenêutica fenomenológica de Gadamer pode ser descrita como uma abordagem baseada na coerência:

Gadamer's philosophical hermeneutics involves a coherentist account of justification in two ways: in the actual procedure consciously used by the knower, and in the implicit effect of the background meanings or tradition present. I will call the first of these Gadamer's procedural argument for coherence and the second his ontological argument. (Alcoff, 2003, p. 246).

Segundo Alcoff, o processo de interpretação consiste na tentativa de alcançar uma leitura do texto que tanto seja coerente quanto inclua a maior quantidade de elementos do texto possível. Que uma interpretação seja o mais abrangente possível mantendo a coerência seria então o critério epistêmico para determinar sua adequação ao texto interpretado. A ideia é que o texto e suas partes sejam compreendidos da forma mais unificada e harmônica possível, o que demanda idas e vindas e revisões do texto e de suas partes para que seja possível formular essa unidade e harmonia.

Como um desdobramento dessa proposta de interpretação coerentista de Gadamer, Alcoff aborda muito brevemente um dos pontos que tende a ser o mais tenso na relação entre o feminismo e a hermenêutica gadameriana, a saber: a participação da *tradição* no processo de compreensão e na determinação da leitura mais adequada a partir do critério de coerência. Alcoff pontua que não é possível assumir uma posição interpretativa de modo independente e externo ao desenvolvimento da tradição, pois o processo de interpretação e compreensão sempre se ocorre como parte da mesma. Ainda assim, deve-se considerar que a tradição não é algo estático, muito pelo contrário, ela está sempre em movimento e em constante processo de revisão, e é possível que nossa atitude com relação a ela varie desde o pleno endosso até o questionamento ou mesmo à oposição; mas mesmo a mais ferrenha das resistências aos legados da tradição não pode ser tomada como algo

que ocorre desde um referencial externo à mesma. Mesmo a negação da tradição se dá *ipso facto* em uma relação direta com a mesma, e, portanto, se compõe como um diálogo que se incorpora à própria tradição.

Depois dessa breve consideração do papel da tradição, Alcoff conclui que a hermenêutica gadameriana pode ter duas vantagens significativas para o feminismo. A primeira delas é que a abordagem *coerentista* da justificação da interpretação permite tomar a característica *feminina* de levar em consideração o contexto para a determinação de decisões, bem como a consideração de relações horizontais na relevância das condições que compõem o pano de fundo (background) do processo de compreensão, como virtudes epistêmicas, e não mais como defeitos.¹⁸ A segunda vantagem, segundo Alcoff, seria que a justificação da interpretação assim compreendida permitiria explicar as maneiras pelas quais crenças políticas ou formadas irrefletidamente no cotidiano podem fazer parte das teorias da escolha nas ciências sem que isso implique um reducionismo da racionalidade à ideologia. A autora entende que, ao incorporar esses aspectos e elementos no processo de justificação de interpretações, Gadamer se distingue da abordagem analítica *coerentista* típica, ultrapassando-a.¹⁹

6 HERMENÊUTICA COMO ONTOLOGIA: REALISMO IMANENTE

Como já mencionado, a partir da hermenêutica gadameriana, o conhecimento e a verdade são (frutos de) *interpretações*, que ocorrem sempre em contextos específicos e historicamente constituídos – o que significa dizer, em particular, que verdades não são exclusivamente dependentes nem do sujeito que as conhece, nem da correspondência com uma determinada configuração de fatos objetivos dele independentes, mas, antes, demandam alguma forma do que Alcoff chama de *mediação humana*. A autora testa e expõe os limites dessa ideia nos seguintes termos:

How would such a view apply to clear-cut propositions such as ‘This table is two meters long’? Is not the length in meters of this table an intrinsic fact about it? Even this, however, involves mediation since the unit of measurement is human-constructed. (Alcoff 2003, p. 249).

¹⁸ Uma reflexão feminista paradigmática nessa direção é oferecida em Gilligan, 1982 “In a different voice”. Um desdobramento possível e relevante dessa alegação de Alcoff, por exemplo, seria a viabilidade hermenêutica do tipo de posição defendido por Gilligan.

¹⁹ Alcoff, 2003, p. 247.

