

**CONCEPÇÃO HERMENÊUTICA DA EDUCAÇÃO: Uma leitura a partir do
pensamento de Hans-Georg Gadamer**

SHEYLA YVETTE CAVALCANTI RIBEIRO COUTINHO

**CONCEPÇÃO HERMENÊUTICA DA EDUCAÇÃO: Uma leitura a partir do
pensamento de Hans-Georg Gadamer**

Dissertação apresentada ao Programa de
Pós-graduação em Educação da
Universidade Federal de Pernambuco, como
requisito parcial para obtenção do grau de
Mestre em Educação.

Orientador: Prof. Dr. Ferdinand Röhr

RECIFE

2005

Coutinho, Sheyla Yvette Cavalcanti Ribeiro

**Concepção hermenêutica da educação : uma
leitura a partir do pensamento de Hans-Georg
Gadamer / Sheyla Yvette Cavalcanti Ribeiro Coutinho.
– Recife : O Autor, 2005**

387 folhas : il., fig., quadros.

**Dissertação (mestrado) – Universidade Federal de
Pernambuco. CE. Educação, 2005.**

Inclui bibliografia.

**1. Educação – Hermenêutica filosófica –
Conceitos e definições. 2. Fundamentação
educacional – Formação, jogo e pergunta – História
efetual . 3. Educação e filosofia – Prática
pedagógica - Interfaces. I. Título.**

**37.017
370.114**

**CDU (2.ed.)
CDD (22.ed.)**

**UFPE
BC2005-401**

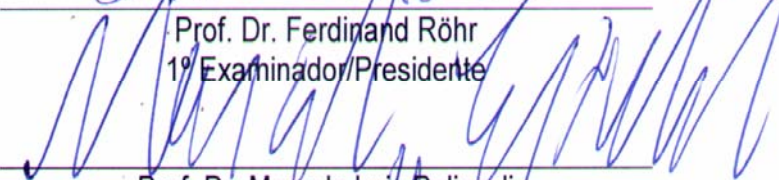
UNIVERSIDADE FEDERAL DE PERNAMBUCO
CENTRO DE EDUCAÇÃO
PROGRAMA DE PÓS-GRADUAÇÃO EM EDUCAÇÃO
CURSO DE MESTRADO

**CONCEPÇÃO HERMENÊUTICA DA EDUCAÇÃO: uma leitura a
partir do pensamento de Hans-Georg Gadamer**

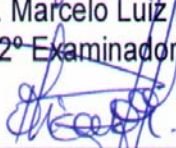
COMISSÃO EXAMINADORA



Prof. Dr. Ferdinand Röhr
1º Examinador/Presidente



Prof. Dr. Marcelo Luiz Pelizzoli
2º Examinador



Prof. Dr. José Policarpo Júnior
3º Examinador

RECIFE, 31 de maio de 2005.

DEDICATÓRIA

Ao Amor entre os seres

AGRADECIMENTOS

- Agradeço, primeiramente, a pessoa iluminada do Prof. Ferdinand Röhr, companheiro ao longo de textos falados, escritos e vividos. A gentileza, o carinho, o respeito e o compromisso com seus educandos evidenciam que seu caminho é ajudar aos outros em tudo que estiver a seu alcance.
- A minha mãe, educadora e poetisa, de quem recebi a vida e aprendi a sensibilidade dos poemas, o gosto pela beleza das palavras e a necessidade de fazê-los presentes no nosso dia-a-dia.
- A meu avô Antônio, exemplo de homem, honestidade e firmeza.
- A meu pai, Renato; avó, Yvette; irmão, Toinho; cunhada, Paulinha; irmã, Natinha e sobrinha, Larinha. Todos vocês moram no meu coração e fazem parte de tudo isso.
- A minha “vozinha”, Maria Rodrigues da Silva (*In memoriam*). Sua presença na minha vida, amiga de sempre, faz-me lembrar que viver é preciso.
- A amiga Tereza Brandão pela leitura dedicada e atenção carinhosa durante a feitura e correção dos textos. E por sempre não me fazer esquecer que nas coisas mais simples estão as grandes realizações de nossas vidas.
- A amiga Enivalda Vieira dos Santos pelas leituras e comentários preciosos; pela grata alegria de ser sua amiga de sempre.

- Ao amigo Naévio Rezende, Evinho, pela rica ajuda na elaboração da apresentação da dissertação; pelo seu carinho, atenção e amor em tudo que faz.

- A amiga Silvânia Maria da Natividade e a toda sua família, Dona Penha, Seu Manoel, Fabinho, Neneide, Bira, pela companhia, apoio e carinho que me dedicam.

- A “Dona Deda” que sempre me lembra quanto importante é ser feliz e amar as pessoas.

- Ao Prof. Dr. Policarpo Júnior, “ele é do bem”, pela sua forma de ser; generosa e espontânea todas às vezes nas quais se aproxima das pessoas.

- A Prof. Dr^a. Ana Maria Galvão pela sua “sempre” disposição em ajudar o aluno, nos textos e na vida.

- Ao Prof. Dr. Marcelo Pelizzoli que me “apresentou” a Hans-Georg Gadamer. Sua atenção e gentileza durante a qualificação foram indispensáveis ao processo.

- Ao Prof. Dr. Junot Cornélio Matos pelo incentivo dado a minha pessoa durante o curso de especialização; sua atenção amiga fez a diferença.

- A todos os professores do Programa de Pós-Graduação em Educação da UFPE, em especial, Prof. Dr^a. Maria Eliete Santiago, Prof. Dr. Alfredo Gomes, Prof. Dr. Geraldo Barroso e Prof. Dr. Ramon de Oliveira.

- Aos professores do Departamento de Educação da Universidade Católica de Pernambuco. Em especial aos professores do curso de Especialização em Metodologia do Ensino Superior. Naquele momento, uma “nova” história começou a ser escrita.

- Aos colegas de curso, em especial: Cris, Fernanda, Mel, André, Vitória, Edlene, Betânia, Fabiana, Andréa, Adlene, Marta, Gil, Roberto.
- A amiga Jacilene Cansanção por sua importante ajuda nos textos da vida;
- A Olga Lustosa Costa Rego meus agradecimentos e respeitos por tudo que me ensinou.
- Aos funcionários do Programa de Pós-Graduação em Educação. Em especial: Alda, João, Marquinhos, Shirley e Morgana.
- Aos amigos do Tribunal Regional Eleitoral de Pernambuco pela generosidade e carinho com que me recebem todos os dias. Em especial: Alzira, Leila, Humberto, Joyce, Tereza.
- Aos amigos do Grupo de Assistência Mediúnica (GAM) pela constante ajuda e prestimosa cooperação.
- A todos que diretamente e indiretamente contribuíram no processo de realização deste trabalho.

EPÍGRAFE

Se quer seguir-me, narro-lhe; não uma aventura, mas experiência, a que me induziram, alternadamente, séries de raciocínios e intuições. Tomou-me tempo, desânimos, esforços. Dela me prezo, sem vangloriar-me. Surpreendo-me, porém, um tanto à-parte de todos, penetrando conhecimento que os outros ainda ignoram. O senhor, por exemplo, que sabe e estuda, suponho nem tenha idéia do que seja na verdade — um espelho? Demais, decerto, das noções de física, com que se familiarizou, as leis da óptica. Reporto-me ao transcendente. Tudo, aliás, é a ponta de um mistério. Inclusive os fatos. Ou a ausência deles. Duvida? Quando nada acontece, há um milagre que não estamos vendo. [...] vivemos, de modo incorrigível, distraídos das coisas mais importantes. [...] os próprios olhos, de cada um de nós, padecem viciação de origem, defeitos com que cresceram e a que se afizeram mais e mais. [...] Ah, meu amigo, a espécie humana peleja para impor ao latejante mundo um pouco de rotina e lógica, mas algo ou alguém de tudo faz frincha para rir-se da gente.... E então? [...]

