INSTITUTO CATÓLICO DE ESTUDOS SUPERIORES DO PIAUÍ

Igor Etevan Torres Almeida

A HERMENÊUTICA FILOSÓFICA DE GADAMER E SUAS IMPLICAÇÕES PEDAGÓGICAS

Teresina

2014

IGOR ETEVAN TORRES ALMEIDA

A HERMENÊUTICA FILOSÓFICA DE GADAMER E SUAS IMPLICAÇÕES PEDAGÓGICAS

Trabalho de Conclusão de Curso apresentado como requisito parcial para a obtenção do grau de Licenciado em Filosofia pelo Instituto Católico de Estudos Superiores do Piauí, sob a orientação do Prof. Dr. Pe. Wellistony Carvalho Viana.

- Filosofia
- ICESPI - Trabalhos Monografias/Teses.

Cod. 4826
100
A447h

Teresina
ICESPI - Biblioteca
2014
11233 14/04/15

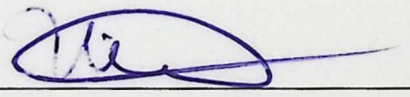
Igor Etevan Torres Almeida

A HERMENÊUTICA FILOSÓFICA DE GADAMER E SUAS IMPLICAÇÕES PEDAGÓGICAS

Trabalho de Conclusão de Curso apresentado como requisito parcial para a obtenção do grau de Licenciado em Filosofia, no Instituto Católico de Estudos Superiores do Piauí, sob a orientação do Prof. Dr. Pe. Wellistony Carvalho Viana.

Aprovado em _____/_____/_____

Banca examinadora



Prof. Dr. Pe. Wellistony Carvalho Viana (ICESPI) – Orientador

Professor(a) examinador(a)

Professor(a) examinador(a)

A Maria Imaculada,

cujo diálogo com Deus garante paz ao mundo,

e ao seu servo, Padre Pedro Balzi (*in memoriam*).

GRATIDÃO

a Deus, diálogo perfeito e eterno;

aos meus pais, irmãos e parentes, na figura pequenina e cativante da minha sobrinha Yara;

à Profa. Elenir, pela docência filosófica;

a Dom João Cardoso, inspirador deste tema;

enfim, à Igreja do Piauí, aos meus formadores e irmãos seminaristas, com quem o diálogo é sempre rico e dos quais invejo a perene virtude de compreender-me, mais que eu mesmo.

"Isto é hermenêutica: o saber o quanto fica, sempre, de não-dito quando se diz algo."

Hans-Georg Gadamer

RESUMO

A hermenêutica filosófica de Hans-Georg Gadamer é uma posição contemporânea que encara a compreensão como autêntico modo de ser, na dualidade inevitável que abriga o sentido no meio universal da linguagem e enraíza-o na efetividade da dinâmica histórica. Esta pesquisa objetiva apresentar o quadro geral do pensamento hermenêutico de Gadamer e analisar as implicações deste tipo de racionalidade no ambiente da educação. Define-se inicialmente a radicalização do filósofo de Marburgo a partir do panorama histórico-crítico da hermenêutica, desde as raízes mitológicas, passando pela concepção transformadora do *Dasein*, até a fundação de uma hermenêutica contemporânea. Em seguida, apresentam-se os traços gerais da hermenêutica filosófica, inaugurada por Gadamer na obra *Verdade e Método*, sob as nuances de uma corrente entendida, sobretudo, no movimento contínuo do diálogo, com a valorização dos limites e da sadia abertura rumo ao significado. Enfim, sobre a aplicação pedagógica do legado gadameriano, preocupado em contrapor a superficialidade técnica e a ingenuidade da ciência, acentua-se a possibilidade de considerar na totalidade da experiência o ambiente favorável à formação ampla, que corresponde ao conceito de *Bildung*, enquanto resgata-se a postura ética do saber prático aristotélico. Gadamer propõe, antes com a própria postura, depois com seus escritos, uma hermenêutica incrivelmente expansiva, fundada na compreensão do sentido histórico e com pretensões de universalidade na base da discussão linguística.

Palavras-chave:Hermenêutica. Compreensão. Linguagem. Diálogo. Educação.

ABSTRACT

The philosophical hermeneutics of Hans-Georg Gadamer is a position contemporary that faces the comprehension like the authentic way of being, in the inevitable duality that hold the sense in universal medium of language and root it in the effectiveness of historical dynamics. This research aims to present the general framework of hermeneutic thought of Gadamer and analyze the implications of this type of rationality in the education environment. Is defined initially radicalization of Marburg philosopher from historical and critical overview of hermeneutics, from the mythological roots, through the transforming conception of *Dasein*, to the foundation of contemporary hermeneutics. Then, are presentend the general features of philosophical hermeneutics, inaugurated by Gadamer at work *Truth and Method*, under the shades of a chain understood, especially in continuous movement of dialogue, with the valuation of the limits and of sane openness toward to meaning. Anyway, about the pedagogical application of gadamerian legacy, concerned about counter the technical superficiality and science ingenuity, is emphasized the possibility of considering in the totality of the experience the environment favorable to wider education, that corresponds to the concept of *Bildung*, while is rescued the ethical of practical knowledge Aristotelian. Gadamer proposes, instead to posture itself, then with his writings, an incredibly expansive hermeneutics, founded in understanding the historical sense and with pretensions to universality on the basis of linguistic discussion.

Keywords: Hermeneutics. Comprehension. Language. Dialogue. Education.

SUMÁRIO

1 INTRODUÇÃO 9

2 A POSIÇÃO DE GADAMER NO PENSAMENTO HERMENÊUTICO 11
2.1 Racionalidade hermenêutica: da parábola mitológica à interpretação 11
2.2 O contributo ontológico de Martin Heidegger 16
2.3 A fundação da hermenêutica contemporânea 20

3 A HERMENÊUTICA FILOSÓFICA DE GADAMER: COMPREENSÃO COMO LINGUAGEM 23
3.1 A linguagem como fio condutor do giro hermenêutico 23
3.2 O problema da compreensão hermenêutica 26
3.3 O significado da pergunta para a hermenêutica 31
3.4 A universalidade da hermenêutica pela linguagem 35

4 IMPLICAÇÕES PEDAGÓGICAS DA HERMENÊUTICA GADAMERIANA 37
4.1 As bases hermenêuticas da aprendizagem 37
4.2 O diálogo como espaço de compreensão mútua 40
4.3 A autoformação hermenêutica: "*Educar é educar-se*" 43
4.4 A dimensão ética da práxis hermenêutica 46

5 CONCLUSÃO 48

REFERÊNCIAS 51

1 INTRODUÇÃO

O presente trabalho monográfico aborda o tema da hermenêutica contemporânea, em especial como a desenvolveu o filósofo alemão Hans-Georg Gadamer (1900-2002), no limiar entre os campos filosóficos da linguagem e da educação. A pesquisa deter-se-á basicamente numa exposição fundamentada da hermenêutica gadameriana, sob o paradigma da compreensão histórico-linguística e das suas implicações pedagógicas.

O enfoque na hermenêutica filosófica de Gadamer e na sua relação com a educação, ao tempo que enriquece com um debate atual a academia, suscita uma discussão apropriada aos âmbitos do conhecimento humano e do neo-humanismo. O movimento do pensador germânico opõe-se relevantemente ao monismo metodológico dominante, representado pelo império da ciência. Critica, por exemplo, a negação das formas de conhecimento relacionadas à arte e à consciência histórica. De outra parte, o empenho de Gadamer reevoca elementos como a finitude e a historicidade, que dialogam na interpretação, isto é, na compreensão hermenêutica.

Neste contexto, são objetivos deste trabalho: situar o pensamento de Gadamer na história do movimento hermenêutico; caracterizar a hermenêutica filosófica gadameriana, enfatizando o tema da compreensão histórico-linguística; e, por último, ao modo de uma aplicação, explicitar as consequências desse pensamento hermenêutico na práxis pedagógica, indicando o seu caráter de renovação do modelo educativo predominante.

O interesse pessoal pela temática deriva tanto da sua concentração humanista, com sérias proposições para o diálogo como instrumento de acordo e compreensão, quanto da atualidade do pensamento de Gadamer, considerado o pai da hermenêutica contemporânea. A ligação com Heidegger e a possibilidade de integrar-se em um mundo de novas posturas iluminadoras o fizeram bastante lido e estudado nas últimas décadas, de modo que as contribuições para a pesquisa no campo da hermenêutica gadameriana crescem à proporção do sucesso das suas intuições. Hans-Georg Gadamer compõe ainda a lista de interesse de importantes círculos acadêmicos mundiais. Dessa forma, a escolha do tema no rol das filosofias contemporâneas representa seja o apelo à fecundidade do inédito seja a aposta em conteúdos de recente discussão, geralmente evitados, dada a profundidade aparentemente intocada.

Privilegiou-se a pesquisa bibliográfica, com a reunião das fontes entre livros e teses de mestrado publicadas, inclusive em meio eletrônico, e a seleção do conteúdo mediante a aproximação do foco dissertativo. Além de artigos de próprio Hans-Georg Gadamer, e da sua

obra principal, *Verdade e Método*, são tomados principalmente os comentários de Jean Grondin, Luiz Rohden, Manfredo de Oliveira, Chris Lawn e Nadja Hermann.

O desenvolvimento do trabalho organiza-se em três capítulos. O primeiro determina a posição de Gadamer no pensamento hermenêutico, remontando às raízes mitológicas e ao desenvolvimento da dinâmica interpretativa que, reposicionadas no contributo de Heidegger, inspiraram a fundação de uma hermenêutica contemporânea. Transposto o percurso histórico-crítico, segue propriamente a exposição da hermenêutica filosófica de Hans-Georg Gadamer a partir da compreensão como linguagem; esclarecendo o papel da linguagem na condução do giro hermenêutico, os conceitos envolvidos no problema da compreensão, como o significado da pergunta, e o que se entende da pretensão de universalidade da hermenêutica pela linguagem. O capítulo final, ao modo de uma conclusão aplicativa, pretende analisar as implicações pedagógicas da hermenêutica gadameriana, evidenciando as bases hermenêuticas da educação e desenvolvendo temas que a aproximam da teoria de Gadamer: o diálogo como espaço de compreensão mútua, a autoformação defendida pela síntese entre existência e responsabilidade, e, por fim, a dimensão ética rica de alteridade da práxis formativa.

Esta pesquisa estrutura-se de maneira a convidar o leitor a uma experiência de descoberta da hermenêutica. Desvelar seu significado profundo significa compreender que a herança filosófica de Gadamer subtende um verdadeiro processo formativo, capaz de vincular o "eu" e o mundo, dando sentido também, e prioritariamente, ao que vem do outro, em cuja direção inscreve-se a via do diálogo no universo sempre aberto da linguagem.

2A POSIÇÃO DE GADAMER NO PENSAMENTO HERMENÊUTICO

Inaugurando a sua *Metafísica*, Aristóteles declara que todos os homens têm naturalmente o desejo de saber. Com isto, quer referir-se a uma relação entre o homem e o seu mundo. Segundo Hermann (2002, p. 13), esta relação constitui para o homema necessidade onipresente de explicar a realidade, numa construção cujo fundamento é o incessante questionamento da razão. Pode-se falar, então, de uma multiplicidade de modos de dizer o mundo, de decodificá-lo; uma gama de conhecimentos traduzidos tanto no arcabouço científico quanto referido a outras experiências da totalidade humana. "Ao produzir *saber*, ao dizer como as coisas são, o homem produz *racionalidade*, evidenciando uma estreita relação entre os dois termos" (HERMANN, 2002, p. 13, grifo nosso). Um caso concreto da aproximação entre os dois conceitos é a irradiação do saber grego convertido em um tipo de racionalidade que dominou o Ocidente.

Modelos diversos de racionalidade correspondem a maneiras diferentes de abordar as questões do mundo e da cultura. No Ocidente, dirigiu-se custoso empenho para entender a ordenação natural e dos fenômenos humanos através da definição de leis e relações. Para isso, empreendeu-se uma progressiva normatização do conhecimento: um sistema de elementos integradores da sua forma de pensar, tais como o raciocínio lógico, a estrutura conceitual e o diálogo socrático. Contudo, a radicalização do pensamento científico, embora acenasse para a emancipação do homem, foi surpreendida na contemporaneidade por uma crítica à racionalidade instrumental e à redução lógica. Se as correntes neopositivas herdeiras do Iluminismo e do Círculo de Viena "prometiam conquistar o espaço e o tempo pelos experimentos, hoje se constata que em momento algum o ser humano, realmente, conseguiu conquistar qualquer um deles" (DALMAGO, 2009, p. 39). A hermenêutica surge sob a forma de uma racionalidade contraposta à época marcada pelas ciências naturais.

2.1 Racionalidade hermenêutica: da parábola mitológica à interpretação

Nasce a desconfiança quanto a um tipo de saber fechado ao diálogo com outras experiências vitais, como a arte e a consciência histórica. Uma racionalidade hermenêutica aponta para o fracasso do estreito projeto iluminista, que assegurava a primazia da razão humana na moldura de uma proposta redentora. (HERMANN, 2002). Para D'Agostini (2003, p. 408), o que se pretende enunciar com a adesão ao modelo hermenêutico é que "a compreensão interpretativa é o traço distintivo e fundamental do ser do homem, [de modo

que] a explicação científica é uma variante sua, por assim dizer interna, 'mais restrita'".

Trata-se de uma intuição urgente, como faz notar o filósofo Hans-Georg Gadamer, considerado o pai da hermenêutica contemporânea, em seu artigo *Da palavra ao conceito - A tarefa da hermenêutica enquanto filosofia.*

> Isso porque não há dúvida de que nossa civilização científica e sua incrível capacidade de transformação dos dados da natureza em vista de sua utilização para a vida e a sobrevida dos seres humanos, por causa de suas consequências, acabou se tornando um problema gigantesco. Também é certo que esta é uma das grandes questões com que temos de nos haver, e não por último desde que a ciência nos ensinou, mais e mais, o que representa a curta passagem episódica da humanidade da evolução do universo. (GADAMER, 2012c, p. 194).

Friedrich Nietzsche, afirmando expressamente a necessidade de uma dúvida melhor elaborada que a de Descartes, é um dos contribuintes para a instauração de um *radicalismo da suspeita*, incidente sobre a "ilusão delirante" do procedimento metódico-instrumental fundado sobre certezas cartesianas da autoconsciência. Sobre a importância deste pensador para o projeto hermenêutico de verdade, Gadamer (2012e, p. 94) afirma no artigo *Hermenêutica clássica e hermenêutica filosófica*: "Em Nietzsche, o resultado dessa dúvida representa uma modificação do sentido de verdade em geral, de tal modo que o processo de interpretação se transforma numa forma de vontade de poder, adquirindo assim significado ontológico". De acordo com Grondin (1999, p. 41, grifo nosso), ele é, quem sabe, "o primeiro autor moderno que tornou consciente o *caráter fundamentalmente interpretativo* de nossa experiência do mundo". Decorre que a compreensão de Nietzsche situa a pretensão da hermenêutica mais na instauração de sentido que propriamente na contestação da explicação causal e suas bases empírico-formais.

"A hermenêutica reivindica dizer o mundo a partir da sua finitude e historicidade, de onde decorre seu caráter interpretativo" (HERMANN, 2002, p. 15). Antes, porém, de passar à acepção contemporânea de hermenêutica, convém deter-se na problemática da sua origem e da evolução do seu significado.