De acordo com a compreensão hermenêutica, não há uma interpretação única e verdadeira que pode capturar o significado intrínseco de um texto, e, por isso, não há como determinar de forma absoluta um critério pelo qual seja possível fazer medições que determinem o que se encontra mais ou menos próximo de uma suposta verdade dessa natureza. Isso significa, como Alcoff já mencionara, que não há verdades a serem descobertas ou encontradas numa realidade transcendente e independente, e que estejam intrinsecamente determinadas exclusivamente nela ou por ela, mas apenas interpretações abertas ao julgamento prático, ainda que existam critérios e métodos para determiná-las. É preciso recordar, contudo, que tais critérios e métodos que participam e muitas vezes condicionam nossa interpretação são formulados e aplicados em momentos históricos e contextos específicos, o que significa que o resultado da aplicação deles, isto é, a verdade que eles produzem, também depende de questões histórico-sociais específicas.

Uma tal abordagem do conhecimento e da verdade, Alcoff reconhece, pode suscitar inquietações e mesmo acusações de um puro relativismo subjetivista na direção da hermenêutica de Gadamer. Embora muitas possibilidades de refutar esse tipo de acusação estejam à disposição, Alcoff limita-se a chamar a atenção para o papel conferido pela hermenêutica ao *contexto* como referencial para julgamento da adequação de critérios interpretativos; logo, o ambiente, o entorno, a situação em que se está inserido, a cultura, as relações sociais, bem como demais questões históricas são o fator determinante para se reconhecer, corrigir e validar verdades, salvaguardando estas de qualquer sujeição a caprichos interpretativos arbitrários determinados de modo desconexo e peremptório por algum sujeito em âmbito particular. Esse tipo de concepção da verdade (a) implica uma ruptura com a ideia de uma realidade transcendente, autônoma e independente com relação a qualquer “cognição”; e, ainda assim, (b) repele qualquer trivialização epistêmica relativista ou metafísica subjetivista. Parece então cabível admitir que ela mantém uma noção de *realidade* – i.e. uma instância ontológica pública e não-subjetiva – como eixo estruturador; ainda que se trate de uma noção de realidade transformada daquela à base de um realismo objetivista ingênuo em uma que alicerça o que Alcoff denomina um *realismo imanente*. O realismo imanente seria, por assim dizer, a ontologia da hermenêutica ou ainda, uma forma de chamar a atenção para a hermenêutica *como* ontologia. Essa ontologia trata da realidade na medida em que esta se deixa compreender como uma instância ontológica tal que sua configuração – sempre

móvel, aberta e histórica – se inaugura de modo concomitante, co-originário, correlato e imanente à sua própria *interpretação*.

7 HERMENÊUTICA, TRADIÇÃO E FEMINISMO

Dito isso a respeito do *realismo imanente* na hermenêutica gadameriana, agora é possível indagar a respeito de sua relação com o feminismo. Alcoff menciona que diversas filósofas feministas²⁰, apontaram que não se deve a coincidência a disposição de filósofos em desacreditar e rebaixar a relação entre a esfera da imanência, especialmente no que tange à relação com o corpo e com a perspectiva, em oposição a uma valorização da busca pela transcendência. A autora convida, assim, ao seguinte questionamento: se mesmo a ética já foi definida como a habilidade de transcender os interesses particulares e específicos baseados na conexão corporal com outros, o que pode acontecer se o corpo e suas particularidades, bem como as emoções e sentimentos, deixarem de ser obstáculos para a verdade? E se a incapacidade ou falta de disposição em transcender a localização social e histórica não fossem vistos como um obstáculo para as investigações? (Alcoff 2003, p. 251). Para Alcoff, Gadamer é um bom ponto de partida para começar a pensar essa relação entre a imanência e a transcendência, pontos que são de especial importância para o feminismo, pelo fato de a hermenêutica gadameriana não se deixar determinar pelo dualismo *imanência vs. transcendência*, ou por qualquer das dicotomias categoriais análogas (p.ex. sujeito vs. objeto) características do pensamento metafísico moderno de inspiração iluminista.

Há, contudo, um tópico controverso que tem, provavelmente mais do que qualquer outro, gerado desconforto entre as feministas a respeito da hermenêutica gadameriana, a saber: a *tradição* e seu papel e relevância na filosofia de Gadamer, aqui já aludida de forma mais ou menos direta. A esse respeito, Alcoff reconhece que o feminismo exigiu a derrubada de tradições com respeito ao papel das mulheres no casamento, família, espaços públicos, e práticas religiosas. Tais demandas feministas também foram muitas vezes tomadas como posições que inerentemente rejeitam o valor da tradição. Pensando a partir dessa perspectiva, o trabalho de Gadamer pode parecer, em uma primeira

²⁰ Cf. Lloyd, 1984; Schott, 1988; Bordo, 1987; Bordo, 199; Scheman, 1987

impressão, se encontrar em uma linha distante, ou mesmo oposta a esse posicionamento feminista.