GUIMARÃES ROSA.

RESUMO

Esta dissertação objetiva apresentar as possibilidades educativas encontradas na Filosofia Hermenêutica de Hans-Georg Gadamer as quais estão reunidas em dois focos principais de análise: a dimensão ético-ontológica e a dimensão pedagógico-epistemológica. A potencialidade compreensiva que a hermenêutica advoga torna-se fecunda ao contexto educacional, seja no sentido de recorrer a uma ética universal e a uma progressiva interconvivência planetária ou mesmo quando se detém à dimensão pedagógico-epistemológica. Nesses dois fios de trabalho a hermenêutica gadameriana sugere ricas contribuições para uma pedagogia “propriamente” humanizada (referente à condição humana de *Dasein* a partir da perspectiva heideggeriana), questionando o reducionismo cientificista da racionalidade técnico-instrumental. No desenvolvimento da pesquisa, conferimos as relações, aproximações e possibilidades existentes entre determinados conceitos da Filosofia Hermenêutica — *formação; jogo; pré-conceitos e círculo hermenêutico; história efetual; diálogo; primazia da pergunta; fusão de horizontes* — e a Pedagogia/Teoria educativa. Apresentamos, também, uma concepção de professor-educador; planejamento, currículo e pesquisa sob a ótica das reflexões colhidas na filosofia hermenêutica. Para mais, consideramos o que seria a meta educativa para a filosofia de Hans-Georg Gadamer.

RÉSUMÉ

Cette dissertation objective présenter les possibilités éducatives trouvées dans la Philosophie Herméneutique de Hans-Georg Gadamer lesquelles sont réunies em deux foyers principaux de l'analyse: la dimension éthique-ontologique et la dimension pédagogique-épistémologique. La potencialité compréhensive que l' herméneutique défend se rendre fécond au contexte éduacional, soit dans le sens de recourir à une éthique universelle et à une progressive interconvivance planetère ou même quand on se détient à la logique. Dans ces deux fils de travail la herméneutique gadamérienne sugger riches contributions pour une pédagogie proprement humanisée (référente à la condition humaine de *Dasein* à partir de la perspective heideggeienne), quésionnant le réductionnisme scientificiste de la rationalité-instrumental. Dans le développement de la recherche, nous conférons les relations, les rapprochements et possibilités existants entre concepts déterminés de la Philosophie Herméneutique — formations, jeu, préconcepts et cercle hermeneutique — et la Pédagogie/ Théorie éducative. Présentons, aussi une conception de professeur-éducateur, plan, plan de cours et recherche sous la othique des réflexions cueillies dans la Philosophie Herméneutique. Pour davantage, considérons ce que serait le but éducatif pour la philosophie de Hans-Georg Gadamer.

SUMÁRIO

1 INTRODUÇÃO	11
2 CAPÍTULO I: PROVOCAÇÕES INICIAIS E REFERÊNCIAL FILOSÓFICO	34
2.1 OS PARADIGMAS CLÁSSICOS E A POSSIBILIDADE DE UM NOVO PARADIGMA EMERGENTE	35
2.2 A DIFERENÇA ENTRE O EXPLICAR DAS CIÊNCIAS E O COMPREENDER NA FILOSOFIA DE HANS-GEORG GADAMER	43
2.3 QUEM FOI MARTIN HEIDEGGER PARA A FILOSOFIA DE HANS-GEORG GADAMER?	73
2.4 O QUE NOS FALA A FILOSOFIA DA COMPREENSÃO DE HANS-GEORG GADAMER?	104
2.5 LINGUAGEM: O SER QUE PODE SER COMPREENDIDO	118
2.6 FILOSOFIA HERMENÊUTICA: A PALAVRA DA PERGUNTA, DA POESIA E DA PROMESSA	135
3 CAPÍTULO II: DA HERMENÊUTICA À EDUCAÇÃO	144
3.1 REFLEXÕES INTRODUTÓRIAS	145
3.2 O CONCEITO DE FORMAÇÃO PARA A HERMENÊUTICA	148
3.3 O CONCEITO DE JOGO	164
3.4 O CÍRCULO HERMENÊUTICO E O PROBLEMA DOS PRÉ-CONCEITOS	177
3.4.1 O Círculo Hermenêutico	177
3.4.2 O Problema Dos Pré-Conceitos	197
3.5 O PRINCÍPIO DA HISTÓRIA EFEITUAL	205
3.5.1 Os Três Tipos De Relação Eu-Tu Na <i>Wirkungsgeschichtliche</i>	211
3.5.2 A Estrutura Histórico-Efeitual Da Experiência Hermenêutica	217
3.6 A QUESTÃO DO DIALÓGICO: O DIÁLOGO QUE NÓS SOMOS	229
3.7 A PRIMAZIA HERMENÊUTICA DA PERGUNTA	241
3.8 A FUSÃO DE HORIZONTES	256
4 CAPÍTULO III: DA EDUCAÇÃO À HERMENÊUTICA	266
4.1 PROFESSOR-EDUCADOR HERMENÊUTICO	267
4.2 PLANEJAMENTO	279
4.3 CURRÍCULO E PESQUISA	286
4.4 A META EDUCATIVA	292
5 CAPÍTULO IV: REDESCOBRINDO A HERMENÊUTICA FILOSÓFICA	307
5.1 COMPREENSÃO É FÉ	308
5.2 A QUADRATURA DO CÍRCULO HERMENÊUTICO	318
5.3 PARTICIPAÇÃO NO OUTRO: A ALMA DA HERMENÊUTICA	341
6 CONSIDERAÇÕES FINAIS: DE VOLTA AO COMEÇO COM UM OLHAR RENOVADO	350
7 REFERÊNCIAS BIBLIOGRÁFICAS	380

INTRODUÇÃO

Vimos, ao longo do último século, a transição de um capitalismo de produção para um capitalismo de consumo, caracterizador das relações sócio-político-econômicas da atualidade. Junto com ele e com sua emancipação e progresso tecnológicos adveio uma sociedade marcada pela valorização da informação e dos meios de comunicação de massa, estruturas que auxiliam o discurso do consumismo exacerbado que orienta o agir de milhões de pessoas no mundo. Podemos compreender que houve, ao longo do século XX e no início do atual, uma transmutação de valores nas relações de trabalho-sociedade e nessa, a educação funciona, em sua grande maioria, como um mecanismo que atende as demandas e exigências dessa situação focalizada.

Aqueles ideais utópicos de uma sociedade eqüitativa tomada nos primórdios do capitalismo, não poderiam traduzir-se em realidade efetiva no âmbito ambivalente e complexo das sociedades reais. Se a essência do liberalismo à época de Adam Smith tinha um fundo teórico que se baseava em uma crescente eqüidade social, (onde todos teriam lugar no terreno da riqueza e da felicidade mútuas), era porque a burguesia da época cunhava-se teoricamente em uma ação que representava o idílio de uma sociedade justa a

todos os homens que nela estavam inseridos. Para os liberais burgueses haveria uma mão universal capaz de “ultra - romanticamente” organizar a oferta e a demanda sem prejuízo de quem quer que fosse. Enquanto teoria, tal concepção encontrava-se eivada de fecundidade. Porém, toda teoria isolada de sua circunspeção real que é construída no movimento dialético da consciência histórica, na qual os sujeitos nela agem, supostamente autônomos e, por isso, arvorados em “pontos de vista” diferentes, é uma teoria morta e impossibilitada de plenificação.