Já no campo etimológico, a palavra *hermenêutica* aplica-se à compreensibilidade de sentido. Grondin (1999, p. 52), na obra *Introdução à hermenêutica filosófica*, apresenta três orientações para o significado do termo grego *ermeneúein*: expressar, expor (interpretar) e traduzir; elucidando que as duas últimas, por afinidade de sentido, podem ser reduzidas ao verbo *interpretar* e que, mesmo as restantes - expressar e interpretar -, apresentam um denominador comum, a saber, um movimento mental direcionado para a compreensão. Aludindo a J. Pépin, o autor explica: "Ao *expressar*, o espírito traz, de certa forma, os seus

conteúdos internos para fora, para serem conhecidos, enquanto o *interpretar* pretende desvendar a expressão externada em seu conteúdo interno" (GRONDIN, 1999, p. 52, grifo do autor).

A palavra hermenêutica está associada ainda a Hermes, cujo mito grego é praticamente a parábola clássica da Antiguidade helênica sobre a dinâmica interpretativa. Hans-Georg Gadamer (2012e, p. 76) comenta que

> Hermes é chamado de mensageiro divino, aquele que transmite as mensagens dos deuses aos homens - muitas vezes, nos relatos de Homero, ele costuma transmitir literalmente a mensagem que lhe foi confiada. Mas frequentemente, e em especial no uso profano, a tarefa do *hermeneus* consiste em traduzir para uma língua acessível a todos o que se manifestou de modo estranho ou incompreensível. [...] A contribuição da "hermenêutica" sempre será fazer essa transposição de um universo para outro, do universo dos deuses para o dos homens, do universo de uma língua, estrangeira, para o universo de outra língua, da própria.

É possível, então, deduzir um sentido perene para a hermenêutica: tornar compreensível linguisticamente. Não sem razões, no escrito intitulado *Autoapresentação*, Gadamer (2012b, p. 54) conclui que o problema hermenêutico "abarca [...] tudo aquilo sobre o que se pode buscar um entendimento. Onde o entendimento parece impossível por se falarem 'línguagens diferentes', a tarefa da hermenêutica ainda não terminou".

No curso da história, o movimento hermenêutico está relacionado a uma longa tradição humanística, ligada, principalmente, à interpretação bíblica, à jurisprudência e à filologia clássica. Nesta situação, "se define como hermenêutica jurídica, bíblica ou literária a teoria que ensina a interpretar os *textos* (os códigos e a jurisprudência, a Bíblia, as obras literárias)" (D'AGOSTINI, 2003, p. 396, grifo do autor). Os dicionários não-específicos, conforme Hermann (2002, p. 15), oferecem também este significado como acepção corrente: "hermenêutica como interpretação do sentido das palavras, arte de interpretar o que está nos símbolos e também interpretação científica baseada na realidade humana".

O protagonista da ressignificação moderna da hermenêutica é o filósofo alemão Hans-Georg Gadamer, que a direciona para uma nova postura de alcance muito maior. No contexto da sua contribuição,

> o termo "hermenêutica" adquire uma dimensão mais vasta: doravante, ele remete a um esforço de "decifração" aplicável a todas as ciências e, além disso, a todas as produções da cultura, consideradas como conjuntos de "signos". [...] A recuperação, ou mais exatamente, a "rememoração" do sentido se torna pois, para Gadamer, o tema próprio da filosofia. (DELACAMPAGNE, 1997, p. 234).

Na edição portuguesa de *Verdade e Método*, a obra consagrada de Gadamer,

comentando sobre a passagem da hermenêutica como técnica para uma abrangente estrutura filosófica, Benedito Nunes (apudHERMANN, 2002, p. 26), assinala o uso expansivo da interpretação, "pois basta falar com alguém em nossa própria língua ou numa língua estrangeira, para já estarmos interpretando e sendo interpretados, na medida em que compreendemos e nos fazemos compreender".

Hans-Georg Gadamer (2012b, p. 46) confessa, em sua autobiografia, que uma conquista conceitual como a que propõe nasce da experiência vital de que o homem abre horizontes, "descortinando" a verdade também no concreto da existência: "O surgimento da minha 'filosofia hermenêutica', no fundo, não passa de uma tentativa de explicar teoricamente o estilo de meus estudos e de meu ensino. A práxis veio primeiro". Projetando-se para além da autoconsciência metodológica, visa à ligação do conhecimento com a experiência do mundo.

O pai da hermenêutica contemporânea nasceu em 11 de fevereiro de 1900, em Marburgo, na Alemanha. De acordo com Lawn (2007, p. 17), "desde uma idade tenra, o jovem Gadamer tinha uma paixão pela literatura e pelas artes. Teria sido essa uma reação consciente ou inconsciente ao forte compromisso de seu pai com as ciências naturais e a indiferença total à cultura de modo geral?". Parece constar nesta hipótese aquela contradição inicial marcante na vida de muitos grandes filósofos, geradora quase sempre de uma antítese proporcionalmente avassaladora. De fato, enquanto o senhor JohannesGadamer trabalhou na Universidade de Marburgo como aplicado cientista; concluída a educação inicial no Ginásio Espírito Santo, de Breslau, o filho Hans-Georg matriculou-se num curso de introdução ampla às ciência humanas. Por isso, imaginando um parricídio no nível da reflexão, "muitos críticos acusaram a filosofia de Gadamer de ser anticiência. Este é um julgamento prematuro, pois existem evidentes suspeitas em relação a uma cultura dominada pela racionalidade científica" (LAWN, 2007, p. 33).

Os estudos filosóficos iniciais de Gadamer foram orientados pelo neokantiano Paul Nartorp, na Universidade de Marburgo, e culminaram na dissertação *A natureza do prazer de acordo com o diálogo de Platão*. Só em 1922, entretanto, se encontra com Heidegger, cuja doutrina imprimiria grande efeito sobre o seu pensamento. Após algum tempo na reitoria da Universidade de Leipzig, dirige-se a Heidelberg, onde se aposenta em 1968. Desde então, projetado internacionalmente com a sua *magnum opus*, *Verdade e Método*, visitou com frequência os EUA e viajou o mundo com conferências destinadas a apresentar a uma geração entusiasmada de jovens acadêmicos o seu modelo filosófico. "Em bom estilo hermenêutico, ele se vê como um eterno aprendiz, sempre desejoso de aprender com outros e relutante para

impor sua própria concepção de verdade sobre a verdade coletiva de uma conversa" (LAWN, 2007, p. 41). Tornou-se consenso na literatura filosófica atribuir ao hermeneuta alemão uma personalidade naturalmente inclinada ao diálogo.

> Gadamer exerceu a arte do diálogo, da capacidade de ouvir, de reconhecer o outro também como professor e autor. Sua obra principal - sob essas condições só poderia ser uma hermenêutica geral - nasceu pela pressão de seus alunos e parceiros de diálogo que exigiam dele mostras do que asseverava. Alguma coisa nele sempre resistiu ao caráter monológico da escrita. (GRONDIN, 2012, p. 10).

Este diálogo perpassa inclusive a reflexão do autor. A recuperação do pensamento hermenêutico que lhe precedeu instaura uma "conversação" entre suas intuições e os clássicos do tema da interpretação. Dois deles representantes da época chamada *hermenêutica romântica*, no século XIX: Friedrich Schleiermacher e Wilhelm Dilthey. Vigorou nesta fase a crítica kantiana responsável pela derrocada do racionalismo. Na distinção entre "fenômeno e coisa em si [sentenciada por Kant], encontra-se uma das raízes secretas do Romantismo, e da prosperidade que desde então beneficiou a hermenêutica" (GRONDIN, 1999, p. 119). O novo cenário de reflexão, que agora não tem mais a ver com Kant, é o terreno fértil para uma hermenêutica "idealística", comprometida em restabelecer a dinâmica da compreensão.

Schleiermacher destacou-se pela criação de uma hermenêutica geral, na qual o problema da interpretação, antes confinado às línguas clássicas e aos textos sagrados, estende-se às expressões de sentido nas línguas nativas. No centro da sua teoria, aproveitando um elemento da retórica clássica, põe a noção de *círculo hermenêutico*: o significado total implícito de um texto deve ser entendido em relação às suas partes, e as unidades de significados em relação ao todo. À lacuna entre o significado da palavra e a intenção do autor na circularidade da interpretação textual, Schleiermacher opõe uma distinção entre os tipos *gramatical* e *psicológico* da interpretação, relacionados, respectivamente, ao nível de significado sintático e ao nível da intenção autoral. (LAWN, 2007).

Mesmo considerando positiva a transposição para uma hermenêutica geral, Gadamer critica a posição de Schleiermacher quanto à sua teoria de "recriação do ato criativo", com a pretensão de entender o autor melhor que ele mesmo. O filósofo contemporâneo, em *Verdade e Método*, chama a este processo *divinação*. Enquanto enfatiza o papel do autor e seu gênio, por insistente análise psicológica, "a divinação se transforma numa fórmula ou método, negligenciando o papel produtivo do intérprete" (LAWN, 2007, p. 72). Cumpre notar, todavia, que uma oscilação própria da compreensão entre a parte e o todo confere ao entendimento hermenêutico justamente um *modus* mais dialógico e interativo na visão de

Gadamer. Por isso, é a "ausência de diálogo" entre o texto e o intérprete o ponto fulcral da sua postura crítica diante de Schleiermacher.

Wilhelm Dilthey traz ao cenário fecundo da hermenêutica a problemática das *ciências do espírito* (traduzido de *Geisteswissenschaften*, como se convencionou chamar a partir da obra de Dilthey). Foi o primeiro a distinguir a *inteligibilidade compreensiva* própria às ciências humanas daquela *explicativa* e *quantitativa* que substancia as ciências naturais.

> A diferença essencial entre ciências da natureza e ciências do espírito (Geisteswissenschaften), notouDilthey, é que, enquanto no primeiro caso sujeito e objeto são distintos (eu posso pensar-me como entidade destacada e autônoma com respeito às órbitas dos planetas ou à reprodução dos lamelibrânquios), no segundo o ser indagante coincide em parte como o ser indagado, ou seja, eu *pertenço* à história e à sociedade que estudo e descrevo (num certo sentido, *crio* o mundo histórico-social que descrevo). (D'AGOSTINI, 2003, p. 405, grifo do autor).

Em relação a Schleiermacher, de quem foi biógrafo, Dilthey amplia a operacionalidade da hermenêutica textual a todas as obras do espírito, cercando-lhes de uma existência embalada pelo processo de historização. Escreve que "nas pedras, mármores, notas musicais, gestos, palavras e escritos, nas ações, sistemas econômicos e instituições, nos fala o mesmo espírito humano e pede para ser interpretado" (DILTHEY apud D'AGOSTINI, 2003, p. 405-406).

Mas o seu esforço, segundo Gadamer, ajusta-se mais a uma justificativa epistemológica acerca da peculiaridade metódica das ciências do espírito que a uma superação das amarras da teoria tradicional do conhecimento. Para Dilthey, compreender ainda não é um modo de ser, como se definirá na teoria de Martin Heidegger.

2.2 O contributo ontológico de Martin Heidegger

Em 1922, Hans-Georg Gadamer, ainda universitário, encontrou-se em Freiburg com o carismático professor Martin Heidegger. Nesta oportunidade, definiam-se inconscientemente os rumos de uma filosofia hermenêutica contemporânea. "Fascinado pelo seu professor magnético, o assíduo acadêmico procurou deixar sua marca, mas foi imediatamente recusado, pois seu professor não ficou impressionado com seu desempenho" (LAWN, 2007, p. 34). Um comentário pessoal de Heidegger levou Gadamer, com quem mantivera inicialmente uma amizade do tipo professor-aluno, a duvidar seriamente da própria capacidade de produzir filosofia de qualidade. Contudo, a rixa aparente não impediu que o filósofo da Floresta Negra o orientasse na tese de habilitação, *Interpretação do 'Philebus' de*

Platão, convertida na sua primeira publicação filosófica substancial. O contato entre ambos foi interrompido apenas durante os anos sombrios da grande guerra. Sobre a polêmica questão do engajamento político de Heidegger com o nazismo, Gadamer a considera uma "excentricidade" em relação à sua maneira de pensar, e "afirma que, depois de 1934, ele criticou privadamente o regime que aprovava em público. Esse fato não tem nada de impossível" (DELACAMPAGNE, 1997, p. 145).

Não obstante as insistentes interrogações sobre Heidegger, é inegável o valor da obra deixada por ele. Retomando o caminho da filosofia, propôs uma gênese do nosso tempo que aponta para o esquecimento do ser. A famosa inquietação heideggeriana quanto ao sentido da pergunta "o que é o ser" convida o filósofo a refazê-la, desta vez ciente de que ela não acompanha univocidade, fixação e, menos ainda, a construção moderna da técnica. No empreendimento da sua investigação sistemática da questão, recorre a uma hermenêutica fenomenológica, fundada no conceito de *Dasein*.(HERMANN, 2002).

> O *Dasein*, a terminologia de Heidegger para a existência humana, se posiciona no mundo de sua própria criação, através do entendimento deste mundo. Mas o entendimento deste mundo não é reflexivo; pode ser até útil pensarmos nele como algo que está sob o nosso domínio, mas mesmo assim nunca pode ser um objeto de entendimento total e consciente. Com o entendimento diário nós estabelecemos um relacionamento com o mundo e, involuntariamente, adotamos um modo de ser que Heidegger chama de "hermenêutico". (LAWN, 2007, p. 80).

Na sua obra principal, *Ser e Tempo* (1927), ao transpor o problema da compreensão para um contexto surpreendentemente novo, Martin Heidegger enseja evitar as incoerências tanto da filosofia antiga, com o "endurecimento de uma tradição petrificada", quanto da reflexão moderna, com "os entulhos acumulados" do cientificismo... Uma alternativa a esta dicotomia metafísica é a compreensão do *ser-no-mundo*, "possível porque o homem habita um mundo que não é o universo como vê o cientista, tampouco o conjunto de todos os seres, mas a totalidade das relações em que o homem está mergulhado. [...] de modo que somos nós que temos o sentido da existência" (HERMANN, 2002, p. 34).

A pergunta pré-ontológica também diz respeito ao caráter temporal e histórico do ser. Em outras palavras, seja o *compreender* seja o *sentido do ser*, ambos estão envolvidos pela condição existencial. Heidegger afirma o sentido como um elemento articulável na abertura da compreensão, e esta como projetora de possibilidades. Com efeito, a novidade está em "recuar a compreensão à existência do ser-aí, tornando-se então um existencial, isto é, um elemento constitutivo de toda constituição ontológica do ser-aí humano" (CORETH, 1973, p. 22). Em síntese, resume a literatura filosófica sobre o tema: compreender é o modo de ser da

existência. A historicidade do entendimento na analítica existencial do filósofo de Freiburg anuncia o ponto de partida para o pensamento hermenêutico de Gadamer, além de emancipar, finalmente, a filosofia hermenêutica das justificativas acerca da exigência de um método pelo menos paralelo ao das ciências naturais.

Do caráter projetivo do compreender, isto é, do seu "lançar-se para frente", deduz-se uma *pré-compreensão* derivada da temporalidade do *Dasein*, anterior, portanto, a qualquer enunciado. Heidegger retoma a partir daqui o círculo hermenêutico, que toca universalmente o problema da interpretação. Contra ele, então, se põe o argumento lógico que defende uma tendência viciosa na circularidade da compreensão: "no colóquio, já sei em grandes linhas aquilo que o meu interlocutor poderá dizer-me. Não é isto talvez um paradoxo ou um erro (aquilo que a teoria da argumentação chama *petitioprincipii*)?" (D'AGOSTINI, 2003, p. 399). Russell já havia recomendado em sua lógica evitar o princípio do "círculo vicioso"; segundo ele, gerador de antinomias.