Deve-se contudo atentar, junto com Alcoff, para o fato de que a tradição, segundo as descrições na hermenêutica gadameriana, não é concebida como um objeto separável de supostas subjetividades individuais, a ser reverenciada ou tomada como autoridade, nem muito menos como um conjunto de práticas e significados a serem meramente conservados ou repetidos. Nas palavras de Alcoff:

Tradition exists only because we in the present bring it into existence through our interpretations, but these interpretations are not indeterminate to the point of undecidability at any given point in time: historical events themselves alter the horizons from which questions are prompted and answers made possible. (Alcoff 2003, p. 253).

A partir da citação de Alcoff é possível concluir que a tradição, entendida dessa maneira, é sempre algo de caráter histórico, e por isso exige dinamismo e não uma perspectiva de controle da história de fora dela. A questão assim se desloca, e deixa de ser sobre a adoção ou rejeição da tradição, já que nenhuma das alternativas faz sequer sentido, e passa a ser sobre diferentes formas de interpretá-la.

Ainda assim, seria possível levantar a seguinte indagação que, tal como Alcoff descreve em seu texto, se dá a partir de um prisma feminista: por que seria preciso resignar-se a praticar apenas a reinterpretação de significados do passado cultural ao invés de buscar uma ruptura radical, de onde poderia nascer um novo imaginário? Alcoff nos diz que há duas respostas para essa questão: uma que vem de Gadamer, e outra que nos leva necessariamente para além dele. A primeira delas iria na seguinte direção: o movimento de interpretação e reinterpretação da tradição não prescinde ou exclui um movimento criativo de mudança. Portanto, uma consciência efetivamente histórica exige uma consciência cultural e uma temporalidade localizada ao mover-se para o futuro. Essa consciência, nos diz Alcoff, é como o anjo da metáfora da história de Benjamin: encarar o que se encontra atrás ao mesmo tempo em que nos movemos inexoravelmente para frente.²¹ É preciso ressaltar, entretanto, que a filosofia de Gadamer é menos pessimista que a de Benjamin, na medida em que olhar e encarar o passado ou o que está para trás não se reduz nem significa apenas assistir enquanto meras testemunhas a “carnificina

²¹Alcoff oferece como referência para essa passagem a respeito de Benjamin o texto Ambrosio, 1986.

incessante” (unceasing carnage) da história da humanidade para então, a partir daí, criticar e reconstruir seu significado. Por outro lado, olhar apenas para frente pode significar uma postura algo dominadora, isto é, de controle. Nesse sentido, olhar para o passado envolve reconhecer o quanto estamos envolvidos nele e por ele, reconhecer nossa *situacionalidade*, nossa *corporalidade*, tanto temporal quanto espacialmente.

Alcoff encerra seu texto delineando os contornos do segundo tipo de resposta – o que, segundo a própria autora, leva para além de Gadamer – por meio de dois últimos comentários que, para os propósitos deste texto, devem ser efetivamente destacados. O primeiro deles diz respeito a práticas e atitudes sociais que já são atribuídas a mulheres e que envolvem uma relação direta com a tradição, sem que por isso se reduzam a uma mera manutenção da mesma. A citação a seguir coloca em evidência de que forma as mulheres o fazem:

Women’s critical attitude toward tradition is especially threatening, because we have often been the primary conveyors of tradition across generations through rituals of family and home that impart the meanings of our cultures. We have more often been aware of the importance of cross-generational connection and repetition. But this does not require, nor have women always understood it to require, a kind of mindless repetition. (Alcoff, 2003, p. 254).