É no jogo incessante das inter-relações humanas que a história descortina o seu fluxo; assume sua consciência essencialmente dialética e se mostra fecundada na contradição dos sujeitos que nela interagem. Se na época dos primórdios do capitalismo assumiu-se o jargão Liberdade = Igualdade = Fraternidade = Felicidade foi porque a sociedade e o Estado acreditavam nas funções de arbítrio e polícia do estado democrático, regulamentando leis e garantindo o jogo da livre iniciativa. Mas o que se viu “na prática” não foi exatamente o que as leis teóricas deveriam (e tentaram) garantir, a manutenção da equidade e da justiça sociais. Aquela concepção de felicidade social, de cidadania plena, desde o início da sociedade capitalista até hoje, foi se esvaindo com seu jargão de liberdade no seio da nossa cada vez mais hiper-complexa situação sócio-histórica.

Hoje os modos de produção já não os mesmos da época do capitalismo industrial, a sociedade do capitalismo de consumo descamba em parâmetros de exclusão e desemprego assustadores. O sistema formal de educação e nele, especificamente, os grandes centros de saber, as universidades, tornam-se cada vez mais “centros de reprodução do saber”; neles, talvez, não haja

mais espaço para o gênio e para a criação; neles não se possa mais ser “gente” — “humano demasiadamente” — neles há de se ser mais um que repete “com competência”.

A educação atual, em consonância ao sistema que visa ao atendimento dos imperativos sócio-político-econômicos tem seguido as diretrizes de uma racionalidade técnico-científica. Ela arregimenta-se em promover o aumento das especializações e capacitações que atendem as demandas do consumo socialmente imposto. Os investimentos em ciência e tecnologia consomem a grande parcela das verbas destinadas à educação. As chamadas “ciências do espírito” tem sido relegadas a segundo plano, esquecidas na turbulência dos shoppings centers e na lógica fria dos meios de comunicação de massa que reescrevem a argumentação existencial shakesperiana “Ser ou Não-Ser”, por “Ter ou Não -Ter” [...] eis a questão.

A sociedade de consumo deixa aos nossos jovens algumas escolhas de consumo, mascaradas por duas portas de entrada principais: a porta dos shoppings e a porta das drogas. A cultura da individualização, do hedonismo, da completa ausência de regulação passa a ser o jargão da sociedade do “*no-limits*”. Os jovens são incentivados a esquecer de lidar com suas insatisfações e angústias, próprias da condição humana, com os remédios do consumo ou da droga. Para que pensar quem eu sou, de onde vim, o que faço aqui, para onde vou, como posso me tornar melhor para mim e para o outro se posso “simplesmente” “esquecer” que sou alguém que tem uma razão de ser e de existir. Viver é maravilhoso, mas, sobretudo implica responsabilidade, compromisso e disciplina com a comunidade na qual nos vemos inseridos enquanto ser humano.

Houve um poeta da juventude brasileira que vivendo sua contradição existencial mesma foi capaz de escrever uma importante mensagem aos jovens de sua época. A partir de uma leitura da Epístola aos Coríntios de São Paulo, esse jovem de nome Renato Russo (1995), gritou a sua geração “disciplina é liberdade, compaixão é fortaleza, ter bondade é ter coragem”. Nessa oração, comportou na sua atitude profética de poeta uma hermenêutica acurada. Sabia que agir livremente implica uma subsunção a algo que desde sempre nos ultrapassa e orienta, “formando-nos”. Gadamer (1999, p. 58) completa acerca dessa concepção hermenêutica de formação¹: “[...] Nela existe um sentido universal para a medida e para a distância com relação a si mesmo, e por isso, uma elevação por sobre si mesmo, para universalidade”. Pensamos que aos jovens de hoje falta uma apreciação estética² de longo alcance, capaz de desentrançar suas insatisfações e angústias pessoais, capaz de ampliar a sua capacidade auditiva para outras direções que não o que as macro-estruturas e sua estrutura midiática precisam vender.

Mas como lhes permitir isso? Sabemos que as forças do consumo e da mídia são estrondosas, sabemos que as macro-estruturas são “determinantes” demais para simplesmente dizê-las fácil de serem domadas. Mas, sabemos

¹ Falaremos com mais profundidade sobre o significado da formação na hermenêutica de Hans-Georg Gadamer no segundo capítulo deste texto.

² Estético aqui não se refere simplesmente a esteticismo ou apreciação de obras de arte, em uma fundamentação tão só antropológica. Estético aqui, para mais, aproxima-se da dimensão ontológica. Existem “formas de linguagem” que se aproximam da “autêntica experiência hermenêutica”. Algumas expressões da arte humana “confirmam” tal fato. Elas nos chegam com uma beleza e plenitude tão intensas que praticamente torna-se impossível, para nós, não vivenciarmos sua inteireza e verdade. A hermenêutica filosófica de Hans-Georg Gadamer trata desse aspecto ao apontar a experiência da obra de arte como a fonte da mais elevada compreensão, que se apresenta expressivamente no agir concreto do homem: “Assim, o belo se distingue do bem, que é o completamente inapreensível, porque se apreende mais facilmente. Ele tem por essência característica de aparecer. Na busca do bem o que se mostra é o belo. Este representa de imediato uma caracterização daquele para a alma humana [...] Com isso ele [a experiência do belo na obra de arte] assume a função ontológica mais

também que a vida em toda sua inteireza e completude possui um movimento irrefreável e que a humanidade caminha para o progresso. Essa é a grande valia de nossa compreensão, hermenêutica original, a vocação ontológica “irrevogável” para o *Ser-mais*³. E, para vermos ou aceitarmos isso não precisamos ir muito longe, ou dizer que “o futuro dirá” se haverá um “fim da história” ou se a esperança, nossa vocação suprema de seres operantemente inconclusos, reserva-nos um grande presente. Já temos visto isso em escala mundial, ONGs voltadas para a preservação do meio ambiente; sociedades de ajuda ao sem-teto, sem-terra, sem-nada, carentes da dignidade de homens; pessoas que se reúnem em trabalhos voluntários; religiosos ou não, mas “certos” da magnificência da vida e experienciando o sagrado na forma mesma da caridade pura, etc. Pensamos essas formas de organização coletivas que se voltam para o *ser-uns-com-os-outros*, participantes de uma esfera planetária, interligados e co-responsáveis pelo bem estar de todos, como expressões da mais sublime forma de compreensão: fé, que é tão humana quanto divina e universal. Nessa questão, Gadamer (1983, p.61) completa com propriedade:

[...] a hermenêutica pode designar uma capacidade natural do homem, isto é, a capacidade de um contato compreensivo com os homens”. Eis a mais sublime e bela de todas a

importante que pode haver a da mediação entre idéia e fenômeno” (GADAMER, 1999, p. 695-696).

³ Usamos a metáfora “Ser-mais” no sentido de Paulo Freire. (2003, p. 99), quando considera o “Ser-mais” sinônimo da humanização como vocação ontológica do ser humano. Daí, a vocação ontológica para o “Ser mais” que advoga a filosofia hermenêutica celebra a observância de que na condição de jogados da essência do Ser (*Dasein*, ou ser-do-homem) [mais adiante, ainda neste capítulo, veremos o significado da palavra *Dasein* em Heidegger e Gadamer com mais propriedade], nosso destino é crescer sempre, enquanto homens, rumo à autêntica humanização.

hermenêuticas: compreender as debilidades da humanidade, interpretando-as “humanamente”.