Entretanto, Martin Heidegger elucida esta visão equivocada argumentando sobre o sentido positivo do círculo hermenêutico: sua função é ser o modelo de uma lógica especial da experiência hermenêutica, diferente da lógica do conhecimento tradicional. É cada vez mais difícil, segundo D'Agostini (2003, p. 401), não admitir na "circularidade do conhecer uma realidade sob certas condições inevitável, ou mesmo uma eventualidade positiva, deixando de considerá-la um 'erro'". Verdadeiro equívoco, pode objetar o hermeneuta da facticidade, é o da redução lógica, que marginaliza no homem a situação primária de ser-no-mundo. Conforme assevera Gadamer (2002, p. 382),

> o conceito de círculo hermenêutico significa que no âmbito da compreensão não se pretende deduzir uma coisa de outra, de modo que o defeito lógico da circularidade não é nenhum defeito de procedimento, senão que representa a descrição adequada da estrutura do compreender. [...] Se considerarmos o verdadeiro alcance que possui o conceito de compreensão pelo uso linguístico, a expressão 'círculo hermenêutico' sugere na realidade a estrutura do ser-no-mundo, quer dizer, a superação da cisão entre sujeito e objeto na analítica transcendental do ser-aí, levado a cabo por Heidegger.

O projeto interpretativo pelo qual o homem compreende o mundo se efetua na linguagem – daí nomeá-la, de acordo com Heidegger, a "morada do ser". É próprio do *Dasein* operar um desvelamento de significações, inclusive de si mesmo. Oliveira (1996, p. 206-7), referindo-se a este particular do pensamento heideggeriano, afirma que compreensão e linguagem "pertencem à mesma esfera: a esfera do desvelamento dos entes que radica na essência da linguagem enquanto casa do ser". O ambiente deste conceito é o de uma radicalização da fenomenologia de Husserl, que em Heidegger transforma-se na questão da

UCES BU Biblioteca
11233 14/04/15

possibilitação do próprio encontro entre subjetividade e o mundo (OLIVEIRA, 1996). A ontologia hermenêutica da qual se trasveste a filosofia consiste, então, na tematização do "sentido-fundamento" de qualquer sentido, pois "o homem *habita* no ser, não o 'cria', nem o 'constitui', nem (tampouco) pode simplesmente olhá-lo ou descrevê-lo: o *ser* é o lugar no qual o homem é colocado. Ora, o 'meio' pelo qual se faz ouvir a voz do ser é a linguagem" (D'AGOSTINI, 2003, p. 408, grifo do autor).

Na vicejante racionalidade ocidental, conforme Gadamer, "a exigência de um critério de verdade absoluta revela-se como um ídolo metafísico abstrato" (GADAMER, 2012e, p. 94). Contrariamente, na reflexão do filósofo da Floresta Negra, a verdade foi precipitada do seu firmamento ideal, ela é temporal, vinculada à historicidade e condição de possibilidade: é *alétheia*, composição grega que associa a partícula negativa *a* ao substantivo *léthe*, esquecimento. Hermann (2002, p. 38), explicando o termo, aplica-o ao "não-esquecido, o não-oculto, o lembrado, o manifesto. A verdade aparece como revelação, velamento e desvelamento, deslocando-se da subjetividade para o mundo prático, como um novo abrir ao mundo. [...] A abertura de horizonte faz com que a coisa surja". A iluminação do ser - em contraposição ao obscurecimento culminante na técnica contemporânea - se dá por uma ampliação dos horizontes ontológicos: o ser deixa o esquecimento quando é lembrado, circunscrito no tempo e na sua condição de ser-possível.

É consenso dizer que Heidegger e Gadamer, sobretudo na formulação deste último, operaram a *virada ontológica da hermenêutica*. De fato, "a ideia do ser como linguagem e a hipótese da ultrapassagem da metafísica permaneciam como as grandes propostas ontológicas de Heidegger, que a hermenêutica inspirada em seu pensamento se propôs desenvolver e articular num discurso unitário" (D'AGOSTINI, 2003, p. 410). O discípulo as avalia nos seguintes termos:

> O que é que nos atraía, a mim e a outros, para Heidegger? É claro que na época eu não sabia responder a essa questão. Hoje, vejo as coisas do seguinte modo: nele as formulações de pensamento da tradição filosófica ganhavam vida, pois eram compreendidas como respostas a perguntas reais. A descoberta da história que motivou essas questões dava a elas um caráter inevitável. Compreender as questões não é simplesmente tomar conhecimento das mesmas. Elas se convertem em questões próprias. (GADAMER, 2012b, p. 31).

Só a certeza de que tais conclusões foram indispensáveis para o esclarecimento de uma nova hermenêutica incrivelmente expansiva faz entender o entusiasmo de Gadamer ao comentar o contributo do mestre de Freiburg.

2.3 A fundação da hermenêutica contemporânea

Tornou-se bastante clara a distinção entre a hermenêutica filosófica de Gadamer e aquela metodológica anterior a Martin Heidegger. Todavia, é conveniente notar que as conclusões do pai da hermenêutica contemporânea afastam-se mesmo das de seu mestre. Além de herdar a tese heideggeriana – "para a qual ser é evento, ou seja, o princípio: 'o ser não é, mas *acontece*', e o seu acontecer é um evento *linguístico*, é um apelo" (D'AGOSTINI, 2003, p. 398, grifo do autor) – o filósofo de Marburgo promove uma radicalização conceitualmente especial. O valor que tais conclusões atribuem à linguagem, por exemplo, aproximam-nas muito mais de Wittgenstein, para quem a linguagem perpassa a universalidade dos problemas filosóficos. Uma interpretação sugere ver nisto um esforço inicial de "lançar pontes" entre a fenomenologia continental e o movimento da filosofia analítica. Nesta originalidade procedimental repousaria, sob certo aspecto, a amplitude do "impacto Gadamer", não apenas na Alemanha, mas também em outros palcos da reflexão global, como Itália, França e EUA. (DELACAMPAGNE, 1997).

Para a instauração da filosofia hermenêutica gadameriana, participaram ainda os altos custos de uma *crise da razão* aberta desde 1920 e do *fracasso da modernidade*, representado pela catastrófica Segunda Guerra Mundial. Na esteira de uma racionalidade pseudorredentora do Iluminismo e do delírio lógico do Círculo de Viena, instalou-se na Europa uma *urgência de sentido* com repercussões mundiais. Tal urgência, diante das produções culturais mais altas do ocidente, caracterizava-se nem tanto pela busca das condições kantianas de possibilidade do conhecimento, como pelo anseio de retomar aquelas condições do próprio *compreender*. Referindo-se à perene suspeita contra a técnica moderna, Lawn (2007, p. 17) declara que "o racionalismo científico, e suas consequências tecnológicas práticas, podem ainda ser dominantes no mundo moderno, mas a justificativa teórica e filosófica de que dependem as ideias de Descartes está exposta a uma profunda crise".

A hermenêutica, enquanto arte de compreender, pode tratar-se, então, de um horizonte antiteórico e pós-filosófico? Embora ela se filie originalmente ao movimento de destruição e "fim" da filosofia defendido pelos pós-hegelianos, segundo D'Agostini (2003), a hermenêutica propõe, contrariamente, uma reafirmação da filosofia. "'Interpretar' torna-se a senha de uma reabertura em novas bases, além do idealismo e além do 'objetivismo' científico, do problema da verdade e da possibilidade mesma da filosofia" (D'AGOSTINI, 2003, p. 403-404). Com isto, pretende ser um projeto de reflexão sem posição absoluta, mas indicativo de um caminho de experiência.

> Inscrito nas entrelinhas da sua tese de doutorado, *A ética dialética de Platão* (1931) – redigida sob a influência direta do seu professor, Heidegger, e consagrada, a partir da releitura do *Filebo*, à significação ética do diálogo platônico –, esse projeto constitui o eixo principal do seu trabalho a partir de 1945 e resulta na publicação, em 1960, de *Verdade e método*. Tornando-se referência maior da corrente hermenêutica, essa obra monumental tenta, ao mesmo tempo, formular as suas ambições metodológicas e experimentá-las em três campos primordiais: a arte, a história e a linguagem em geral. (DELACAMPAGNE, 1997, p. 235)

Verdade e Método foi um trabalho de quase dez anos, enfrentado com dedicação exemplar. Identificado como o texto-base da hermenêutica contemporânea, foi recebido com elogios e críticas, anunciando um "pós-Gadamer" que envolve intensa discussão com Emilio Betti, Jürgen Habermas, Paul Ricoeur, Richard Rorty e Gianni Vattimo. Empreendendo uma tríplice análise, sobre a arte, a historicidade das ciências do espírito e a linguagem, reformula o movimento hermenêutico sobre as quatro estruturas fundamentais da compreensão na ontologia de Heidegger, a saber: *estrutura de horizonte*, *estrutura circular*, *estrutura de diálogo* e *estrutura de mediação*.

Na mesma obra, o esboço primário da verdade hermenêutica é a experiência estética, da qual este trabalho não trata centralmente. Considere-se, porém, que neste horizonte preliminar, sobremaneira importante, o homem é interpretado por Gadamer como espírito mediador. A sua realidade, por outro lado, é a de um ser jogado no mundo, "raptado e também 'constituído' pelas verdades (ou pelas sombras, pelas narrações e pelos mitos) que ele mesmo contribui a evocar; o sujeito humano está, em certo sentido, *a serviço* da coisa, para que a coisa possa exprimir-se" (D'AGOSTINI, 2003, p. 413, grifo do autor). A verdade estética interessa a Gadamer pela peculiaridade de oferecer ao seu admirador uma experiência extrametódica e dialogal. O próprio Gadamer (2012d, p. 220) escreve no artigo *Estética e Hermenêutica* (1964): "compreender o que a obra de arte diz a alguém seguramente é, portanto, autoencontro. [...] a experiência da arte é *experiência* num sentido autêntico e tem de [...] integrá-la no todo da própria orientação de mundo e do próprio conceito de si mesmo".

Ao deter-se ora no encontro entre texto e leitor ora entre os interlocutores em conversação, a hermenêutica define-se nos termos de uma *fusão de horizontes*. Friedrich Nietzsche e Edmund Husserl, fundador da fenomenologia, já davam à palavra *horizonte* a conotação de certo ponto de vista ou perspectiva. Gadamer, porém, a retomará com uma incrível dinâmica significativa - a de *cosmovisão* -, moldando-lhe a cunhagem que, para os contemporâneos, parece uma das mais apreciadas do arcabouço hermenêutico. No texto de *Verdade e Método*, Hans-Georg Gadamer explica o horizonte como o alcance da visão que abarca o que pode ser visto, sempre de um irrenunciável ponto de vista. Se referido à mente,

permite falar de limitações, expansão ou abertura do horizonte. (LAWN, 2007).

A ideia de uma *estrutura de horizonte* na filosofia hermenêutica reconhece o valor da *cosmovisão* para a experiência da verdade e, a partir daí, aposta num *diálogo com a tradição*. Afinal, confirma Gadamer na sua *Autoapresentação*, "vivemos dentro de tradições [...] é o próprio mundo experimentado na comunicação que se nos oferece (*traditur*) constantemente como uma tarefa infinitamente aberta. Não é nunca o mundo do primeiro dia, mas algo que herdamos" (GADAMER, 2012b, p. 55, grifo do autor). A crítica aqui incide justamente sobre a condescendência de Gadamer com a tradição, e a aparente ausência de uma decisão emancipatória do homem. D'Agostini, por sua vez, declara que a lógica especial da experiência interpretativa ou hermenêutica parece, pelo contrário, "claramente definida pelos dois aspectos de *participação* e *diferença*" (D'AGOSTINI, 2003, p. 402, grifo do autor), estabelecida propriamente num diálogo, e não no monólogo da tradição.

Decorre ainda que, no campo de uma ontologia existencial, a noção de alteridade subjaz à práxis hermenêutica. De fato, para Gadamer (2012b, p. 66), "no fundo, [a hermenêutica] afirma que não há nenhum princípio superior ao estar aberto ao diálogo. Mas isso implica sempre o possível direito de reconhecer de antemão a superioridade do interlocutor". Contudo, a simples constatação "de ali [...] não haverem normas fundamentadas de modo exaustivo e definitivo desestabilizou muitas pessoas" (GRONDIN, 2012, p. 8) envolvidas pela sedução de um monismo metodológico que representa o império déspota da ciência. Isto levou outra classe de críticos a apontar a teoria de Hans-Georg Gadamer como beneficiária do relativismo, enquanto a hermenêutica filosófica defende, na verdade, o princípio autêntico de finitude humana. Gadamer rebateu distanciando-se da latente arrogância técnica e restaurando, pelo caráter e nas obras sempre resistentes ao monólogo, a virtude hermenêutica do diálogo. "Seu único princípio metodológico reza que é bem possível que quem tenha razão seja o outro" (GRONDIN, 2012, p. 8).

O comunicar do diálogo hermenêutico percebe na linguagem o meio de construção do entendimento. A negociação e o ato de fazer sentido no mundo humano acontecem na linguagem. Substituindo *mundo* por *ser*, depara-se com o *insight* que Lawn (2007) classifica como radical e extenso na obra de Gadamer: "O ser que pode ser compreendido é linguagem" (GADAMER, 1997, p. 687). Desse modo, afirmar que uma coisa "é" ou "existe" é fazer referência precisamente a um todo "conjuntamente fluido, dialogante e mutável, feito de proveniências e destinos, tradições, narrações e presságios, e é a este conjunto que a hermenêutica dá o nome de 'ser'" (D'AGOSTINI, 2003, p. 398). Deste ponto se ocupará o próximo capítulo.

3 A HERMENÊUTICA FILOSÓFICA DE GADAMER: COMPREENSÃO COMO LINGUAGEM

Uma reflexão sobre hermenêutica e linguagem, como propõe Gadamer, leva-nos a retomar que o homem é comumente definido pelo *logos*, traduzido pelo Ocidente como razão ou pensamento, mas que significa ainda e preferencialmente *linguagem* (ROHDEN, 2002, p. 225). A ideia do *logos* reinterpretada a partir do *falar* como elemento distintivo do ser humano recupera a linguagem da instrumentalização a que foi submetida, transferindo-a para um novo centro de interesse; desta vez, não é mais um recurso, mas a própria estrutura de nossa orientação no mundo. "Esse estar consciente da não-neutralidade da linguagem é chamado de *hermeneutic turn*, e desloca a linguagem para o centro da reflexão filosófica" (HERMANN, 2002, p. 62, grifo do autor).

3.1 A linguagem como fio condutor do giro hermenêutico

Entender algo pressupõe uma efetivação linguística. A filosofia, ao seu modo, é sempre delicada elaboração linguística. Rohden (2002, p. 227) esclarece que "a linguagem não é apenas condição de possibilidade, mas ela mesma é constituinte e constituidora do filosofar". O entendimento só acontece num substrato de acordo entre os interlocutores, numa vinculação mediada também linguisticamente: o diálogo. Não bastam enunciados. A plenitude da linguagem depende de certa unidade de sentido na dialética palavra-resposta. "Isso vale antes de tudo para a palavra. Mas certamente vale também para a linguagem dos gestos, dos costumes e das formas de expressão de mundos de vida diferentes e estranhos uns para os outros" (GADAMER apud ROHDEN, 2002, p. 228). Sua interioridade não impede, antes impõe um abrir-se dialógico, posto que, em sentido profundo, a "linguagem é um nós, no qual estamos encadeados um-com-o-outro e no qual o indivíduo não tem limites fixados" (ROHDEN, 2002, p. 234).