Com tal afirmação, Alcoff indica um importante papel social realizado tradicionalmente pelas mulheres, a saber: serem, sobretudo no exercício de suas funções em dinâmicas familiares, as mais importantes pontes de conexão com as práticas e significados culturais do passado. Todavia, essa posição de manter a tradição viva que é frequentemente desempenhada pelas mulheres em seus lares não se reduz a manter essas tradições do passado no presente sem mudanças e transformações significativas. Ao manter vivas as tradições, as mulheres realizam *ipso facto* o papel de interpretar e reinterpretar essas tradições sempre sob as luzes do presente em que se encontram, sempre em lugares e situações específicas, e que se encontra ele próprio em constante mudança.²² Por essa razão, a referência ou mesmo o respeito ao passado, bem como o conhecimento e a consciência do mesmo, não implicam uma exclusão do aspecto transformador. Muito pelo contrário, para que a tradição seja trazida e vivida no presente, adaptações, mudanças, transformações e ressignificações serão requisitos indispensáveis. Isso significa, a partir de uma perspectiva feminista, que as mulheres não estão presas ou

²² A filósofa Iris Marion Young defende um argumento semelhante a este em Young, 2001.

fadadas a escolher viver exclusivamente uma das seguintes alternativas: ou uma completa e total transformação, ou apenas a mera repetição e manutenção da história. Segundo Alcoff, a hermenêutica gadameriana pode mostrar como a subversão e a transformação são compatíveis com a inevitável imersão cultural e histórica na tradição.

O segundo comentário diz respeito à relação entre a ideia de tradição presente na hermenêutica gadameriana e perspectivas anticoloniais. A pensadora nos chama atenção para questionamentos e críticas já realizados por conhecidos e reconhecidos autores anticoloniais, com especial destaque para Enrique Dussel e Walter Dignolo. O principal argumento mobilizado gira em torno da constituição monológica e monotópica da tradição hermenêutica Ocidental, que funcionaria a partir da pressuposição de apenas uma única tradição, coesa e coerente. Uma hermenêutica fenomenológica fundada em uma tal visão da tradição, Alcoff alega, não poderia reivindicar adequação descritiva às múltiplas e incoerentes interpelações da vida pós-moderna. Nessa direção, uma hermenêutica pluritópica (pluritopic) precisa reconhecer as múltiplas tradições em jogo na formulação de preconceitos e pré-conhecimentos em um mundo pós-colonial. Percebe-se, na descrição da hermenêutica gadameriana, a construção da relação entre um texto histórico e um intérprete contemporâneo em que cada um existe em um horizonte de significados essencialmente coerente, em uma tradição única, criada a partir de sucessivas fusões de horizontes. Para os herdeiros dessa tradição, poderia parecer até que essa figura faz algum sentido, pelo menos enquanto pensamos na história da filosofia, ou melhor, enquanto pensamos a partir de uma certa leitura dessa história. Segundo uma tal leitura, os textos de Platão e Aristóteles, por exemplo, teriam recebido sucessivas interpretações de filósofos Ocidentais, cada um incorporando e respondendo às interpretações anteriores ao mesmo tempo em que interpreta a partir de seu próprio horizonte contemporâneo. Todavia, é possível questionar: até que ponto tal perspectiva pode se sustentar na medida em que constatamos a expansão multicultural e global de horizontes conflitantes, estruturados por diferenças de poder? Ou ainda, essa visão da tradição pode se manter quando há situações interpretativas em que os intérpretes são, eles mesmos, constituídos por múltiplos e conflitantes horizontes? (Alcoff 2003, p. 255).²³

²³Vale aqui mencionar a noção de existência *ch'ixi*, descrita por Silvia Rivera Cusicanqui em Cusicanqui, 2010.

Ao trazer tais questionamentos à tona, Alcoff conclui que, para uma perspectiva feminista, as limitações da hermenêutica gadameriana teriam menos a ver com a valorização da tradição do que com a *homogeneização de horizontes* e sua perspectiva aparentemente *apolítica* a respeito de como as fusões de horizontes acontecem. A autora não obstante conclui que, ainda que haja muito trabalho a ser feito para resolver ou melhorar esses problemas, a hermenêutica fenomenológica gadameriana continua sendo uma fonte de contribuições epistemológicas muito úteis para o feminismo.

8 CONSIDERAÇÕES FINAIS

Alguns dos argumentos e comentários de Alcoff aqui analisados clamam por considerações adicionais. Da perspectiva deste esforço, isso vale particularmente para aqueles ligados a uma suposta *apoliticidade* de aspectos chave da hermenêutica de Gadamer.

A primeira hipótese que se sugere considerar é a de que as alegações de uma perspectiva aparentemente *apolítica* manifesta na hermenêutica gadameriana se deve em medida significativa a preconceitos constitutivos da formação e da orientação filosófica de algumas leitoras e intérpretes de Gadamer que as propõem. Trata-se, de fato, de uma possibilidade sugerida na atitude adotada pela própria Alcoff em sua consideração das leituras de Gadamer oriundas da filosofia analítica de origem anglo-saxã, que seriam, segundo a autora, marcadas pela maneira *preconceituosa* pela qual a filosofia dita “continental” é percebida nessa região da literatura filosófica.