Foi assim que pensamos, inicialmente as possibilidades educativas da filosofia de Hans-Georg Gadamer, na qual se relembra e se oportuniza ao homem um agir diferente das posturas exclusivamente individualistas, egocêntricas, tecnicistas e reducionistas de uma racionalidade que atende, quase que exclusivamente, os ditames do neoliberalismo. O mundo neoliberal erigido pela eficiência, produtividade e competência formula para o sistema educacional formal uma série de requisitos de qualidade como se gente pudesse ser máquina. Gente que não canta, não ri, não crê, não ama; não chora, não desencanta, não fala, não cala, mas repete e faz conta. A respeito disso, Gadamer (1999, p.31) diz que:

o fenômeno da compreensão perpassa não somente tudo o que diz respeito ao mundo do ser humano. Tem vitalidade independente também no terreno da ciência e resiste à tentativa de deixar-se ser reinterpretado como um método da ciência.

Rousseau em seu mais famoso ensaio, datado de 1750, e oriundo do espírito do Iluminismo da época, *Discurso sobre a ciência e as artes*, com o qual participara de um concurso promovido pela Academia de *Dijon* acerca do tema *O restabelecimento das ciências e artes terá contribuído para aprimorar os costumes?* opõe a natureza humana⁴ ao processo da história que corrompe

⁴ A natureza humana em Rousseau relaciona-se com as disposições internas. Ao destacar as leis naturais, Rousseau refere-se à tentativa de unidade entre homem e universo a fim de

o homem, trazendo moléstias de toda ordem; o egoísmo, a escravidão; as desigualdades sociais. A contestação rousseuniana mais radical dirige-se contra a idéia de que a sociedade é âmbito do florescimento de toda ciência verdadeira e de renovação política e social como queriam os enciclopedistas. Acerca daquela argumentação, Rousseau, em seu ensaio, responde **não** — não é ciência e arte que levarão a humanidade ao progresso moral — diante de toda uma corrente filosófica que está circunscrita ao bojo racional humano como luz primeira e segura do horizonte das fronteiras humanas. À época das luzes, Rousseau afirma que o homem está caminhando para decadência e não para o progresso, fazendo necessário questionar a razão a partir de uma instância da sensibilidade que lhe deve ser complementar, indiscutivelmente necessária para a formação do homem enquanto homem.

Kant, a partir da resposta de Rousseau (de quem sofre profunda influência e demonstra uma admiração incontida) à Academia de *Dijon*, confessa: “Rousseau corrigiu-me” (KANT *apud* GADAMER, 2001, p. 10). Soube que Rousseau viu de forma admirável que o progresso das Ciências e das Artes não seria capaz de efetivar as grandes metanarrativas do Iluminismo. A partir de então, advoga, na sua *Fundamentação da metafísica dos costumes*, uma instância da razão na sua forma prática, ou seja, uma racionalidade prática *a priori*, desprovida de interesses e desvinculada dos acontecimentos históricos. A Razão prática regida por imperativos categóricos, que estão além das circunstâncias, incondicionalmente isentos dos ditames das instituições

possibilitar atingir o sentimento íntimo da vida humana — a sensibilidade. A reivindicação ostensiva à natureza humana, tão diferente daquela natureza que falavam os enciclopedistas perfila-se como uma proposta de um subjetivismo totalmente diferente do subjetivismo daquela tradição. O subjetivismo advindo da tradição cartesiana prende-se ao intelecto, enquanto que Rousseau fala que o sentimento tem um caráter superior em relação ao intelecto.

sociais e dos costumes é a única capaz de auscultar um conceito positivo de liberdade que se regula através de lei universal e imutável, a lei moral: “[...] lei suprema da liberdade (KANT, 2000, p. 117). Sobre isso, completa KANT (2000, p. 94):

[...] a liberdade, se bem que não seja uma propriedade da vontade segundo leis naturais, não é por isso desprovida de lei, mas tem antes de ser uma causalidade segundo leis imutáveis, ainda que de uma espécie particular; pois de outro modo uma vontade livre seria impossível.

Gadamer concorda com Rousseau que não é tão somente pelo ensino propedêutico das ciências e das artes (embora reconheça, a ciência como fonte importante para o atual padrão civilizacional; e na arte um grande valor de apreciação do belo e da depuração dos sentidos) que a humanidade caminhará para o progresso, a felicidade e o bem comum. Gadamer entende a influência rousseauiana na filosofia prática de Immanuel Kant, aceitando a “correção” feita, por aquele, a esse. Por essa ocasião, para Gadamer, diferentemente de Rousseau, “o belo” não é “reflexo do espírito” (GADAMER, 1999, p. 694), mas suas “determinações são universais e ontológicas” (GADAMER, 1999, p. 693). Assim, Gadamer (1998a, p. 90, grifo do autor) vai aceitar na sua filosofia “a concepção fundamental de Kant: *somos cidadãos de dois mundos*. Estamos, não só do ponto de vista sensível, mas também do ‘supra-sensível’, destinados à liberdade [...]”⁵.

⁵ Ao longo desta pesquisa essas considerações iniciais serão revistas e aprofundadas com mais detalhamento. No momento, resguardamos uma introdução menos pormenorizada, sem, contudo, torná-la superficial.

É preciso uma “formação dos sentidos, que conduz a uma sensibilidade cultivada”, mas essa não é algo que deriva dos talentos científicos ou de brilhantes manifestações artísticas (Gadamer não se refere à arte como esteticismo vinculada a convenções de estilos ou a preferências / interesses de escolas determinadas, estabelecendo uma investida subjetivo-individual). A “formação dos sentidos ou formação do gosto” implica uma experiência da arte como experiência ontológica, que nos abre ao Ser⁶, “pois o que é belo não se considera como meio para nenhuma outra coisa” (GADAMER, 1999, p. 691). Ainda, Gadamer completa: “O belo não aparece somente no que tem uma existência visível sensivelmente, mas o faz de maneira que somente em virtude disso existe na realidade, ou seja, se (sic!) destaca de tudo o mais como uno” (GADAMER, 1999, p. 687). Segundo Gadamer (2001, p.116), “no fim de contas” a formação necessita resgatar os planos de Schiller, na sua obra *Educação estética da humanidade*, descortinando um exercício na liberdade necessário diante do mecanismo desnudo de alma do aparelho estatal. Porquanto, cito, neste momento, Schiller na sua supracitada obra:

⁶ A humanidade e em especial os filósofos tem se preocupado com a questão: o que é a origem do Todo, o que é o Todo, qual o sentido do Todo? Nessas questões, os filósofos têm se deparado com a dificuldade de denominar esse Todo, que quando recebe um nome já não é mais o Todo indiscriminado. Mesmo assim, tentam-se as mais variadas expressões: Ser, Totalidade, Não-dualidade, Grande Vida, *Physis*, Além-da-fala, Além-do-pensamento, Não-dito, Natureza, Amor Universal, Deus, Absoluto, Infinito, Liberdade, Vida, Bem, etc., representam significados equivalentes. Nessa pesquisa utilizaremos o termo Ser em consonância com Gadamer e um dos seus mestres Heidegger. Para mais, na nossa escrita, usamos as expressões *Ser* (com s maiúsculo) para expressar o fundamento de possibilidade do ser [(com s minúsculo) refere-se ao modo de ser do ente enquanto ente] e do ente (ente significa tudo o que é de forma concreta, atual ou fática, independentemente de se tornar objeto de reflexão; em síntese, aquilo que acreditamos existir de maneira concreta)/ ou/ energia que faz com que o ente seja o que o ente é. Nesse sentido, completa Oliveira (2001, p. 208, grifo do autor): “A intenção básica de Heidegger manifesta-se aqui: para além de toda pesquisa do ente, tematizar a questão do sentido do ser [leia-se, Ser], como sentido fundante de todos os sentidos regionais. É a partir dessa perspectiva que Heidegger vai dizer que o objeto, o conteúdo, a coisa, o tema central da ontologia é a *diferença ontológica*, pois sua preocupação de base é a tematização do sentido do ser” [leia-se, Ser]. Nas citações, mantemos o termo Ser de acordo com os originais do autor, podendo esse ser expresso em maiúsculo ou minúsculo

Não é, portanto, mera licença poética, mas também um acerto filosófico, chamarmos a beleza nossa segunda criadora. Pois embora apenas torne possível a humanidade, deixando à nossa vontade livre o quanto queremos realizá-la, a beleza tem em comum com nossa criadora original, a natureza, o fato de que não nos concede nada mais senão a capacidade para a humanidade, deixando o uso da mesma depender da determinação de nossa própria vontade (1991, p. 111).