Produzir sentido equivale a um processo linguístico. O clássico exemplo de Gadamer é a tradução, pela qual uma transposição evidencia, em todo caso, uma *interpretação*. O esforço comum de transpor "a distância que há entre o espírito da literalidade da letra originária do que é dito e a sua reprodução" (ROHDEN, 2002, p. 227) corresponde, na verdade, à translocação de sentido do contexto do interlocutor para o contexto do tradutor. É sempre um esforço de *compreensão*. Como assevera Oliveira (1996, p. 233), "toda compreensão é interpretação, e toda interpretação se desenvolve no seio da linguagem, que

quer deixar o objeto vir à palavra e, ao mesmo tempo, é a linguagem do intérprete". Esta transposição, nunca completa, acena que a língua encarna-se num mundo vivo; por isso mesmo, "compreender uma língua é uma realização vital" (HERMANN, 2002, p. 62).

Compreender e interpretar se adscrevem de modo especial na tradição linguística. Todavia, Hans-Georg Gadamer (1998, p. 588-589) garante que vão além dessa subordinação, "não apenas porque todas as criações culturais da humanidade, mesmo as não linguísticas, pretendem ser entendidas desse modo, mas pela razão muito mais fundamental de que tudo o que é compreensível tem de ser acessível à compreensão e à interpretação". Disto conclui-se enfaticamente o caráter não-instrumental da linguagem, dado que

> Só podemos pensar dentro de uma linguagem e é justamente o fato de que nosso pensamento habita a linguagem que constitui o enigma profundo que a linguagem propõe ao pensar. A linguagem não é um dos meios pelos quais a consciência se comunica com o mundo. Não representa um terceiro instrumento, ao lado do signo e da ferramenta [...]. (GADAMER, 2002, p. 176).

Afirmar a unidade entre linguagem e pensamento denota, por consequência, que conhecer é compreender, e isto se dá linguisticamente. Abandonados, portanto, os limites de um conceito instrumental ou designativo da linguagem, atribui-se a ela o papel de revelação do mundo. Pela linguagem, os homens "têm" um mundo, como defendia Humboldt: não um *mundo em si*, mas uma *acepção de mundo*. Em outras palavrasnosso mundo "já é sempre também um mundo linguisticamente mediato, *linguisticamente interpretado*" (CORETH, 1973, p. 66, grifo do autor); ou como diz Rohden (2002, p. 234): "Somos partícipes da linguagem, o que significa participar de uma tradição que veicula uma determinada visão de mundo e que condiciona, até certo ponto, nosso modo de agir".

Desse modo, "a linguagem é a verdadeira pegada de nossa finitude. Sempre nos ultrapassa. A consciência do indivíduo não é o critério para medir seu ser" (GADAMER apud ROHDEN, 2002, p. 226). Tal finitude, aberta para o infinito diálogo, esconde uma infinitude de sentido a ser articulado. A linguisticidade caracteriza a experiência vital e é o fio condutor de um importante *giro hermenêutico*.

> Enquanto experiência do mundo, a linguagem pode explicitar e compor as relações vitais mais diversas, mas não pode se reduzir a juízos lógicos. A explicação copernicana (científica) do *cosmos*, p. ex., não rompeu com nosso modo de falar, segundo o qual o sol se põe. Esse exemplo mostra que nossa linguagem não se restringe à forma enunciativa lógica, mas remete a algo metafísico e anterior à linguagem mesma que denominamos de ontológica. [...] Tomar consciência do todo, mesmo que não totalmente conceitualizável, é uma experiência hermenêutica que caracteriza a ontologia hermenêutica enquanto um saber que constitui um modo de ser. (ROHDEN, 2002, p. 256).

A elucidação de uma "virada ontológica da hermenêutica no fio condutor da linguagem", como enuncia a terceira secção de *Verdade e Método*, requer atenção particular ao problema inicial: a questão de uma hermenêutica adequada para as ciências do espírito. "Não é do lado fantasmagórico de um respaldo universalmente válido, filho do positivismo e por isso da metafísica, que se pode tratar na compreensão" (GRONDIN, 1999, p. 180). No chão próprio das ciências do espírito, Gadamer não quer instaurar uma "metodologia" para a hermenêutica, como propusera Dilthey, mas levantar a insustentabilidade do conhecimento universalmente válido e questionar o historicismo. Para ele, as ciências do espírito têm mais a ver com "tato" que propriamente com "métodos".

Helmholz, cientista natural, em conferência datada de 1862, inspira a teoria gadameriana com esta importante distinção, para a qual às ciências naturais correspondem os métodos da indução lógica, e às do espírito um sentimento psicológico de tato ou uma "indução artística", sem regras definidas. Desta perspectiva é possível considerar *Verdade e Método* uma crítica à obsessão metodológica, que, por sua vez, enveredou o mundo do conhecimento por um notável afastamento da tradição humanística.

> Se a filosofia moderna, gnosiologicamente, quase só se orientava por uma visão objetiva, dentro dos quadros da ciência natural, ficaram-lhe fechados amplos setores do ser. Todo o domínio tão central para a existência humana, do ser e das relações sociais não podia ser visto e considerado; muitas vezes – por exemplo na teoria kantiana do conhecimento – não tinham nem sequer cabimento. (CORETH, 1973, p. 98-99)

Grondin (1999, p. 184) assegura com o filósofo de Marburgo que "foi a atuação e, respectivamente, o efeito (Gadamer oscila um pouco na atribuição) da 'Crítica do Juízo', de Kant, que subjetivou e estetizou o gosto e, o que resulta no mesmo, o desconstituiu de um valor de conhecimento". Se o conhecimento, dada a concepção kantiana, reside no campo do juízo, enunciado apenas em parâmetros objetivos, as ciências do espírito foram naturalmente pressionadas rumo à ditadura do método.

Hans-Georg Gadamer, sem perder de vista a autorreflexão como inerente às ciências do espírito, advoga a gênese de uma consciência totalmente nova e especificamente estética. Embora reconheça as intuições positivas sobre a arte, o que sugere é mais uma *antiestética* responsável por criticar a abstração da consciência estética fundada em Kant e, só desse modo, reabilitar um conhecimento adequado às ciências da compreensão. Recobra-se, enfim, a especificidade hermenêutica. (GRONDIN, 1999, p. 185).

3.2 O problema da compreensão hermenêutica

A compreensão hermenêutica em Gadamer, cuja estrutura circular é uma herança de Heidegger, conforme exposto no capítulo anterior, revela-se incompatível com as categorias epistemológicas usuais de sujeito e objeto. Ora, compreender o ser aplica-se a uma totalidade, não a um simples objeto. A aparente oposição entre pensamento objetivo e pensamento subjetivo depõe contra si mesma, pois, para constituir o conhecimento, concebe-se uma unidade prévia que resguarde, pelo menos estruturalmente, a união secundária de elementos diferentes e contrapostos. Por outro lado, não se despreza o consenso quanto a uma realidade ao mesmo tempo transcendente e abrangente. "Nesse sentido, não se pode tratar de suprimir a dualidade de sujeito e objeto, isto é, do 'eu' e do 'outro', que pertence à nossa essência. A única questão é como ela deve ser entendida" (CORETH, 1973, p. 96).

Sujeito e objeto não são modos de ser homogêneos, mas correlacionam-se no modo de ser da *historicidade*. Para Oliveira (1996, p. 230), "numa palavra, a hermenêutica desvela a mediação histórica tanto do objeto da compreensão como da própria situacionalidade do que compreende". Nestas circunstâncias, só uma reflexão consciente da sua historicidade pode afirmar-se crítica, e o simples inscrever-se como "mediação histórica" implica condições decisivas para a compreensão.

Compreender pressupõe, por exemplo, uma projeção antecipada de sentido ou pré-compreensão. Consiste, pois, numa atitude marcadamente receptiva, como na "entrega a um texto", e contrária à auto-anulação do sujeito. Inserida na modulação histórica, a compreensão designa "a apreensão do que chamamos de 'sentido', podendo tratar-se de um conteúdo de sentido, de uma relação de sentido, de uma estrutura significativa ou de um acontecimento de sentido" (CORETH, 1973, p. 50). Aqui, a experiência hermenêutica de compreensão afasta-se resolutamente do ideal de isenção do sujeito típica da tradição epistemológica da Ilustração.

Coreth (1973, p. 52), em seu livro *Questões fundamentais de hermenêutica*, acresce que "os termos 'compreensão' e 'sentido' são também expressões linguísticas de dois lados do mesmo fenômeno primitivo, que não é mais dedutível nem redutível, mas que deve ser apreendido com mais precisão e aclarado em sua estrutura".

Tal "aclaramento de sentido", na forma de esquemas interpretativos prévios, deve acolher inclusive os *pré-juízos* ou *preconceitos* – tão rechaçados pelo Iluminismo. Gadamer vê no Iluminismo moderno a fonte do "preconceito contra o preconceito", enquanto se determina filosoficamente a restaurar os juízos prévios como ineliminâveis e imprescindíveis à compreensão. De fato, conclui Rohden (2002, p. 258), "podemos tomar distância – até certo

ponto – para com nossa imersão no mundo, assim como uma emersão total com relação a ele também é impossível". A reabilitação do preconceito acontece a partir do seu reconhecimento produtivo.

> Se se quer fazer justiça ao modo de ser finito e histórico do homem, é necessário levar a cabo uma drástica reabilitação do conceito do preconceito e reconhecer que existem preconceitos legítimos. Com isso a questão central de uma hermenêutica verdadeiramente histórica, a questão epistemológica fundamental, pode ser formulada: em que pode basear-se a legitimidade de preconceitos? Em que se diferenciam os *preconceitos legítimos* de todos os inumeráveis preconceitos cuja superação representa a inquestionável tarefa de toda a razão crítica? (GADAMER, 1997, p. 416, grifo nosso).

O pai da hermenêutica contemporânea deduz ainda o princípio da participação da *autoridade* na constituição da verdade, posto que ela é "fonte de preconceitos" legítimos. Contra o viés iluminista que contrapõe razão e autoridade, insiste no reconhecimento racional sobre o qual repousa a autoridade, explicitando como a prática da própria razão enseja tornar o homem ciente dos seus limites e atribuir a outro uma perspectiva mais acertada. Neste caso, a autoridade desvincula-se da força coercitiva à qual responde uma obediência cega, para relacionar-se com o conhecimento. (GADAMER, 1997, p. 420). "A autoridade e a tradição são os limites positivos da razão subjetivista. Por elas podem ser evitadas as arbitrariedades e o dogmatismo" (ALMEIDA, 2002, p. 265-266).

Uma espécie de autoridade defendida particularmente, também pela inevitabilidade e quase anonimato, é a tradição. O homem está circunscrito numa tradição, ou seja, acompanha-lhe um horizonte a ser sempre considerado. "Onde quer que compreendamos algo, nós o fazemos a partir do horizonte de uma tradição de sentido, que nos marca e precisamente torna essa compreensão possível. [...] nos condiciona sem que possamos elevá-la plenamente à esfera da consciência" (OLIVEIRA, 1996, p. 228-229); no caso especial da tradição escrita, em que se desvela plenamente o valor da significação hermenêutica, "qualquer presente pode ter acesso ao transmitido, pode, assim, alargar seu horizonte e enriquecer seu mundo com novas dimensões" (OLIVEIRA, 1996, p. 233). Mesmo essencialmente conservadora, a tradição desenvolve nestes termos um ato racional integrador do "novo".

Ao lado do elemento da tradição, Gadamer recupera o *clássico*, cuja valorização, de acordo com Hermann (2002, p. 47), não é tanto uma recorrência ao cânone como um recuar para além dele, desvendando as condições histórico-efetuais que conferiram a uma obra a condição de clássica. Como categoria histórica, envolve desde os mais simples empenhos do trabalho filosófico: é inadmissível a um bom pensador, por exemplo, prescindir do conjunto

de "clássicos da filosofia", ainda que deles discorde; isto porque, além e mais importante que a simples temporalidade, o clássico comporta uma dimensão normativa a ser respeitada.

A fecundidade da distância temporal depende de quanto se concebe com nitidez a distinção entre os preconceitos legítimos e aqueles falsos, que engendram facilmente mal-entendidos. A estrutura pré-compreensiva, e por isso carregada de preconceitos, caracteriza, uma autêntica situação hermenêutica, naturalmente dirigida entre estranheza e familiaridade. "Na compreensão opera uma tensão – fundamental para a hermenêutica – entre estranheza e familiaridade: trata-se de um ponto intermediário entre a objetividade da distância histórica e o pertencimento à tradição" (HERMANN, 2002, p. 48).

Divisando, contudo, que "o ser histórico nunca pode transformar-se em transparência plena" (OLIVEIRA, 1996, p. 232), a hermenêutica propõe superar o historicismo, falho ao esquecer da historicidade que é também "sua". Em contrapartida, emerge da genialidade gadameriana o princípio da *consciência histórica*.

> Entendemos por consciência histórica o privilégio do homem moderno de ter plena consciência da historicidade de todo presente e da relatividade de toda opinião. Os efeitos dessa tomada de consciência histórica manifestam-se, a todo instante, sobre a atividade intelectual de nossos contemporâneos [...]. Ter senso histórico significa pensar expressamente o horizonte teórico coextensivo à vida que vivemos e seguimos vivendo. [...] A consciência histórica já não escuta beatificamente a voz que lhe chega do passado, mas, ao refletir sobre a mesma, recoloca-a no contexto em que ela se originou, a fim de ver o significado e o valor relativos que lhe são próprios. (GADAMER, 2003, p. 17-18).

A consciência histórica ou *consciência efetual* diz respeito à situação hermenêutica não como saber objetivo, mas como processo interminável, à maneira do ser histórico. Efetual porque a compreensão em si mesma "está condicionada pela interpretação de *efetivação histórica do passado*, pois ela entra constitutivamente na realização da nossa própria compreensão" (CORETH, 1973, p. 127). No contorno dos seus limites, a compreensibilidade acontece no que Gadamer (1997, p. 452) nomeia *horizonte*; conceitualmente, "o âmbito de visão que abarca e encerra tudo o que é visível a partir de um determinado ponto".

Tais possibilidades compreensivas determinam a flexibilidade do horizonte, a sua abertura ou fechamento. Ampliar o restrito círculo de compreensão na direção de um mundo aberto para além da realidade individual significa ultrapassar o limite de um paralelo mundo atual e investir em um profundo alargar-se ou aprofundar-se do horizonte. A esta dinâmica corresponde, "pois, uma multiplicidade de *horizontes parciais* de espécie diversa e de graus diferentes dentro de um *horizonte total*, no qual a vida e a compreensão humana, no seu todo, se realizam" (CORETH, 1973, p. 79); e nela, compreender é sempre uma *fusão de horizontes*.

Compreensão como fusão de horizontes evidencia a influência hegeliana em Hans-Georg Gadamer. Fundir horizontes constitui uma infinita mediação; um reajustamento sem síntese final; o desenvolvimento conscientemente elaborado daquela tensão que, intimamente, perfaz a via da dialética entre estranheza e familiaridade, pertencimento e distanciamento. Ricoeur (apud HERMANN, 2002, p. 50), em *Interpretações e ideologias*, condensa que, "segundo Gadamer, se a condição de finitude do conhecimento histórico exclui todo sobrevoo, toda síntese final à maneira hegeliana, essa finitude não é tal que ficamos num ponto de vista".