Quando pensadoras que se identificam, foram formadas ou contribuem de forma ativa para o desenvolvimento da filosofia analítica propõem interpretações da hermenêutica gadameriana, precipitam-se com alguma frequência dificuldades de compreensão similares. Estas são muitas vezes baseadas na negligência da rejeição explícita por parte de Gadamer de arcaísmos conceituais e diretrizes metodológicas de índole iluminista que alicerçam a metafísica ocidental moderna. Não por acaso, estes exercem papel estruturador em grande parte da filosofia analítica, em que, a despeito das mais variadas rupturas que nesta se consolidam com respeito à metafísica tradicional dos modernos, conserva-se desta, no cerne e na maioria dos casos, um mesmo ideal de *conhecimento*. Esse tipo de observação é particularmente importante diante do fato de que o desenvolvimento da literatura filosófica feminista, sobretudo em círculos acadêmico-científicos, tem sido frequentemente capitaneado por pensadoras que se

encontram afiliadas ou, no mínimo, fortemente associadas à filosofia analítica. A produção filosófica dessas pensadoras, e elas próprias, por extensão, são referidos comumente pelo rótulo *epistemologia feminista*.²⁴ As alegações recém feitas ressoam nessa denominação: sabida e tradicionalmente, o termo “epistemologia” marca, no pensamento filosófico, uma certa maneira de compreender e abordar os saberes que se diferenciaria de outras. O saber dito *epistêmico* foi caracterizado, das leituras ‘ortodoxas’ de Platão à filosofia crítica transcendental de Immanuel Kant, como o tipo de saber que efetivamente interessa à filosofia e à ciência: o *conhecimento*. Uma tal compreensão, historicamente falando, teve como consequência o acento e um aceno frequente na direção dos estudos da mente e da linguagem em suas funções *representativas* e *veritativas*, pressupostos incontornáveis da noção tradicional de conhecimento e, por consequência do já alegado, protagonistas estruturadoras da epistemologia analítica.

É preciso reforçar, contudo, como já o fez Alcoff, que o trabalho das epistemólogas feministas em muito tem contribuído para a transformação da filosofia analítica no que toca a ideia de conhecimento e de verdade como sendo objetivos e neutros, por exemplo. Tal transformação se encontra alinhada a discussões feministas de extrema importância, que identificam na compreensão dita científica e rigorosa do conhecimento e da verdade objetiva e neutra traços racistas e machistas, por exemplo, que fomentam a exclusão e a desigualdade de poder no tocante às mulheres e outras minorias sociais. Nesse sentido, a filosofia analítica realizada por uma perspectiva feminista, isto é, a *epistemologia feminista*, tem transformado de forma considerável a própria ideia, bem como as práticas filosóficas entendidas sob a denominação ‘filosofia analítica’.²⁵

No que se pode entender como um desdobramento desse tipo de influência do pensamento feminista sobre a filosofia analítica, o artigo escrito por Alcoff indica e discute possibilidades interessantes de interação mais cooperativa entre feminismo e hermenêutica. Entretanto, Alcoff não propõe que haja entre hermenêutica e feminismo uma mera concordância, ou que em algum sentido um seja redutível ao outro. Com efeito,

24 cf. Freudemberger 2003.

25 É preciso reforçar, obviamente, que qualquer tentativa de redução ou generalização do que significa filosofia analítica ou epistemologia feminista pode e frequentemente irá incorrer em insuficiências e não deve ser tomada como uma verdade absoluta. Uma descrição propositalmente parcial e simplificada como a que está sendo apresentada aqui tem como objetivo principal apenas contribuir para a contextualização da abertura e do desenvolvimento dos argumentos e problemáticas levantadas por Alcoff em seu artigo.

Alcoff chama a atenção para questões intrincadas, cuja solubilidade é incerta, que representam potenciais obstáculos no tipo de interação cooperativa que ela própria sugere. Essas questões giram em torno do que se pode chamar de problemas *político-epistêmicos*, e se dirigem especialmente a dois fatores: a *homogeneização de horizontes* e a perspectiva supostamente *apolítica* marcada nas considerações da hermenêutica gadameriana.