“Formação” não pode representar sinônimo de repetição, castração do novo, muitas vezes própria da formação teórico-cognitiva, imposta pelas estruturas vigentes. Mas, fundamentalmente, deve possibilitar a criação, a renovação na espiral universal que perfazemos. Diz Gadamer (1999, p. 53): “consiste em aprender que também o diferente tem sua validade e encontrar pontos de vista universais, a fim de aprender ‘o que há de objetivo na sua liberdade’ e isento de interesses egoísticos”. Isso, sublimemente, Gadamer percebeu, soube aceitar o risco, o “erro”, o diferente e a incerteza, não como o são tradicionalmente tomados, mas como uma abertura para “novas”, “ampliadas” formas de compreensão; característica da inesgotável fonte da riqueza humana, a inconclusão da beleza universal, rediviva nos diferentes tempos e espaços infinitos: “Tanto o evento do belo como o acontecer hermenêutico pressupõem fundamentalmente a finitude da existência humana” (GADAMER, 1999, p. 702).

Nossa fala nesta pesquisa volta-se para a espiral hermenêutica que nós somos, condição suprema de nossa original e fundamental humanidade: participantes do mistério inexplicável, mas sempre produtivo da natureza,

conforme o texto referenciado; nelas o sentido deve ser buscado de acordo com o contexto dos

potências continuamente ampliadas no universo infinito do Ser. Foram essas inquietações iniciais que nos levaram à construção desta pesquisa, dialogando com Hans-Georg Gadamer e, sobretudo aprendendo a calar para saber ouvir com maior lucidez, num estado mais acurado de compreensão: “Ao progredir no saber, aprendi a calar” (2002, p.550).

Ao longo da feitura desta pesquisa colhemos de nosso interlocutor algumas observações contundentes que pareciam fortes demais para darmos conta de nosso objetivo de colher suas contribuições para a teoria da educação. Poderíamos citar algumas delas, agora, a título de participar o leitor de nossas inquietações e medos no início da leitura de suas obras:

- “A consciência histórico-efetual é mais ser do que consciência” (GADAMER, 2002, p. 19)

- “A lente da subjetividade é um espelho deformante. A auto-reflexão do indivíduo não é mais que uma centelha na corrente cerrada da vida histórica. Por isso os preconceitos de um indivíduo são, muito mais que seus juízos, a realidade histórica de seu ser” (GADAMER, 1999, p. 416)

- “Ser histórico quer dizer não se esgotar nunca no saber-se” (GADAMER, 1999, p. 451).

- “Elevação à universalidade não é, p. ex., ver-se restringido pela formação teórica e não significa, de forma alguma, apenas um comportamento teórico a um prático, mas cobre o todo da determinação da racionalidade humana. É da essência universal da formação humana tornar-se um ser espiritual, no sentido universal. Quem se entrega à particularidade é inculto [...]” (GADAMER, 1999, p. 51).

- “Tentarei justificar porque creio que somente se pode aprender através da conversação. Esta é, certamente, uma afirmação de grande alcance, em favor da qual, sem dúvida, eu teria que dispensar em certo sentido todos os meus esforços filosóficos nos últimos decênios. [...] Afirmo que a educação é educar-se e a formação é formar-se. Com isso deixo conscientemente à margem todos os que podem ser, os problemas entre a juventude e seus preceptores, mestres ou padres” (GADAMER, 2002b, p 11).

- “O que chamamos espírito, inteligência ou razão é uma verdadeira capacidade universal da percepção, e não se limita de modo algum à arte de contar, aos processos de mensuração e às realidades do cálculo, indispensáveis à racionalidade técnica. Se a razão fosse apenas isso, nada poderia nos salvar de um monte de mandarim, que nos seria preparada pela onipotente burocracia e pelo crescente progresso técnico e civilizacional” (2001, p. 113-14).

Outras tantas citações dessa ordem, provocativas, “maravilhosas” vão ser apresentadas ao leitor durante os capítulos desta pesquisa. Nossa conversação com Gadamer mantém-se sempre rigorosa ao seu pensamento, a sua forma de ser “gente que é gente”, fiel a si mesmo e aos seus mestres e interlocutores: Husserl⁷, **Heidegger**, **Hegel**⁸, Platão, Sócrates⁹, Nietzsche¹⁰,

⁷ De Husserl Gadamer considera a indissociabilidade da relação sujeito-objeto na constituição fenomenológica da realidade. Se bem que veremos adiante, Gadamer, à luz de Heidegger, radicaliza a intencionalidade husserliana, radicanando o objeto intencional no Ser e não na consciência.

⁸ Colocamos propositalmente os filósofos Heidegger, Hegel como aqueles com o quais Gadamer manteve uma conversação mais ostensiva e constante. Veremos mais adiante no capítulo II, quando tratarmos da natureza da experiência hermenêutica. Em Heidegger (Pré-compreensão/ Universalidade da linguagem); em Hegel (Estrutura dialética da experiência hermenêutica).

⁹ Gadamer tinha uma fascinação por Sócrates e a sua maiêutica (parto da palavra). O diálogo (veremos no segundo capítulo desta pesquisa) na hermenêutica não tem o objetivo de derrotar, dominar o outro, mas permitir que o tema possa vir à luz. Daí o porquê da questão platônica do

Karl Jaspers¹¹, Dilthey¹², Aristóteles¹³, Agostinho¹⁴, Kant¹⁵, Martin Buber¹⁶, dentre outros citados com menor peso na feitura de sua filosofia hermenêutica e também os desvelados no seu pensamento de filósofo, mas velados na escrita de sua obra filosófica.

Contudo, sabemos que como filósofo sua principal preocupação era investigar os aspectos da compreensão humana e os pré-conceitos que orientam o infinito desenvolvimento do potencial de aprendizagem humana, a partir de sua herança ontológico-histórica. Gadamer pouco escreveu de uma forma específica sobre a educação. Hans-Georg Gadamer, nascido aos 11 de fevereiro de 1900, dedicou-se, desde cedo, aos estudos filosóficos (entre 1918

diálogo, como possibilidade de atingimento de um estado de equilíbrio da alma com o Cosmos, representar uma tarefa hermenêutica fundamental à atualidade. Em Platão a ordem do Universo, a ordem da sociedade e a ordem da alma se encontram entretidas, formando uma ordem única (GADAMER, 1998a, p. 126).