A consciência histórica acarreta ainda para a situação hermenêutica o problema da *aplicação*, dada a relação entre consciência teórica e práxis compreensiva. Embora "[na] distinção entre conduta ou compreensão 'teórica' e 'prática', cumpre ter em mente que nunca se trata de duas esferas adequadamente distintas" (CORETH, 1973, p. 72), a realização de sentido que opera o compreender instancia, sob determinado aspecto, aplicar um construto geral a uma circunstância concreta, ao modo de um saber prático. Aqui Gadamer inspira-se na antiga doutrina ética de Aristóteles, precisamente no saber moral (*phronesis*), livre da pura objetividade e da fugaz tecnicidade porque distinto categoricamente do saber teórico da *epistéme* e da *téchne*.

Entre consciência hermenêutica e saber moral há em comum a tarefa da aplicação. Decorre que a compreensão tem algo a ver com o juízo, e que quem compreende julga permanecendo afetado e numa evidente relação de vinculação dos envolvidos. Por isso o campo jurídico é um exemplo comum da aplicação hermenêutica. O termo "jurisprudência" e sua significação, "prudência jurídica", articulam bem esta contribuição quando aludem à prudência enquanto virtude da racionalidade prática. (HERMANN, 2002, p. 52-53).

A hermenêutica é aplicadora por seu poder de questionar, isto é, por aplicar sentido no caminho dos nossos questionamentos, até os mais interiores. Para Coreth (1973, p. 143, grifo do autor), uma ocorrência especial de aplicação "é quando eu [...] deixo que um dado histórico me fale e chame pessoalmente, emprestando-lhe significação existencial para minha autocompreensão concreta. Eis o que Bultmann, com relação à Escritura, denominou *interpretação existencial*".

A aplicação converte a compreensão em efeito, e esta entende a si mesma como tal efeito. Como ocorre, então, a unidade entre saber e efeito na hermenêutica? É necessário recorrer ao conceito de *consciência da história efetual*, de cunhagem gadameriana, ao qual Palmer (apud HERMANN, 2002, p. 54), levantando o desafio da sua tradução, atribui dois possíveis sinônimos: "consciência em que a história atua constantemente" ou "consciência

historicamente operativa". Sobre a particularidade desta acepção, na zona de intersecção com o pensamento hegeliano, Gadamer (1997, p. 512, grifo do autor) esclarece:

> [...] teremos que determinar a *estrutura da consciência da história efeitual*, na perspectiva de Hegel e buscando uma diferenciação dele. [...] A vida do espírito consiste, antes, em reconhecer-se a si mesmo no ser do outro. [...] Resolvendo a dureza da positividade, reconcilia-se consigo mesmo. E, enquanto que essa reconciliação é a tarefa histórica do espírito, o comportamento histórico do espírito não é nenhum auto-refletir-se nem mesmo uma suspensão puramente formal-dialética da auto-alienação que lhe aconteceu, mas uma experiência, que experimenta realidade e é ela própria real.

O que preocupa o hermeneuta e o motiva na proposição de uma dialética da própria experiência é a necessidade de estabelecer limites na realidade; a seu ver, filosoficamente ameaçada pela onipotência da reflexão. Recorda, em vista disso, que na forma alemã *Erlebnis*, a palavra *experiência* diverge naturalmente da ideia positiva de anulação da historicidade interna. Expressa muito mais "uma vivência pela qual aprendemos", em sentido analogicamente oposto, portanto, ao objetivismo do método que visa a suprimir qualquer momento histórico.

"*Methodus* significa 'caminho para ir em busca de algo'. O metódico é poder recorrer de novo o caminho andado, e tal é o modo de proceder da ciência. Mas isso supõe necessariamente uma restrição nas pretensões de alcançar a verdade" (GADAMER apud ALMEIDA, 2002, p. 197, grifo do autor). De outro lado, a experiência hermenêutica "é sempre original no sentido de não prefixar um caminho a ser percorrido, por isso é ontológica e irrepetível, como é o caso de uma pergunta e uma resposta dialógicas que têm o seu tempo, a sua maturidade, a sua 'hora e vez'" (ROHDEN, 2002, p. 264). Neste plano, sobretudo, o intimismo da experiência científica discorda radicalmente da potente abertura que envolve a experiência hermenêutica.

Concluída a legitimidade de um conceito histórico e dialético da experiência, é importante considerar o lucro hermenêutico implícito na negatividade da sua estrutura de inversão. A experiência, ao tempo que defrauda os pensamentos e suposições prévias, indica que a consciência deve avançar ou voltar em torno dela mesma, a fim de completar-se numa espécie de reajustamento. Há sempre um desconcerto operado pelo outro, desvelado pelo estranho. O que a experiência nesse caso induz é muito mais formativo, construtivo da essência histórica do homem, que um restrito conteúdo.

Numa visão educativa, esta oportuna frustração de expectativas é a mesma que comporta a dor do crescimento. Hermann (2002, p. 55) acrescenta: "O que o homem aprende pela dor é a percepção de seus limites, por isso a experiência humana é a experiência da

finitude". O homem experimentado é propriamente o *Dasein*, para o qual a experiência, "na linha aberta por Heidegger, não é uma experiência ôntica, mas uma experiência histórica do Ser como sentido-fundamento a partir de onde é articulável, compreensível e trabalhável o mundo dos entes" (OLIVEIRA, 1996, p. 232).

Existencialmente, é a inconfundível *experiência do tu* que desvela a profundidade dessa dialética hermenêutica. O conhecimento e reconhecimento do tu eleva-se a um modo privilegiado da experiência: a "prioridade da relação com o outro significa muito mais que falar com o outro; trata-se, antes, da centralidade do outro no processo de conhecer e de pensar" (ROHDEN, 2002, p. 201). A alteridade não reproduz, em uma legítima situação hermenêutica, a figura de um "em si" incomunicável e contraditoriamente disponível, apresenta, ao invés, um modelo do tu comunicante, resistente à imagem de substância inerte (ROHDEN, 2002, p. 103). O "tu" que assinala especialmente a *virada hermenêutica* é a tradição, qual um "outro" historicamente único, singular, indisposto à mera constatação de regularidades do passado, que interroga e possibilita o conhecimento.

Depreende-se que o projeto de horizonte histórico não se realiza compreensivamente sem recuperar a consciência passada no horizonte compreensivo do presente; a esta fusão, Gadamer denomina a tarefa da consciência histórico-efetual. Por consequência, a soberania do processo compreensivo transfere-se do típico sujeito da tradição idealista para o *modo de conversação*. Neste *modus* próprio, qualquer "apreensão-como" se dirige ao que está aí – prescinde de..., olha para..., vê conjuntamente como... – isto é, articula a verdade na teia de sentido historicamente aplicada. A compreensão enquanto conversação é eminentemente consciência e abertura.

3.3 O significado da pergunta para a hermenêutica

A doutrina antiga da *docta ignorantia* socrática já acenava que a raiz da sabedoria consiste em reconhecer não saber. O ato de perguntar diz muito acerca disso. Pressuposta na abertura da experiência, a estrutura da pergunta assente algo da dimensão de negatividade que traz consigo, *pari passu* à imediata consciência de finitude, o saber que não se sabe. A pergunta condiciona-se ao não saber, a um tipo de novo surpreendente. Por isso tantas vezes desconcerta os interlocutores e inevitavelmente, sob alguma perspectiva, os enriquece.

> É sempre [...] um mundo já ordenado em suas relações, no qual a experiência entra como um elemento novo, que destrona o que guiava nossas expectativas, colocando uma nova ordem ao que é destronado. O primeiro elemento não é o mal-entendido e

> nem a estranheza, de modo que a tarefa primordial e inequívoca seria evitar o mal-entendido. Ao contrário, o assentamento no que é familiar e no acordo possibilita o trânsito para o estranho, a assunção do que vem deste, e, com isso, a ampliação e o enriquecimento de nossa própria experiência de mundo. (GADAMER, 2012, p. 137).

A importância da pergunta está na abertura; sem ela, torna-se "pergunta aparente", questionamento retórico. Ao mesmo tempo, para reafirmar a dualidade que permeia o mundo da hermenêutica, a pergunta autêntica consente limitação. Rombach (apud ROHDEN, 2002, p. 199) explica o caráter de limite da pergunta a partir da noção de alteridade: "o parceiro não 'dá' (a rigor) resposta, ele 'é' resposta". Daí que o diálogo não exige a derrota de alguém, mas um "parto" do saber. O outro dialoga também com o que "é", não apenas com o que "tem" ou se apresenta.

O diálogo detém por si uma força transformadora, um efeito permanente entre os dialogantes, comparável, por exemplo, à amizade. Desse modo, somente "no diálogo (e no riso em comum, que é como um consenso desbordante sem palavras) os amigos podem encontrar-se e criar esse gênero de comunidade em que cada qual é o mesmo para o outro" (ROHDEN, 2002, p. 194). Como na amizade, relação imprevisivelmente fecunda, o primado da pergunta para a essência do saber indica a inadequação do método. A renúncia original, incapaz de julgar a própria tese superior, conduz a pergunta para o alargamento do horizonte alheio, até o ponto em que, de um lado e de outro, não se reconheça menos que um horizonte de encontro. Almeida, Flickinger e Rohden (apud HERMANN, 2002, p. 59), na mesma discussão, asseveram que é "a postura inicial de cada um que determina o aparecer da outra, no seu horizonte interpretativo. O compreender exige [...]preservar, na pergunta, a alteridade, isto é, o outro na sua diferença, dentro do próprio horizonte de encontro".

Logo, aprender a perguntar determina o compreender. Em seus escritos, Hans-Georg Gadamer realça que a particular dialeticidade entre pergunta e resposta é, de fato, conteúdo primordial. Na hermenêutica gadameriana, a arte de perguntar define-se por uma *orientação aberta*; afinal, "perguntas dialógicas chamam e exigem respostas, e respostas dialógicas exigem novas perguntas" (UNGLAUB apud ROHDEN, 2002, p. 209). Seguir perguntando designa a arte de pensar, e esta, por sua vez, encerra a capacidade de conduzir o diálogo. Rohden (2002, p. 203) esclarece que "a metafísica da pura subjetividade do idealismo metodológico só poderá ser superada pela hermenêutica dialógica, que não esgota a possibilidade do perguntar e do responder".

No caso ordinário de um texto, a apreensão do seu sentido se realiza no horizonte hermenêutico da interpretação. Logo, proceder à tradução de "um texto é mais do que fazer

ressurgir o processo anímico original de quem o escreveu. Trata-se, antes, de reconstituí-lo, guiado pela compreensão do que se diz dele" (ROHDEN, 2002, p. 191). Ocorre, então, que o horizonte do intérprete se funde a outro, "dialogando com ele", na compreensão de um texto ou de qualquer ato histórico. De maneira geral,

> [...] só a dimensão de um outro, que ostenta, no fundo, um sentido próprio ou comum – não um 'conteúdo', mas uma 'força' (práxis), um modo concreto (ethos) e efetivo de sentido (transcendência/incondicionalidade/simultaneidade) –, permite que o diálogo verdadeiro – aquele que sabe encontrar o outro como um 'tu' (sentido incondicional) e não como uma coisa (sentido disponível) – possa acontecer. (SILVA apud ROHDEN, 2002, p. 202)

Para Rohden (2002, p. 210), quanto à estrutura, "a lógica da pergunta e da resposta tece e compõe uma espécie de rede, [enquanto] a pergunta e a resposta com relação a um objeto assemelham-se à formação de uma linha". Com efeito, na estrutura de "rede" oposta à linearidade objetivista, "ao se fazer uma pergunta, mais do que qualquer resposta dada, o que surge é a experiência radical da finitude e a consciência de pertencimento a uma realidade linguística e histórica intransponível" (ALMEIDA, 2002, p. 176).

Assim, uma hermenêutica fundada na lógica da pergunta e resposta também desemboca naturalmente na questão da linguagem, cuja centralidade contemporânea é assumida principalmente com Wittgenstein. Sua filosofia é marcada por duas fases, interessando ao filósofo de Marburgo, sobretudo, a posição tardia. Objetando a sistematicidade e abstração que caracterizaram o *Tractatus*, na renovadora visão do 2º Wittgenstein sobressaiu a necessidade de observar a infinidade de usos a que correspondem diferentes *jogos de linguagem*.

A virada epistemológico-pragmática do mais célebre filósofo da linguagem concretiza algo análogo ao que fizera Heidegger em sua virada ontológica. Contudo, a preocupação de Wittgenstein, neste traço semelhante à do projeto de Schleiermacher, fixou-se em descrever os usos linguísticos nos vários jogos, a despeito da incorporação do sujeito afetado pela estrutura. Trata-se de um sujeito observador, interessado mais em "ver" que em "pensar" ou "ouvir", no máximo investigado pelas ciências naturais. (ROHDEN, 2002, p. 132-133).

Confrontado pela lacuna no "modelo estrutural do jogo, Gadamer procurou enfatizar mais o *ser jogado-afetado* que o *ser que joga*, mais a conquista filosófica da metafísica grega que o ganho da ciência moderna" (ROHDEN, 2002, p. 271, grifo nosso). O aperfeiçoamento da ideia de jogo, vinculadora da hermenêutica e da dialética, é importante porque a partir dela

"podemos antever o núcleo central da filosofia gadameriana, a qual reivindica seu caráter universal pela via da linguagem que se efetiva no diálogo", conforme Almeida (2002, p. 184).

O simples enunciar a afetação do jogo atesta *in primis* que ele possui uma essência própria, uma espécie de um puro movimento. O hermeneuta alemão (apud ROHDEN, 2002, p. 200) conclui que a "fascinação do jogo para a consciência ludente reside justamente nesse sair para fora de si para entrar em um contexto de movimento que desenvolve sua própria dinâmica". O jogo não tem objetivo nem intenção, enquanto se faz se faz dono dos jogadores.

> Normalmente falamos que conduzimos (*führen*) bem um diálogo. Contudo quanto mais autêntico é o diálogo, tanto menos os parceiros podem direcioná-lo arbitrariamente. [...] Embora haja uma direcionalidade na condução do diálogo, aqueles que dialogam são mais conduzidos que condutores do espírito dialógico. Não podemos antecipar teleologicamente o que acontecerá e produzirá um diálogo. (ROHDEN, 2002, p. 198).

Conceito muito produtivo é o de que o jogo, como afirma Gadamer, é marcado por um vai-e-vem – como por uma dança peculiar – um conjunto interior de "regras". O jogo tem, por isso, certa autonomia, pode impor aos jogadores comportamentos adequados, sob os quais padece quem não os internaliza ou não os acolhe oportunamente para ser conduzido. Implica sempre riscos, afinal, "entrar no jogo" quer dizer entregar-se à sorte ou lançar-se no indeterminado. "Todo jogar é um ser jogado" (GADAMER, 1997, p. 181). Corroborando com o pai da hermenêutica contemporânea, Almeida (2002, p. 187, grifo do autor) conclui que "jogar é imitar o próprio movimento da vida. [...] todo o ser que compreendemos já o realizamos desde o interior da linguagem. Cair fora é parar de jogar, parar de viver, parar de dialogar, parar de filosofar. Projetar o 'fora' é apenas imaginar o abismo e a morte".