À guisa de conclusão deste esforço, vale sugerir um tipo de reação possível aos impasses levantados por Alcoff, exemplificado no trabalho de Silja Freudenberger (Freudenberger 2003), outra autora feminista favorável à compatibilidade e a cooperação entre feminismo e hermenêutica. Trata-se, no cerne, da observação de que as viabilizações de “virtudes epistêmicas femininas” compartilhadas pela hermenêutica gadameriana e pelo pensamento feminista indicam duas coisas: (a) dado o evidente caráter político deste último, que o importe político do primeiro é inegável – a despeito das eventuais intenções ou convicções que motivaram sua autoria; e (b) embora a fusão de horizontes que condiciona a descrição hermenêutica do diálogo e do fenômeno da compreensão efetiva entre partes distintas se distinga conceitualmente da *homogeneização* desses horizontes, é controverso se aquela implica esta em alguma medida. Contudo, ainda que haja tal implicação, isso não representa razão suficiente para uma rejeição abrangente da hermenêutica de Gadamer para propósitos feministas. Pelo contrário, dados todos os pontos observados a respeito da afinidade e da utilidade da hermenêutica para o pensamento feminista, sugere-se que parece plausível que esforços feministas desenvolvam ulteriormente o pensamento hermenêutico, valendo-se de suas contribuições filosóficas para seus propósitos e, com isso, levando-a para além dos limites até onde Gadamer pôde desenvolvê-lo.

REFERÊNCIAS BIBLIOGRÁFICAS

- AMBROSIO, F. Dawn and Dusk: Gadamer and Heidegger on Truth. *Man and World*, 19: 21–53, 1986.
- BORDO, S. *The Flight to Objectivity: Essays on Cartesianism and Culture*. Albany: State University of New York Press, 1987.
- BORDO, S. *Unbearable Weight: Feminism, Western Culture, and the Body*. Berkeley and Los Angeles: University of California Press, 1993.
- CODE, L. *Epistemic Responsibility*. Hanover, N.H.: University Press of New England, 1987.

CODE, L. *Rhetorical Spaces: Essays on (Gendered) Locations*. New York: Routledge, 1995.

CODE, L. *Feminist Interpretations of Gadamer*. University Park: Pennsylvania State University Press, 2003.

CUSICANQUI, S. *Ch'ixinakax utxiwa: Una reflexión sobre prácticas y discursos descolonizadores*. Buenos Aires: Tinta Limón, 2010.

DAVIDSON, D. On the Very Idea of a Conceptual Scheme. In: *Inquiries into Truth and Interpretation*. Oxford: Clarendon Press. 1984.

DUSSEL, E. Eurocentrism and Modernity. *Boundary 2*, 20:3: 65–76, 1993.

FREUDENBERGER, S. The Hermeneutic Conversation as Epistemological Model. In: GADAMER, H-G. *Truth and Method*. 2d rev. ed. Trans. Joel Weinsheimer and Donald G. Marshall. New York: Continuum, 1991.

GILLIGAN, C. *In a Different Voice: Psychological Theory and Women's Development*. Cambridge, MA: Harvard University Press, 1982.

GOULART, L. Silja Freudenberger: uma aproximação político-epistemológica entre a filosofia de Gadamer e perspectivas feministas. *Trilhas Filosóficas*, Caicó, ano 16 n. 2, p. 173-193, 2023.

LLOYD, G. *The Man of Reason: “Male” and “Female” in Western Philosophy*. Minneapolis: University of Minnesota Press, 1984.

MIGNOLO, W. *The Darker Side of the Renaissance: Literacy, Territoriality, and Colonization*. Ann Arbor: University of Michigan Press, 1995.

SCHEMAN, N. Othello's Doubt/Desdemona's Death: The Engendering of Skepticism. In: GENOVA, J. *Power, Gender, Values*. Edmonton, Alberta: Academic Printing and Publishing, 1987.

SCHOTT, R. *Cognition and Eros: A Critique of the Kantian Paradigm*. Boston: Beacon Press, 1988.

WARNKE, G. *Legitimate Differences: Interpretation in the Abortion Controversy and Other Public Debates*. Berkeley and Los Angeles: University of California Press, 1999.

YOUNG, I.M. House and Home: Feminist Variations on a Theme. In: HOLLAND, N. J. and HUNTINGTON, P. *Feminist interpretations of Martin Heidegger*. The Pennsylvania State University Press, University Park, 2001.

Recebido em: 18/01/2025 | Aprovado em: 09/07/2025