¹⁰ De Nietzsche Gadamer aprendeu a “desconfiar” da verdade e a questionar as “ilusões da autoconsciência metódica”. Assim completa (1983, p. 67): “[...] só quando nossa cultura em sua totalidade, se viu submetida à dúvida e à crítica radicais, a hermenêutica se converteu em um assunto de significação universal. [...] Basta pensar no radicalismo da dúvida que se encontra especialmente em Friedrich Nietzsche. Sua crescente influência, em todos os âmbitos de nossos fenômenos culturais, logrou uma profundidade que nem sempre foi compreendida em toda a sua importância [...] Nietzsche traçou a exigência de duvidar de um modo mais fundamental e profundo que Descartes que supunha que a autoconsciência era o último fundamento inexorável, de toda certeza. As ilusões da autoconsciência e os ídolos do autoconhecimento foram o novo invento de Nietzsche (sic!). [...] o conceito de ‘interpretação’ alcançou um fundamento mais profundo e mais geral. Interpretação não quer dizer unicamente o esclarecimento do que um texto difícil quer dizer na realidade. A interpretação se transforma na expressão ir mais além dos fenômenos e dados manifestos”. (GADAMER, 1983, p.67).

¹¹ Gadamer considera em sua conferência *Dos mestres e discípulos*: “[...]Se me é permitido definir a hermenêutica de um modo novo, e digo que a hermenêutica significa não acreditar em nenhuma tradução, terei de confessar a Karl Jaspers uma grande parte das fontes de sua sabedoria. Aqui o verdadeiro problema reside em que a hermenêutica deve, por assim dizer, interpretar a palavra viva e despertar para a vida a palavra imobilizada na escrita”.

¹² Em Dilthey, Gadamer (1999) absorve o questionamento da diferença entre o “explicar” para as ciências naturais e o “compreender em geral” para as ciências do espírito. Para mais, atesta os limites do compreender nas ciências históricas e desenvolve o significado da “compreensão” para a sua filosofia hermenêutica, a partir de seus estudos de Heidegger.

¹³ Principalmente na questão da hermenêutica como uma Filosofia Prática.

¹⁴ De Agostinho Gadamer (2000c, p. 213) vai receber a doutrina da palavra interior, com a leitura de “*De Trinitate*”.

¹⁵ De Kant Gadamer (1998a) conclui que somos “cidadãos de dois mundos” e vivemos na mediação entre o sensível e o supra-sensível. No capítulo III, estenderemos essa questão no tópico *Compreensão é fé*.

¹⁶ Veremos mais tarde no capítulo II sobre a experiência hermenêutica, a tipologia EU-TU em Hans-Georg Gadamer, bem como o que de Martin Buber Gadamer pode “aprender”.

e 1922 realizou estudos em Breslau e Marburgo), doutorando-se, sob a orientação de Paul Nartop, em 1923. Na sua trajetória de estudos acadêmicos, freqüentou a cursos de Edmund Husserl e Martin Heidegger sobre fenomenologia, tendo inclusive, conquistado sua habilitação para o magistério superior (1928) sob a orientação desse último. Dentre outros aspectos de sua biografia foi Decano da Faculdade de Filosofia, em Leipzig e Reitor dessa Universidade; sucessor da cátedra de Karl Jaspers; fundador e presidente da Associação Alemã de Hegel e membro da Academia de Ciências de Heidelberg. Gadamer teve uma intensa carreira filosófica e acompanhou a publicação (até 1996) de dezesseis livros e mais de trezentos e cinquenta artigos, grande sorte desses traduzida para o inglês, italiano, francês, espanhol e outros idiomas.

Falecido no ano de 2002 escreveu cinco ensaios curtos sobre ensino superior (principalmente na Alemanha) que foram reunidos na primeira parte da coleção “Hans-Georg Gadamer *on Education, Poetry and History — Applied Hermeneutics*” (“Hans Georg Gadamer em Educação, Poesia e História – Hermenêutica Aplicada”) (1992, tradução nossa). Mais, Gadamer fez referência à questão educativa na coleção “Herança e Futuro da Europa” (editada em 1989, a nossa edição é de 1998). Encontramos, ainda, temas relacionados com a educação na obra “Elogio da Teoria” (1983, nossa edição é de 2001), na conferência *La educación es educarse* (2000b), como também ao longo de sua principal obra “Verdade e Método: traços fundamentais de uma hermenêutica filosófica” (1960, nossa edição é de 1999) e seus “complementos e índices”, “Verdade e Método II” (1986, a nossa edição é de 2002). Apesar desses escritos ocasionais acerca da educação ou sobre temas sugestivos às

questões pedagógicas institucionais, a educação escolar nunca representou propriamente o objeto do trabalho gadameriano. Sua obra faz poucas referências explícitas às questões educativas escolares (universitárias principalmente, ambiente no qual encontrava-se imerso) apesar disso, sua filosofia apresenta-se como “fundamentalmente e originariamente” pedagógica, concernente à experiência ontológico-historial da humanidade.

Dessa sorte, o trabalho de Gadamer não coloca, em primeira instância, uma visão política ou social aberta como, por exemplo, as obras de Paulo Freire. Gadamer enfatizou, ao longo do seu trabalho, o que grande parte da tradição filosófica negligenciou desde Platão, a Ontologia Fundamental e sua representação sensível no mundo empírico. O pensamento que se dirige a uma Ontologia Fundamental refere-se aquele pensar que questiona a verdade do Ser e nisto estabelece o lugar essencial do homem: a linguagem (HEIDEGGER, 1979a, p. 171). Por isso a filosofia de Gadamer levanta uma questão contundente:

E agora vamos para uma questão fundamental: Qual o alcance do aspecto da compreensão e de sua própria lingüisticidade? Pode ele suportar a consequência filosófica comum, contida na frase: 'o ser que pode ser compreendido, é linguagem?(GADAMER, 1999, p.23).

Por essa ocasião, as consequências do trabalho filosófico de Gadamer são cruciais tanto para a mais metódica epistemologia ou filologia, quanto para a mais acertada metafísica e teleologia. O estabelecimento de prognósticos seguros, almejada pela conduta científico-investigativa, como o desejo profícuo do trabalho metafísico em estabelecer fundamentos seguros para a certeza

cede lugar, na experiência de compreensão humana, historicamente projetada do Ser, *Ser-no-mundo*¹⁷ (*Dasein*), à interpretação e aos pré-conceitos. Conforme nos diz Almeida (2000, p. 104):

[...] o universal hermenêutico está marcado pela insuficiência imanente à linguagem humana; insuficiência que não leva o diálogo a um fechamento final, mas ao contrário, possibilita sua continuidade sempre. Trata-se de uma insuficiência ontológica.

Gadamer, ainda adverte que as características pré-conceituais estão em constante reorientação, permanecendo em jogo e não cedendo as pressões da completa reflexão em nome da soberania da certeza racional. A compreensão pressupõe uma pré-compreensão, e ela não ocorre sem uma dimensão projetiva que antecipa o sentido:

[...] O círculo hermenêutico é um círculo rico em conteúdo (*inhaltlich erfüllt*) que reúne o intérprete e seu texto numa unidade interior a uma totalidade em movimento (*processual whole*). A compreensão implica sempre uma pré-compreensão que, por sua vez, é prefigurada por uma tradição determinada em que vive o intérprete e que modela os seus preconceitos¹⁸ (GADAMER, 1998b, p.13).

Assim, podemos entender que compreender um texto ou uma situação qualquer implica uma elaboração de um projeto prévio de sentido, que vai

¹⁷ A hermenêutica gadameriana, à luz de Heidegger, não considera tão somente o ser de entidades que estão no mundo, nem o ser como tal (Ser-em-si), mas se volta para o exame do ser humano, o *Dasein*. “*Dasein*’ é o modo de Heidegger referir-se tanto ao ser humano como ao tipo de ser que os seres humanos têm” (INWOOD, 2004, p. 33).