Gadamer argumenta ainda sobre uma "transformação" do jogo em *configuração*. Com isso, quer enfatizar que "o jogo é mais do que a soma do desempenho dos jogadores; o jogo enquanto se representa está para além das representações dos jogadores. O jogo é uma experiência que não pode ser repetida" (ALMEIDA, 2002, p. 191). No âmbito do diálogo, a compreensão, a partir do modo próprio de conversação, dirige a um reconhecimento entre os dialogantes, a um aprendizado que instaura nova perspectiva – em linguagem hermenêutica, a uma fusão de horizontes. O jogo como configuração dirige-se ainda à efetivação de uma *mediação total*, à maneira da verdade do diálogo, cujo ser é sempre mediação, "a *enérgeia* que tem em si mesma o seu *télos*" (ALMEIDA, 2002, p. 193, grifo do autor).

3.4 A universalidade da hermenêutica pela linguagem

Ante a "tentativa da geração atual de colocar no ponto central da filosofia o tema da linguagem, o modo fundamental de realização do nosso ser-no-mundo, enquanto a forma de constituição de mundo que abrange tudo" (GADAMER, 2012, p. 119), é possível entender em que consiste defender um caráter universal da hermenêutica decorrente da linguagem. Tal universalidade é apreendida no interior da nossa experiência: "O universal baseia-se no fato de que nada pode subtrair-se radicalmente ao ato de 'dizer', porque a simples alusão já alude a algo" (ALMEIDA, 2002, p. 207). O fato é que, sentencia Gadamer (2012, p. 136), perante "a expressão acertada (não precisa ser necessariamente uma palavra), [...] então retomamos uma instância firme em meio ao torvelinho das coisas estranhas que se dão no acontecer na linguagem, cuja variação infinita faz com que percamos a orientação". Continuando, o filósofo constata: "É sempre um mundo já interpretado [...]. É assim que se deve compreender a pretensão de universalidade própria da dimensão hermenêutica. Compreensão sempre vem ligada com linguagem" (GADAMER, 2012, p. 137).

A compreensão é tão fundamental quanto universal, oferecendo suporte inclusive ao saber científico. Coreth (1973, p. 60) chama-a com razão "o evento básico da visão espiritual", pois em função dela se descortina "uma multiplicidade de conteúdos e relações de sentido na totalidade significativa do nosso mundo". Há antes uma verdade que só se desvela pela linguagem, como a arte, envolta de uma compreensividade que extrapola a experiência metódica. É a esse modo de ser interpretativo, o modo como se dá a experiência do homem no mundo, que se atrela a noção de universalidade. Quanto a uma dimensão e não em vista de uma filosofia absoluta, contestada de imediato pela inalienável historicidade da compreensão.

Dado que é no diálogo com outras interpretações que a hermenêutica empreende a sua busca do sentido, a aproximação do estranho promove o enriquecimento da experiência de mundo e, com maior sucesso, evidencia que quem conduz a interpretação não é a simples subjetividade, mas a linguagem enquanto *medium* da historicidade. Depender da linguagem torna suscetível o dialogante, mostra-lhe sua finitude, cujo reconhecimento é o que há de universal na hermenêutica filosófica. (HERMANN, 2002, p. 74). Hans-Georg Gadamer (2012a, p. 138), no ensaio *A universalidade do problema hermenêutico* (1966), sobre o mesmo tema, situa: "É exatamente no caminho que passa pela finitude, pela particularidade do nosso ser, visível também na diversidade das línguas, que se abre o diálogo infinito em direção à verdade que somos todos nós".

Grondin (1999, p. 203), no séquito de Gadamer e para evitar enganos no discurso referente à universalidade da experiência hermenêutica sem pretensões de uma filosofia absoluta, prefere tratar deste discurso no domínio verbal de *universum*: "A universalidade da linguagem ou da compreensão sublinha, por isso, que ela forma o nosso universo, isto é, o elemento ou o todo no qual nós vivemos como seres finitos".

> A linguagem não é somente um dos dotes, de que se encontra apetrechado o homem, tal como está no mundo, mas nela se baseia e representa o fato de que os homens simplesmente têm *mundo*. Para o homem, o mundo está aí como mundo, numa forma sob a qual não tem existência para nenhum outro ser vivo, nele posto. Essa existência do mundo, porém, está constituída linguisticamente. [...] Não somente o mundo é mundo, apenas na medida em que vem à linguagem – a linguagem só tem sua verdadeira existência no fato de que nela se representa o mundo. A humanidade originária da linguagem significa, pois, ao mesmo tempo, a linguisticidade originária do estar-no-mundo do homem. (GADAMER, 1997, p. 643, grifo do autor).

Em sentido lato, o universal da hermenêutica relaciona-se com a palavra interior, que confere ao dizer sempre mais que o mero conteúdo expresso. O homem nem mesmo domina a linguagem, é um refém do diálogo, vive dentro dele. Para Oliveira (1996, p. 238), "o mundo é, assim, chão comum, reconhecido por todos, que liga todos os que falam uns aos outros. Todas as formas de comunidade humana são formas de comunidade linguística, [...] uma vez que a linguagem é essencialmente a linguagem do diálogo". De todo modo, que palavra traduz o que ele, ser da linguagem, realmente é? Sua finitude desconcerta, enquanto ensina.

4 IMPLICAÇÕES PEDAGÓGICAS DA HERMENÊUTICA GADAMERIANA

Comentadores do pai da hermenêutica contemporânea acreditam ser possível refinar o trabalho inicial de Hans-Georg Gadamer em *Verdade e Método* levando em conta a análise de escritos "recentes", como os expressivos artigos e conferências em círculos universitários. Lawn, na obra *Compreender Gadamer*, quanto a este tema, atribui ao filósofo alemão, no cerne do seu empenho acadêmico nas últimas décadas do século XX, o desejo de "regionalizar" a hermenêutica comumente generalizada, o que, em outras palavras, constitui o projeto de uma hermenêutica mais prática. Misgeld e Nicholson, dada a diversidade que decorre também de um interesse cada vez maior, nomeiam "hermenêuticas aplicadas" estes campos sempre mais amplos nos quais "Gadamer quer mostrar que todo o entendimento é como uma arte prática, e que tudo que requer é uma ciência" (LAWN, 2007, p. 29).

Neste campo se aproximam hermenêutica e educação. Emerge, então, a oportunidade de abordar o elemento que pode ser chamado com razão o implícito pedagógico de Gadamer. Não se pretende intuir um modelo hermético deduzido do arcabouço filosófico, pois a simples sugestão de um método soaria um imediato contrassenso. A isto, porém, não se opõe que a pedagogia hermenêutica fundamente-se numa relação clara e irrenunciável. Elabora-se qual um convite à reflexão dos pontos que, na hermenêutica filosófica, são chaves de compreensão para os questionamentos da prática pedagógica, poucas vezes tão confrontada como na contemporaneidade.

4.1 As bases hermenêuticas da aprendizagem

A possibilidade compreensiva da hermenêutica esclarece as bases de justificação da educação, favorecendo o debate acerca das racionalidades envolvidas no fazer pedagógico. A educação depende, hoje, sobretudo, da consciência de que está inserida na pluralidade e de que é convocada a prestar contas com uma multiplicidade de expressões do conhecimento. Por isso mesmo precisa interpretar o seu próprio modo de ser.

O próprio reconhecimento da força criativa da compreensão determina a abertura do sentido da educação para além da normatividade técnico-científica, na qual o poder ou as imposições técnicas institucionalizam o ditame da objetividade. Contra o que defende esta predominante racionalidade moderno-instrumental, "se alguém quer educar-se e formar-se, é de forças humanas do que se trata e somente assim conseguiremos sobreviver incólumes à tecnologia e à presença da máquina" (GADAMER apud FERREIRA, 2011, p. 81).

A linguagem, no centro da proposta hermenêutica, é o horizonte de interpretação das relações educativas. Denuncia a tecnificação ou a espontaneidade do processo, especialmente através de quanto se motiva o domínio sobre aluno ou a autonomia dele. O diálogo de que depende a aprendizagem será favorecido ou empobrecido mediante a abertura ou a limitação da linguagem. Este mesmo dualismo é, outras vezes, sinônimo do dilema entre uma postura pedagógica autêntica e "desbravadora" de sentido e uma atitude artificialmente segura.

A educação hermenêutica reivindica, portanto, a abertura da experiência educativa, normalmente refém do método e dos seus limites teóricos.

> A possibilidade de manter-se aberto ao outro, ao diferente e ao imprevisível é encerrada pelas regulações lógicas que toda metodologia intervencionista prevê. Assim, com promessa de antecipar e solucionar problemas, a técnica equaliza antes mesmo de buscar compreender. E, curiosamente, foi justamente esse modo de pensar que nos conduziu a situação que hoje buscamos superar a favor da pluralidade, da tolerância e da sensibilidade. (FERREIRA, 2011, p. 97).

A normatividade estrita do método reduz o espaço da experiência, impedindo quem a vive de entregar-se seja à nova situação seja ao seu valor de aprendizado autêntico. Enquanto verdadeira experiência hermenêutica, a experiência educativa garante inevitavelmente o risco das incertezas. Sua fecundidade especial, porém, consiste em que, pressuposta a inversão da negatividade, só nessa margem de abertura "pode se dar o convencimento necessário a respeito dos conteúdos da aprendizagem, e o aluno pode realizar sua própria experiência" (HERMANN, 2002, p. 85).

Influindo sobre o mundo das convicções, a experiência gera "[trans]formação", daí a necessidade de insistir sobre seu significado tanto para a construção de conteúdos quanto para o projeto vital do homem. Com efeito, na perspectiva de Gadamer, educação (*Erziehung*) relaciona-se com a noção de*Bildung*, conceito germânico para *formação*, mais abrangente que a simples *instrução*.

O vocábulo latino *instruire* significa originalmente *semear* e resguarda *in se* uma sugestiva parábola de sentido para a educação. Entretanto, foi Kant, apesar de reconhecer o valor positivo da instrução, quem a distinguiu categoricamente da disciplina e deu a esta um primado que, na maioridade do homem, orienta-se a questionar costumes e tradições instruídos. Desse modo, instruir não assume senão uma posição secundária no cultivo da razão. Do ponto de vista hermenêutico, é apenas uma dentre as dimensões da formação. Ferreira (2011, p. 56, grifo do autor), advertindo quanto ao reducionismo kantiano, esclarece que a discussão etimológica do hermeneuta alemão visa a que a educação não seja confundida com "um mero acúmulo de conhecimento de uma determinada cultura, uma vez que o que

realmente importa é o *processo* de tornar-se 'trans*formado*' pelas experiências que se sofre durante a aquisição desse conhecimento".

A palavra formação (ou *Bildung*) encerra outra interessante construção etimológica. A versão latina *formatio* e as correspondentes em outros idiomas (*formação*, *formation*, *formierung*) referem-se unânimes à "ação de dar forma", mas remontam ainda à tradição mística para a qual todos os homens levam interiormente a imagem de Deus e são chamados a cultivá-la. De fato, não parece só acaso o triunfo da palavra formação sobre forma, "porque em 'formação' (*Bildung*) encontra-se a palavra 'imagem' (*Bild*). O conceito da forma fica recolhido por trás da misteriosa duplicidade, com a qual a palavra 'imagem' (*Bild*) abrange ao mesmo tempo 'cópia' (*Nachbild*) e 'modelo' (*Vorbild*)" (GADAMER apud FERREIRA, 2011, p. 78).

Logo, *Bildung* não é concebida em sua dimensão natural, antes, porém, como cultura. "É por conta dessa complexa interdependência entre cultura e o processo de tornar-se culto, ou de uma formação e o processo mesmo de tornar-se formado, que as tradições sempre se renovam, podendo se consolidar ou se alterar" (FERREIRA, 2011, p. 85). Daí o conceito de formação hermenêutica reconsiderar positivamente, numa interpretação diferente daquela de Kant, a tradição como história do ser.

O sentido amplo de formação desafia o modelo cumulativo, cujo grande equívoco é a transposição para a educação de uma ideologia que a torna, de acordo com Dal Mago (2009, p. 102), "explicativa, bancária, situada fora do tempo e do contexto histórico e, por fim, uma educação repetitiva, que não desperta para o novo" – à qual pedagogos contemporâneos preferem chamar educação compensatória.

A abordagem hermenêutica da educação, tomando a formação humana enquanto conceito histórico, interpenetra uma longa tradição e versa um elemento indispensável para as ciências humanas. De algum modo, educar provoca uma ruptura com o natural imediato, em vista de promover a essência, que é espiritual e racional, oriunda do sentido. A formação, nesse caso, é possibilitada pela tradição, e não alienada pela esterilidade de significação do reducionismo técnico. (HERMANN, 2002, p. 99).

A formação principia no afastamento de si próprio como movimento de apropriação do sentido do mundo. Depois, interessa reter o que está no movimento pelo qual o sujeito volta a si mesmo a partir do outro. Aqui a formação subjaz as categorias hermenêuticas de constituição do sentido, estranheza e familiaridade. "Pelo distanciamento e estranhamento o sujeito pode reinterpretar e demover hábitos, e pela familiaridade o sujeito produz, a partir de seu mundo, antecipações de sentido" (HERMANN, 2009, p. 101). A radicalização de tais

movimentos propõe verdadeira superação do solipsismo patrocinado pela crise moderna da técnica, como explica Hermann (2009, p. 100-101):

> A ideia de formação na perspectiva hermenêutica pode contribuir para superar a profunda cisão entre o mundo moderno e o "eu" com seus problemas de incomunicabilidade e perda de força vinculante, porque a compreensão – conforme a hermenêutica a problematiza – pode tanto fundamentar o distanciamento do "eu", da singularidade que vivencia emoções, pulsões, quanto criar condições reflexivas para a produção de um mundo comum, que não seja apenas um modo de o sujeito sobreviver, mas que tenha sentido, que estabeleça vínculos entre o mundo e o "eu".

A educação, inerente ao caráter de alteridade, supõe uma peculiar essência dialógica. O diálogo é o campo hermenêutico em que a linguagem, outra vez reconhecida no roteiro da pedagogia implícita de Gadamer, não é somente meio educativo, mas o próprio mundo da aprendizagem integral. Destarte, "já sempre estamos a caminho de nossa própria formação e já sempre temos a nossa naturalidade suspendida, uma vez que o mundo em que nos encontramos é, ele próprio formado humanamente no que se refere à linguagem e ao costume", como expõe Ferreira (2011, p. 80) para reafirmar com o pensador de Marburgo que toda compreensão – e, por consequência, a totalidade formativa – acontece na linguagem.

4.2 O diálogo como espaço de compreensão mútua

O diálogo, condição ordinária da hermenêutica, contrapõe o ideal absolutizador da subjetividade moderna, representando um caminho contrário ao do domínio do sujeito e reinaugurando o encontro com a experiência do conhecer na conversação. Através dele, o conhecimento é mediado em uma ação consciente entre aprender, compreender e dialogar. Sua legitimidade nunca objetiva "confrontar falas, opiniões ou interpretações particulares, mas sim transpor-se para o horizonte de possibilidade dessas interpretações" (FERREIRA, 2011, p. 65).