¹⁸ Para Gadamer os conceitos prévios não constituem algo que possamos aceitar ou recusar, mas eles são a base da capacidade que temos para compreender a história (PALMER, 1999, p. 185-186). Em toda compreensão somos carregados pela corrente da vida histórica. Veremos no capítulo II desta pesquisa *O Círculo hermenêutico e o problema dos pré-conceitos*.

paulatinamente sendo superado até que opiniões, “menos corretas”, sejam substituídas, alcançando-se uma suspensão dos preconceitos. Logo, nunca podemos chegar a uma compreensão fechada ou absoluta em seus critérios de verdade. A nossa atitude compreensiva não representa uma aceitação passiva, uma auto-anulação; ao contrário, uma consciência hermenêutica pressupõe a aceitação dos pré-juízos e preconceitos que modulam o homem no mundo. Adverte Gadamer (1998b, p. 14):

Toda experiência é confronto, já que ela opõe o novo ao antigo, e, em princípio, nunca se sabe se o novo prevalecerá, quer dizer tornar-se-á verdadeiramente uma experiência, ou se o antigo, costumeiro e previsível reconquistará finalmente a sua consistência.

Dessa maneira, Gadamer destrói o otimismo metafísico e epistemológico de rigorosidade e estabilidade plenas que orienta o humano na dominação da natureza. Diante das nossas resistências àquilo que não reflexionamos, em um querer narcísico, podemos cantar com o poeta: “quando eu te encarei frente a frente e não vi o meu rosto chamei de mau gosto o que vi, de mau gosto o mau gosto, é que narciso acha feio o que não é espelho e a mente apavora o que ainda não é mesmo velho” (VELOSO, 1981, p. 79-80). O ancestral desejo de reprimir e exorcizar o desconhecido e o insondável que habita a tela mental humana numa desenfreada busca pela auto-suficiência explicativa, encontra em Gadamer (2002, p.19) um apaziguar: “[...] a reflexão da consciência hermenêutica também reconhece que compreender é compreender-sempre-diferentemente [...]”.

Hoje muitos desses pressupostos da ciência e da filosofia que rompem com o paradigma cartesiano-determinista de clarificação absoluta já vêm sendo introduzidos no fazer pedagógico, mas essa tarefa somente poderá ser melhor desenvolvida se a tomarmos como permanente desafio à nossa práxis. Também, sobre a questão dos paradigmas adverte Gadamer (1999b, p.14): “Sabemos que, mesmo nas ciências empíricas, como Kuhn¹⁹ em particular o demonstrou, os conhecimentos novamente estabelecidos encontram resistências e na verdade permanecem por muito tempo ‘ocultos’ pelo paradigma dominante”. Nesse caminho, o que nós “educadores” entendemos acerca de conceitos tão caros à pedagogia como formação cultural, verdade e método educativos? Como foco de nosso trabalho objetivamos analisar o quanto de profundidade educativa a filosofia de Gadamer traz, não se delimitando ao âmbito da educação escolar-acadêmica. Podemos dizer que sua teoria filosófica é essencialmente educativa e capitula a formação do ser humano, em uma relação universal tão necessária à conservação da vida deste planeta, posto que aposta na convivência harmoniosa entre os seres humanos, quanto o ar que respiramos:

[...] todas as pessoas imersas na atividade política econômica estão bem conscientes de que todos nós tanto no Leste como no Ocidente, nos aproximamos lentamente da zona fronteira da vida e da sobrevivência, e de que para nossa salvação comum temos de ver de que modo é que podemos evitar a transposição dessa fronteira (GADAMER, 1998a, p. 12).

¹⁹ Gadamer refere-se ao físico teórico (mais tarde, ao longo de sua carreira universitária, preocupou-se também com História e com algumas questões de natureza filosófica) Thomas S. Kuhn no capítulo 10 da sua obra “A estrutura das revoluções científicas”: “A invisibilidade das revoluções”. Nele Kuhn (1978, p. 174) diz: “[...] creio que existem excelentes razões para que as revoluções sejam invisíveis. Grande parte da imagem que cientistas e leigos têm da atividade científica criadora provém de fonte autoritária que disfarça sistematicamente — em parte devido a razões funcionais importantes — a existência e o significado das revoluções científicas”.

Para Gadamer a formação (hermenêutica) consiste muito mais em um processo ou fluxo do que um estado fixo ou uma quietação. Nela, universalidade e diversidade são fatores complementares, a dialética permanência-impermanência faz parte do movimento do Ser. A unidade ou universalidade hermenêutica é assegurada pela essência permanente do homem — o seu ser (veremos com mais propriedade isso quando aprimorarmos o conceito de *Dasein* em Heidegger e Gadamer).

A variedade/ diversidade é criada pelas existências constantemente operativas (intermitentes, trataremos disso no conceito de história constantemente produtiva, *Wirkungsgeschichte*) ou seja, pelo processo evolutivo processual (efeitual) das diversas fases de desenvolvimento da humanidade. Caso existisse tão só uma essência inerte/ imóvel não haveria possibilidade para a criação e o crescimento seria mais uma monotonia na vida, na qual toda realidade representaria uma “simples cópia” deste modelo primeiro (Hegel). Se, em sentido oposto, houvesse apenas existências móveis, sem uma lei de regulação apta a sobrevir diante dos atos desconexos das parcialidades, estaríamos entregues ao caos e suas funestas consequências para a humanidade (Nietzsche²⁰, Derrida). Centrando-se em quantidades externas, mensurações cálculos, o homem obscureceu a visão de sua qualidade interna, do seu ser universal e “divino”.

²⁰ Seguimos, neste tópico da pesquisa (também considerando que existem outras alternativas interpretativas), a interpretação da filosofia nietzschiana a partir da perspectiva de uma filosofia da insignificação, da ausência de regulação, assumindo uma caminhada niilista (TILLICH, 1976; SANFRANSKI, 2000). Segundo afirma Tillich (1976, p. 106): “O mais importante de todos os existencialistas foi Nietzsche, que em sua descrição do niilismo europeu, apresentou o quadro de um mundo no qual a existência humana caiu na mais total insignificação”. Também Sanfranski (2000, p. 217) aponta uma perspectiva de ausência de sentido orientador no filosofar nietzschiano: “O momento de Nietzsche é intensidade aumentada, que não se conquista por contato com o absoluto, como em Kierkegaard, mas no transcender

O homem de hoje em detrimento da proposta inicial da modernidade — Progresso, Liberdade, Felicidade — em pleno poder de sua racionalidade almejava um futuro iminente justo e ético para seus semelhantes, enveredou em um caminho pouco “iluminado” como desejou a filosofia das Luzes. Infiel a si mesmo em sua natureza mais íntima, “abandonou” qualquer postura essencialista (a que preconceituava como metafísica ou mística e, portanto, indigna de sua postura racional e esclarecida), assumindo uma conduta eminentemente existencialista²¹ e individualista. Deixou de ser, de se ver no interior de uma dimensão mais essencial que sua própria atitude individual — participantes no Ser — para, tão só, existir, desgarrado de sua pátria verdadeira. O homem da atualidade perdeu sua lucidez, sua clareza, embebido pela multiplicidade de informações e situações no mundo e pelas exigências cada vez mais intensas da sociedade de massas. Essa lucidez representa antes de tudo, uma consciência (podemos dizê-la, hermenêutica) da nossa universalidade, do nosso ser, infinito e transtemporal. Da nossa essencial divindade contrabalançada pela existência humana. O homem moderno deixou-se encaminhar ao reino das externalidades, encobrendo através de sua centração no mundo dos fatos empíricos, tidos como supostamente “verdadeiros”, sua natureza mais essencial, a sua ligação

independente [...] Para ele não há orientação em valores supra-ordenados que desapareceram — ‘Deus está morto!’”.