O mundo atual, entretanto, assiste a um crescimento perceptível da incapacidade para a conversação. Hans-Georg Gadamer escreveu sobre este tema o ensaio *A incapacidade para o diálogo* (1972), em que se propõe analisar questões como: "Na vida social de nossa época não estamos assistindo a uma monologização crescente do comportamento humano? [...] Ou será que experiências de auto-alienação e de isolamento presentes no mundo moderno é que fazem os mais jovens se calar?" (GADAMER, 2002, p. 242-243). O ponto de partida para a reflexão do autor é que "o diálogo precisa ser entendido em sentido bem mais ambicioso" (GADAMER, 2002, p. 243), o sentido que norteia os fundamentos da sua hermenêutica

filosófica. E acontece que "mais uma vez aqui, vemos então sendo colocada a questão da educação, uma vez que na relação com o outro estamos sujeitos a mudar nossas concepções prévias, abrir novos horizontes e com isso nos educar através do diálogo" (FERREIRA, 2011, p. 64).

O diálogo no sentido mais exigente experimenta seja a singularidade seja o outro. Dialogar exige a espontaneidade que confere a vida de significado da pergunta e da resposta, inseridas no jogo hermenêutico-pedagógico do "dizer" e do "deixar-se dizer". Gadamer (2002, p. 247) assevera que o sucesso de um autêntico diálogo não consiste tanto em "termos experimentado algo de novo, mas termos encontrado um outro algo que ainda não havíamos encontrado em nossa própria experiência de mundo". Daqui muitos comentadores concluem a posição humanista do filósofo, resultado da encarnação natural dos princípios que defendia.

Para Gadamer, há muitas formas de diálogo. Entre eles, a *negociação*, em vista do acordo, e o *diálogo terapêutico*, com a técnica psicológica de esclarecimento característica da psicanálise. Contudo, outro tipo especialmente considerado na classificação gadameriana é o *diálogo pedagógico*, entre professor e aluno no processo de ensino. Infelizmente, apesar de o diálogo constituir a relação pedagógica, nem sempre os professores distinguiram-se por uma legítima capacidade dialógica. Para Ferreira (2011, p. 67), "o diálogo pedagógico, onde há uma intenção explícita de educar o outro, contraditoriamente na maioria das vezes é na verdade um monólogo protagonizado pelo professor". Hans-Georg Gadamer (2002, p. 248) acrescenta: "sendo o professor o autêntico transmissor da ciência, esta incapacidade radica-se na estrutura de monólogo da ciência moderna e da formação teórica". Nisto contribui o autoritarismo, quase sempre sob o pretexto da formalidade técnica.

Categoria já esclarecida no arcabouço hermenêutico, a autoridade genuína, tanto do professor como de qualquer pessoa investida de real autoridade, não advém de méritos aliados a algum poder social, decorre muito mais da habilidade de tornar importantes e dignas de atenção questões cruciais, tópicos da existência que conduzem, por um lado, a reflexões interiores e, por outro, levem em conta a margem flexível do horizonte cultural.

> A autoridade real do professor está nas questões que o inspirado educador – mais um orientador socrático que um instrutor dogmático – torna real, vital e importante àqueles em busca genuína do conhecimento. Isso é o que significa quando dizemos que um professor possui sua própria autoridade; a autoridade está nas questões que ele apresenta e não nas sanções que poderia apresentar aos indisciplinados e resistentes. (LAWN, 2007, p. 56).

Na educação, a autoridade corresponde a uma fidedigna capacidade para o diálogo. É, sobretudo, conquistada. Outra vez recorre-se à matéria da linguagem, onde a experiência

educativa originária é vivida no diálogo. Consoante o projeto de Gadamer, Hermann (2002, p. 95) esclarece a importância de "deixar os que se educam dizer a palavra", de forma que na "abertura de horizontes que o diálogo possibilita [...] a educação pode fazer valera polissemia dos discursos e criar um espaço de compreensão mútua entre os envolvidos".

Tome-se ainda o problema da incapacidade para ouvir. Não ouvir com atenção ou simplesmente não ouvir é atitude de quem está "constantemente apenas ouvindo a si mesmo, quem possui os ouvidos tão cheios de si mesmo, buscando seus impulsos e interesses, já não consegue ouvir o outro" (GADAMER, 2002, p. 251). Eis a raiz subjetiva da incapacidade para o diálogo, que, conjugada à ausência de uma linguagem comum, fator objetivo, pode instituir facilmente a incapacidade de formar. Conforme a proposta de Gadamer, aprender é prerrogativa do diálogo, e este implica mais ouvir que falar.

A extinção do diálogo é preocupação partilhada com outros pensadores, como Walter Benjamin. No ensaio *O Narrador*, Benjamin acena a problemática de que o homem vê-se privado da própria faculdade de intercambiar experiências. A sabedoria, dimensão épica da verdade, sofre o risco de extinção ante as exigências de uma explicação verificável. A arte narrativa é, pouco a pouco, substituída pela exegese, alinhada às transformações que invadem o mundo das forças produtivas. A narração, segundo Benjamim, compara-se ao trabalho manual, ao tecer, por exemplo. Nisto baseia-se uma análise convergente com a de Gadamer. Ambas opõem-se à estrutura monológica da civilização científica. Aproximam-se nesta crítica as noções de narrativa e hermenêutica. (FERREIRA, 2011, p. 66).

> Essa troca de experiências descrita por Benjamin é a fusão de que fala Gadamer. O diálogo é troca de experiências não em um sentido personalista, por isso a fusão é de horizontes e não de opiniões. Assim como Benjamin, Gadamer compreende o diálogo como uma narrativa de experiências, onde duas pessoas promovem o encontro entre dois mundos e trocam suas visões e imagens desses mundos. No diálogo que travamos com o outro ocorre uma expansão de nossa individualidade a partir das objeções e aprovações, entendimento ou desentendimento que alcançamos. (FERREIRA, 2011, p. 66).

Heidegger, inspirado em Hölderlin, já admitia o diálogo como desvelamento do ser e configurador de possibilidades, como o lugar privilegiado da manifestação primária de que o ser do homem está fundado na fala. Para ele, o mestre de Gadamer, "a unidade deste diálogo consiste em que cada vez se manifesta na palavra essencial o uno e o mesmo pelo qual nos reunimos, em razão do qual somos um e propriamente nós mesmos. O diálogo e sua unidade é portador de nossa existência (*Dasein*)" (HEIDEGGER apud HERMANN, 2002, p. 94).

O "diálogo que somos", assumido no diálogo pedagógico, como toda a hermenêutica filosófica, só alcança sentido no prosseguir de sua própria consequência objetiva. A sua

essência é, para além do método, uma exigência de entrega; um envolvimento com a força viva do pensar e do questionamento sadio, com as ideias e opiniões das quais pode emergir, a qualquer instante, o conhecimento. O diálogo, confirma Ferreira (2011, p. 76), "não pode ser tomado como uma metodologia. Ele é antes condição primeira do próprio educar, pois, a linguagem, que é onde há a atribuição de sentido às coisas, só se realiza plenamente na conversação".

A educação é, por excelência, o lugar do diálogo. Na sua acepção mais autêntica, os envolvidos são tocados enquanto sujeitos da própria formação. Não condiz com o simplismo da atitude de recepção passiva nem com o unilateralismo do cultivo de uma racionalidade subjetiva. Favorece, pelo contrário, uma abertura de horizontes que possibilita a compreensão mútua e, da sua legítima condução, uma fusão geradora, além de inevitavelmente proveitosa.

4.3A autoformação hermenêutica: "*Educar é educar-se*"

Hans-Georg Gadamer aborda a educação em muitos dos seus escritos, mas um em especial, *Educar é educar-se*, fruto de uma importante e famosa conferência, merece destaque quando se trata de evidenciar o traço pedagógico da sua hermenêutica. Proferida quase três anos antes da sua morte, no Gymnasium Dietrich-Bonhoeffer de Eppelheim, a 19 de maio de 1999, e publicada em 2000, procura justificar como a aprendizagem encerra uma experiência de autonomia e diálogo.

Analisando problemas cotidianos do cenário escolar, inclusive o das universidades, Gadamer sustenta nesta conferência que a educação consiste em *educar-se*. Insiste que a responsabilidade do processo educativo recai sobre o próprio sujeito que o assume, e não sobre os pais ou professores, aos quais compete não mais que uma modesta contribuição. Educar-se é um verbo reflexivo que designa a ação autônoma relutante em por nas mãos alheias a aspiração ao contínuo aperfeiçoamento da pessoa humana. Não se trata de uma nova convocação ao individualismo, mas à conversação como meio de (auto)educar-se, acrescida à tarefa de leitura das ideais ainda não confrontadas.

A aprendizagem é assunto íntimo, cuja responsabilidade nunca é prerrogativa do outro, já que acontece na morada interior da linguagem. Distinta da solitária aquisição de competências, a educação é resultado da vontade de (auto)educar-se conforme os valores da cultura. Deixado o exclusivismo da singularidade, o homem educado aprende abstraindo um ponto de vista geral a partir do qual pode julgar com consideração e medida, trabalhando

sobre si mesmo de modo a lucrar opiniões autônomas e remediando com a própria atividade as carências do saber. (FERREIRA, 2011, p. 70).

O convencimento a respeito dos conteúdos da aprendizagem implica numa abertura que recorre à própria experiência. A ação educativa, enquanto reflexão hermenêutica, visa à autocrítica, porque respeita o direito a uma auto-experiência compreensiva exposta ao risco e à imprevisibilidade, só assim responsável pelo êxito da ação interventiva. Sem esta formação autônoma, conceitos profundos, como o de emancipação, caem em "pobres abstrações", o que se deve evitar ao máximo. Para Flickinger, a hermenêutica denuncia, assim, "o escandaloso fetiche da objetividade" ou a imunização do sujeito salvaguardada pela visão instrumental da educação moderna. (HERMANN, 2002, p. 85-86).

"Sem a ideia de que em um dado momento poderemos nos guiar somente sob o signo de uma racionalidade autônoma, vemos que tudo aquilo que aprendemos com o outro já é, desde sempre, uma parte ativa de nossa autoformação" (FERREIRA, 2011, p. 71). Volta-se à constatação de que uma abordagem hermenêutica não deve fugir à fecundidade da experiência do estranhamento, de acordo com os movimentos de afastamento e aproximação dos quais já se ocupou esse estudo.

Sobretudo na fase escolar, a formação encara o *modus* de um constante esforço de "vir a estar em casa", de adquirir familiaridade com valores e conteúdos polissêmicos. Deste entendimento desdobra-se uma crise contemporânea iniciada na formação familiar, sobre a qual alerta Gadamer na conferência *Educar é educar-se*.

> Se vocês pudessem imaginar os problemas que este pai terá por ter tornado estes primeiros anos mais fáceis graças ao excesso de televisão. Naturalmente aí se está cometendo um erro fatal. Nenhuma avaliação sobre o perigo que os meios de comunicação, em um caso como este, representa para o ser humano pode ser radical o suficiente. Pois se trata acima de tudo de aprender a atrever-se a formar e expor juízos próprios. O que não é absolutamente fácil. [...] O professor exerce uma função muito modesta se pretende influir neste processo. Nos aspectos em que em casa se fracassou por completo, normalmente o professor tampouco terá muito êxito. (GADAMER apud FERREIRA, 2011, p. 73).

Em ambiente tecnologicamente tão competitivo como o mundo da formação humana, a hermenêutica resgata o valor de recursos como a metáfora. Nela não sobressai o modelo metafísico do ser como identidade, como estático conceitual, mas a decisão de pensá-lo como abertura. Assim, complementa Hermann (2002, p. 87), "abrir o sentido da educação pela metáfora é ampliar as possibilidades compreensivas, deixar o espaço para a pluralidade contra o esmagamento do modelo único e seus perigos". A redescoberta subjacente a esta afirmação desafia a ansiedade tecnicizante, uniformizadora do fazer pedagógico desde a sua política até

a própria organização curricular. Por fim, confiante mais no fantasma da verificabilidade que na verdade comum de que o mundo é uma leitura interpretativa dos sinais que se oferecem à experiência no horizonte da compreensão. Diante de contradições evidentes, na história e na filosofia, por exemplo, a postura de Gadamer tende a recomendar o ensino com paradigmas mais dinâmicos e democráticos.

Cumpre notar que a autocompreensão hermenêutica revoga a pretensão de esclarecer totalmente o complexo de motivações e interesses na raiz da experiência pedagógica. Contra o que advoga o conceito iluminista de progresso, é característico dela admitir que nem todo o desconhecido se dá a conhecer. Neste contexto específico, também por levar em conta que o movimento de Heidegger em favor do *Dasein* desestabiliza o conceito mais forte da educação: a natureza ideal do homem, para a qual se orientaram tanto uma ética quanto uma pedagogia correspondente.

Apoiada no pensamento de Loparic em *Ética da finitude*, Hermann (2002, p. 89) afirma que "o perigo maior do humanismo moderno, na perspectiva de Heidegger, não é o terror ou o totalitarismo, mas o modo de conceber a essência do homem, como um ser tematizado no horizonte das objetividades". Nas reflexões pedagógicas de Gadamer, esta ideia do ser tematizado nas objetividades pode referir-se à tendência crescente à especialização, que, para o filósofo, precisa ser combatida, especialmente nas universidades. A superação só é possível pelo diálogo, mesmo que perigosamente aberto.

> A universidade, apesar de estar constantemente sob pressão do mundo dos negócios para produzir especialistas para o mundo, na realidade, tem o potencial de ser um modelo para uma solidariedade maior, uma *universitas* (o mundo inteiro), onde o espírito do livre questionamento e a busca de um "espaço livre" preservam tudo que é necessário para o potencialmente perigoso diálogo aberto do questionamento e descoberta pessoal. (LAWN, 2007, p. 156, grifo do autor)

Mas, afinal, em que consiste este "espaço livre" na universidade? Segundo Lawn (2007, p. 156), numa duplicidade que representa ora a oportunidade de descobertas e criações pessoais, distante da vida administrada, ora o lugar onde se forjam novas solidariedades, com a força genuína de saberes e herança que só o universo acadêmico pode oferecer. *Educar-se* ou *formar-se* pressupõe localizar-se neste espaço livre. O projeto hermenêutico de educação contesta, nestes termos, a ênfase unilateral ou o "negócio lucrativo" do saber, enquanto sugere impregnar de sentido a vida do sujeito e seu horizonte.

4.4 A dimensão ética da práxis hermenêutica

Nas implicações pedagógicas da hermenêutica de Gadamer tem origem também a discussão da influência da sua proposta sobre o pensamento ético, principalmente quanto à reabilitação da filosofia prática, que, ao relacionar "saber" e "agir", aproxima igualmente educação e moral. Incluindo em sua teoria as exigências do mundo prático, o filósofo alemão recupera a *phronesis* aristotélica, que pode ser traduzida como "saber prático" ou "prudência ética". No interior da hermenêutica, a compreensão pode identificar um auto-esclarecimento da consciência moral, articulada num caso particular de aplicação de algo universal em determinado contexto. Lawn (2007, p. 175), realçando o que na *phronesis* de Aristóteles interessa à posição de Gadamer, assevera que "o conhecimento necessário para a ação [...] não pode ser codificado ou formulado em termos de princípios, e nem pode ser reduzido a um método confiável ou ser ensinado. A pessoa de bem é aquela inclinada a agir de acordo com o hábito".

Para orientar o seu agir, o homem necessita, antes de tudo, reconhecer-se parte do *interpretandum*, não simples observador externo a quem cabe a missão de aplicar técnicas. Desde que assuma a práxis da *compreensão moral* e o singular conhecimento da aplicação, percebe-se inscrito no horizonte da tradição e vivo dentro do diálogo, pela linguagem. A educação que se ocupa dos valores encontra neste fundamento uma tarefa primordial. Sem ela dificilmente manter-se-á ligada à vida do formando ou aos problemas e soluções reais do intrincado cenário contemporâneo.

> Ao se ter presente a consciência de que interpretante e interpretado fazem parte da mesma realidade, do mesmo mundo, e se reconhece a presença do outro como um outro eu, abre-se a possibilidade de um ensino integrado com a vida dos alunos, o qual possibilita desenvolver valores ligados à realidade, não voltados a outras realidades, por vezes até fantasiosas, abstratas e ilusórias. (DAL MAGO, 2009, p. 119).

Seria no mínimo incoerente originar as normas éticas do puro abstrato quando já existe um contexto de inserção. O fato de a vida social incorporar normas aparentemente pressupostas não significa que tais esquemas sejam imutáveis ou impassíveis de crítica. No compasso hermenêutico, considera-se tão possível quanto indispensável que a normatividade vigente se subordine a constantes avaliações e até reajustes. Pedagogicamente, o saber moral "cria condições de superação dos conflitos decorrentes de diferentes normas que atuam no ambiente educacional, sejam as subjetivas de cada educador, sejam as profissionais ou institucionais" (HERMANN, 2002, p. 97). O saber moral ou *phronesis* envolve, assim,

professores e alunos num processo em que nenhum deles pode se subtrair às exigências circunstanciais. A aplicação das normas no espaço escolar, por exemplo, quando vítima da desatenção ou incoerentemente outorgada, gera mal-entendidos e suscita margens para a violência. Na verdade, deveria ser objeto de contínua e prudente reflexão dos agentes da ação pedagógica, dada a necessidade de incentivar a confiança nos seus destinatários mediante o auto-esclarecimento da sua compreensão moral.

Em síntese, a *phronesis*, conforme a defesa gadameriana, opõe-se à comunicação doutrinária da moral; seu interesse volta-se, sobretudo, para a virtude a que se une o exercício. Encerra uma posição ética coletiva, pois "na medida em que a hermenêutica filosófica concebe a definição de experiência como dialógica, o processo de se tornar formado é essencialmente interativo e não um exercício individualista" (DAVEY apud FERREIRA, 2011, p. 76). No bojo da filosofia contemporânea, define uma ética da intersubjetividade.

Da tradição em que se determina o *ethos*, o patrimônio herdado que constitui o ser histórico, extrai-se a intencionalidade original da educação: a busca do bem. A *phronesis* cumpre seu objetivo, também na formação, quando confronta quer as formas de adestramento quer a visão de "dom natural" que impedem ao homem considerar a *pragmática* ética. Neste sentido, Gadamer (2002, p. 367) explica que a pragmática ética "não se limita a um campo particular. Também não é a aplicação de uma faculdade a um objeto. [...] Apresenta-se, antes, como a práxis da vida a apresenta. Assim, a filosofia prática de Aristóteles difere do saber técnico supostamente neutro do especialista".

Assim como a práxis da vida a que se refere o teórico da hermenêutica não admite a simples observação do fenômeno político e da legislação, tendo em vista o envolvimento ético imediato, o diálogo pedagógico está seriamente exposto ao fracasso se não cooperar como espaço de reflexão racional das normas vigentes. Hermann (2002, p. 98), comentando a contribuição de Vattimo sobre esta intuição de Gadamer, atesta que a tarefa moral compara-se, então, à realização da ética hegeliana pela "inserção da experiência singular de cada um numa continuidade de existência individual, que se orienta pelo pertencimento a uma comunidade histórica".

A força de sentido preconizada pela educação hermenêutica pretende construir, ainda que com um cuidado obstinado, uma experiência pedagógica humanizadora. A ameaça do relativismo, perigo sempre iminente, é o preço que paga a hermenêutica por não subtrair-se à questão filosófica incômoda, mas desveladora da finitude. O lucro formativo consiste em descobrir que o caráter de abertura é, primeiro, disposição para uma fusão de horizontes, da qual emerge a novidade do conhecimento e, para além dela mesma, a própria realização.

5CONCLUSÃO

O legado filosófico de Gadamer segue o importante debate da linguagem, marcante em todo o século XX. Para ele, a linguagem distingue-se pelo caráter singular de "mundo da compreensão". O papel do pensador mais longevo da filosofia ocidental, encarnado qual um *modus vivendi*, parece o de autêntico conciliador, articulando, em certo sentido, uma filosofia de aproximação, tanto no contato com Heidegger, seu mestre, e no elo discreto e simultâneo com as preocupações temáticas da filosofia analítica; quanto na proposição quase visceral do diálogo como via do acordo e de uma legítima forma de racionalidade.

Não obstante as críticas ordinárias ao percurso de qualquer doutrina, a teoria gadameriana encontra-se, graças a discussões polivalentes, em franco desenvolvimento. Também pelas suas consequências efusivas para a estética, a pedagogia, o direito, a teologia, a história, enfim, para uma gama de conhecimentos beneficiados diretamente pelo seu convite à abertura dialógica.

Já o itinerário histórico da hermenêutica, das raízes ligadas à figura mitológica de Hermes, passando por Schleiermacher e Dilthey, à proposição heideggeriana da compreensão como um constitutivo do homem, corresponde a um projeto que, para Gadamer, precisa ser aprimorado através da radicalização do conceito. A hermenêutica filosófica do pensador de Marburgo não se contenta em substanciar a interpretação, bem como recusa-se a admitir-lhe um simples apanhado de regras ou a generalidade de um método histórico. A novidade consiste, sobretudo, em pensá-la nos quadros de uma ontologia, ou, como prefere a terminologia comum, a partir de uma "virada ontológica".

Esta expansiva teoria da compreensão de Hans-Georg Gadamer abrange toda forma de conhecimento e mesmo da ação humana na perspectiva da interpretação. A problemática da historicidade, aqui auto-evidenciada, emerge do imprescindível diálogo com o *interpretandum*, subtendido na proposta do *Dasein*. O conhecimento de si mesmo e de tudo o que experimenta, se dá ao homem de modo precário, cambiante, e não como objeto de uma ciência natural. O homem histórico, o da existência cotidiana, em busca de uma resposta definitiva, se reconhece a todo instante interpelado, seja pelos outros com os quais convive seja pelo mundo no qual está imerso.

Para Gadamer, definitivamente, a hermenêutica não é apenas o estilo clássico da compreensão ou interpretação de textos, embora extraia daí paradigmas capitais ao seu programa filosófico. Ela encerra a tentativa de esclarecer a vinculação linguística e histórica essencial da compreensão. De fato, toda compreensão acontece atrelada a esta dualidade

simultânea: o meio universal em que se realiza, a linguagem, e a realidade última do ser que se questiona, a história. Enquanto faz sua aposta no modo de ser socrático-dialógico, Gadamer não se apoia na elaboração de conceitos abstratos sobre o real. Fala-se, inclusive, da hermenêutica como o cuidado da alma pelo diálogo, tamanha a sensibilidade da sua filosofia pouco sistêmica e dirigida ao significado escondido, ora na palavra ora no silêncio, embora sempre num mundo de linguagem.

Para o filósofo do diálogo, a compreensão é verdadeiro jogo. Nela é possível desvelar uma rica pluralidade de elementos, contrária por natureza a um envolvimento de relações unilaterais. Com a noção de círculo hermenêutico, retoma a premissa de que tudo o que precisa ser compreendido inaugura necessariamente um horizonte, ao qual, em dado momento, pode fundir-se um outro, nunca desconsiderável: o horizonte de quem realiza o ato da compreensão. Este jogo, enquanto obriga a revisões incessantes dos pressupostos, aprofunda o diálogo com aquilo que se interpreta. Este encontro põe-se não como entre sujeito e objeto, mas como autêntica experiência. E cada vez mais se aprende quanto é salutar colocar a compreensão em jogo. Destaque-se, por exemplo, nesta dinâmica marcante, a lucidez da avaliação sobre os preconceitos, determinantes de uma pré-compreensão que não pode ser simplesmente ignorada sem prejuízos.

"O ser que pode ser compreendido é linguagem", assegura a posição radical de Gadamer. De fato, os limites da compreensão derivam dos próprios limites naturais e culturais da linguagem; inclusive daquela interior, através da qual o homem "tem" o seu universo de sentido. Existencialmente, tais limites descrevem ainda algo da finitude humana, cuja defesa, longe de consistir numa opção livre pelo relativismo, é muito mais a adesão a uma evidência esclarecedora.

Cabe igualmente à finitude o mérito de despertar o homem para o infinito de sentido a ser descoberto no diálogo. Por isso diz-se que a filosofia dialógica, própria da hermenêutica, ocupa-se do "des-enfeitiçamento" da linguagem. Além disso, o diálogo caracteriza propriamente "o que somos", revela que a dinâmica existencial é um perene reajuste em vista do acordo, uma experiência do "tu" nunca objetal.

No campo particularmente fecundo das hermenêuticas práticas, uma aplicação pertinente é a reflexão sobre a renovação da práxis educativa. O implícito pedagógico da obra de Hans-Georg Gadamer é discutido nos termos de um apelo por uma educação multidimensional, em ambiente de conversação e eticamente conduzida, com o intento de uma formação humanista. Volta-se, então, à discussão acirrada sobre os prejuízos do método, pelo menos como o concebem a subjetividade moderna e a ditadura da técnica, ao tempo que

reaparece a necessidade de reconhecer formas de racionalidade adequadas à consciência construtiva e temporal do indivíduo.

A educação em tom gadameriano é a casa do diálogo, o lugar onde palavra e reflexão se entrecruzam para conduzir à formação da pessoa humana. Dizer a palavra garante a conversação com o mundo; instaura, por si mesmo, a possibilidade de educar. A palavra circulante no diálogo é também a palavra da pergunta, que desde os gregos conduz à investigação incessante, e continua apontando como que a função filosófica da palavra: denuncia a finitude propulsora do infinito de sentido.

A alteridade na base do diálogo, tão cara ao filósofo germânico, conduz, por sua vez, a uma interessante implicação ética. A partir da *phronesis* aristotélica, Gadamer equipara o saber moral a uma espécie de auto-esclarecimento da consciência moral. Esta é capaz de envolver tanto professores quanto alunos num processo de aprendizagem no qual todos estão diretamente implicados quanto às exigências impostas por cada situação. Não se trata de uma acomodação, mas do *ethos* afirmado pela *phronesis*, isto é, por uma racionalidade responsável, originária das convicções e decisões coletivas, resguardados, por exemplo, os princípios da autoridade e dos valores comunitários. Isto influi diretamente sobre o que pode-se chamar formação humana, no sentido amplo de *Bildung*.

A hermenêutica filosófica de Hans-Georg Gadamer define na compreensão o modo de ser do homem. Prescreve uma força consciente e capaz de vincular agir e saber conforme a memória do *Dasein* e a imersão decisiva na onipresença linguística. Por reconhecer na totalidade da experiência uma formação significativa, cabe à filosofia da interpretação impregnar a vida de sentido, acolhendo, portanto, a sua particular missão pedagógica. Em síntese, o pensamento de Gadamer é uma filosofia viva que configura num diálogo sem fim o homem, o mundo e seu destino.É próprio dela, porém, resistir à última resposta;quer para o filósofo quer para o seu programa, soaria um imperdoável contrassenso.

REFERÊNCIAS

ALMEIDA, Custódio Luís Silva de. **Hermenêutica e dialética**: dos estudos platônicos ao encontro com Hegel. Porto Alegre: EDIPUCRS, 2002.

CORETH, Emerich. **Questões fundamentais de hermenêutica**. Tradução de Carlos Lopes de Matos. São Paulo: EPU, 1973.

D'AGOSTINI, Franca. **Analíticos e continentais**. Tradução de BennoDischinger. São Leopoldo: Editora UNISINOS, 2003. (Coleção Ideias).

DAL MAGO, Leonir. **Gadamer, Hermenêutica e Educação**. 2009. 133f. Dissertação (Mestrado) – Universidade de Passo Fundo, Passo Fundo, 2009. Disponívelem: <http://www.dominiopublico.gov.br/pesquisa/DetalheObraForm.do?select_action=&co_obra =183297>. Acesso em: 15 fev. 2014.

DELACAMPAGNE, Christian. **História da filosofia no século XX**. Tradução de Lucy Magalhães. Rio de Janeiro: Jorge Zahar Ed., 1997.

FERREIRA, Adriana G. Concepção hermenêutica de educação. In: _____. **Hermenêutica e Educação: aproximações**. 2011. 109f. Dissertação (Mestrado) – Universidade Católica do Rio de Janeiro, 2011. Disponível em: <www2.dbd.puc-rio.br/pergamum/tesesabertas/ 0913482_2011_cap_3.pdf>. Acesso em: 14 fev. 2014.

GADAMER, H.-G. A universalidade do problema hermenêutico (1970). In: GRONDIN, Jean. **O pensamento de Gadamer**. Tradução de Enio Paulo Giachini. São Paulo: Paulus, 2012a.p. 119-139. (Coleção Philosophica).

_____. Autoapresentação de Hans-Georg Gadamer (1975). In: GRONDIN, Jean. **O pensamento de Gadamer**. Tradução de Enio Paulo Giachini. São Paulo: Paulus, 2012b. p. 23-72. (Coleção Philosophica).

_____. Da palavra ao conceito – A tarefa da hermenêutica enquanto filosofia (1995). In: GRONDIN, Jean. **O pensamento de Gadamer**. Tradução de Enio Paulo Giachini. São Paulo: Paulus, 2012c. p. 191-208. (Coleção Philosophica).

_____. Estética e Hermenêutica (1964). In: GRONDIN, Jean. **O pensamento de Gadamer**. Tradução de Enio Paulo Giachini. São Paulo: Paulus, 2012d. p. 211-223. (Coleção Philosophica).

_____. Hermenêutica clássica e hermenêutica filosófica (1968). In: GRONDIN, Jean. **O pensamento de Gadamer**. Tradução de Enio Paulo Giachini. São Paulo: Paulus, 2012e. p. 75-117. (Coleção Philosophica).

_____. **Verdade e Método**: traços fundamentais de uma hermenêutica filosófica. Tradução de Flávio Paulo Meurer. Petrópolis, RJ: Vozes, 1997. (Coleção Pensamento humano).

_____. **Verdade e Método II**: complementos e índices. Tradução de Ênio Paulo Giachini. Petrópolis, RJ: Vozes, 2002. (Coleção Pensamento humano).

_____; FRUCHON, Pierre (org.). **O problema da consciência histórica**. 2. ed. Rio de Janeiro: Editora FGV, 2003.

GRONDIN, Jean. **Introdução à hermenêutica filosófica**. Tradução de BennoDischinger. São Leopoldo: Editora UNISINOS, 1999. (Coleção Focus).

_____. **O pensamento de Gadamer**. Tradução de Enio Paulo Giachini. São Paulo: Paulus, 2012.(Coleção Philosophica).

HERMANN, Nadja. **Hermenêutica e educação**. Rio de Janeiro: DP&A, 2002. (O que você precisa saber sobre).

LAWN, Chris. **Compreender Gadamer**. Tradução de Hélio Magri Filho. Petrópolis, RJ: Vozes, 2007. (Série Compreender).

OLIVEIRA, Manfredo Araújo de. **Reviravolta linguístico-pragmática na filosofia contemporânea**. São Paulo: Loyola, 1996. (Coleção Filosofia).

ROHDEN, Luiz. **Hermenêutica filosófica**. São Leopoldo: Editora UNISINOS, 2002. (Série Ideias).