²¹ Segundo Tillich (1976, p. 99): “Existencialismo, como expressão, é o caráter da filosofia, arte e literatura do período das Guerras Mundiais; e de ansiedade generalizada da dúvida e insignificação. É a expressão de nossa própria situação”. Neste ponto, a filosofia Existencialista, principalmente advogada por Sartre, considera que “o ser humano tem de reencontrar-se e convencer-se de que nada o pode salvar de si mesmo, nem na prova válida da existência de Deus” (SARTRE *apud* SANFRANSKI, p. 430). Heidegger, no sentido que considera *ec-sistencial*, encontra-se na interpretação de Sanfranski (2000, p. 430) “a uma distância abissal de Sartre”.

ontológica com uma esfera do vivido, para além do plano das existencialidades empíricas.

A formação hermenêutica, no sentido postulado por Gadamer ao longo de seu trabalho filosófico, não pode ser, tão só, centralizada na apropriação e no desenvolvimento de atividades externas, transitórias segundo determinadas especificações e destinamentos. A consciência hermenêutica exige uma ampliação da formação humana enquanto unidades internas e permanentes no Ser (no Divino, no Universal). Essa formação suscita em detrimento de uma consciência “exclusivamente” teórico-científica, calcada nos sentidos e no intelecto, uma consciência “ecológica” (Universal) de grande amplitude, pois

considera que, não obstante as aparências em contrário, uma consciência comum, isto é, uma continuidade de tradição ética, ainda se dê, no fundo, em nossa sociedade da ciência e da técnica. [...] [Para Gadamer] o que conta é limitar as pretensões dogmáticas das ciências-técnicas em favor de uma racionalidade social que não sente necessidade alguma de tomar demasiada distância da metafísica ocidental, mas, ao contrário, se coloca perante esta numa relação de substancial continuidade (VATTIMO, 2002, p.142, 143).

A hermenêutica não deve, pois, expurgar as atividades técnico-científicas da racionalidade instrumental, mas deve acrescentar-lhe uma abertura para o “espiritual” (no sentido do universal, na abertura do Ser). A formação aqui é nascida no consórcio autêntico do físico-mental com o racional-espiritual, postulando uma educação integral e vinculada a uma regulação ética de amplo alcance, a nossa natureza no Ser.

Conforme o nosso intento inicial que foi o de buscar “por dentro” da filosofia de Hans-Georg Gadamer, o quanto de educativa²² ela é, tratamos, no primeiro momento, de apresentar a tarefa formativa - fundamentalmente humana profundamente dócil à voz do Ser que nós somos: a dimensão ético-ontológica da filosofia de Gadamer, “propriamente” pedagógica. Nessa direção, completa RÖHR (1999, p. 104) que a educação pressupondo de uma dimensão ética original, “autêntica” está “localizando-se no caminho que parte da multiplicidade das normas éticas e morais, presentes nos diversos espaços culturais do ser humano, com vistas à idéia de uma orientação ética única, incondicional”.

Essa conjuntura educacional e formativa, que pudemos identificar na obra de Hans-Georg Gadamer, foi abraçada ao longo principalmente de sete temas inter-relacionados, de vasta fecundidade para o nosso trabalho. Encontrados principalmente nos seus principais trabalhos “Verdade e Método I” e “Verdade e Método II” - Complementos e índices (reúne uma série de conferências publicadas por Gadamer em diferentes anos), como também em outras de suas obras subsequêntes, as quais serão apresentadas ao longo da pesquisa:

1. O conceito de formação para a hermenêutica;
2. O conceito de jogo (*Spiel*);
3. O círculo hermenêutico e problema dos pré-conceitos;
4. O princípio da história constantemente operativa (*Wirkungsgeschichte*);
5. A primazia hermenêutica da pergunta;
6. A fusão de horizontes (*Horizontverschmelzung*);
7. A questão do diálogo.

Em um segundo momento e ao longo dos tópicos supracitados apresentamos uma subdimensão desse sentido ético-ontológico e que não fere

²² Não ficamos tão só presos às afirmações que Gadamer fez sobre a educação, mas dentro de

o conceito próprio de círculo hermenêutico, constituindo uma de suas dimensões parciais. Nesse caminho, falamos, ainda, sobre qual seria a idéia de professor, de planejamento, currículo e pesquisa para a hermenêutica.

Vimos que o círculo hermenêutico, não é um círculo metodológico, mas remete sempre ao sentido original do homem, vivenciando a sua condição ontológico-histórica de *Ser-no-mundo (Dasein)*²³ (nossa mundaneidade), descobrindo verdades, em constante processo de criação e re-criação. Sobre esse aspecto alude-nos RÖHR (1999, p. 103) “A verdade, tanto na sua relação com o pedagógico quanto em termos genéricos, apresenta-se na multiplicidade de ‘verdades’, concorrendo para serem aceitas, e na idéia de uma verdade única”.

Antes de tratarmos desses sete temas, propriamente pedagógicos, vinculados à tarefa eminentemente humana — a dimensão ético-ontológica — e de suas repercussões em aspectos educativos mais gerais (como currículo, planejamento, pesquisa, a postura do professor, etc.) assunto reservado para o segundo capítulo deste texto, necessitamos, ao longo desse primeiro capítulo, apresentar, a filosofia “hermenêutica” de Hans-Georg Gadamer. Não nos preocupamos, contudo, em conter a sua densidade filosófica e sem nos determos a particularidades “espinhosas” (objeto suficientemente amplo para conter inclusive uma outra pesquisa).

sua produção teórica, nós analisamos a temática educativa.

²³Heidegger vai dizer que em “Ser e Tempo” a pergunta não mais reside sobre o ente como tal, mas se remete ao *ser como tal*, procura-se pelo *sentido do ser* em geral, pela abertura [*Offenbarkeit*] de ser possível. Nesta reflexão entende-se o *ser como tal* no sentido [grego] de presença: “Nesta determinação do ser, evidentemente o tempo está implicado. Pois presença [*Gegenwart*] é uma palavra que diz respeito a tempo [...] a discussão da questão do ser é preparada por uma interpretação do *Dasein* humano sobre a temporalidade que lhe é própria. Assim a questão que surge necessariamente, de quem ou o quê e como é o homem, é tratada em *Ser e tempo*, exclusiva e constantemente, a partir da questão do sentido do ser” (HEIDEGGER, 2001, p. 145). Nesta pesquisa voltaremos muitas vezes a essa questão, “preciosa”, no desenrolar de nosso texto.

CAPÍTULO I: PROVOCAÇÕES INICIAIS E REFERENCIAIS FILOSÓFICOS

2. 1. OS PARADIGMAS PEDAGÓGICOS CLÁSSICOS E A POSSIBILIDADE DE UM NOVO PARADIGMA EMERGENTE

A Teoria pedagógica tradicional orientada sob a idéia de que o conhecimento processa-se, em boa parte, sob os moldes do conceito de tábula rasa (Aristóteles), repercutiu nas teorias empiristas da modernidade e não em reflexões pedagógicas propriamente ditas. De acordo com o paradigma empirista o entendimento humano não advém de princípios inatos, mas tudo o que aprendemos dá-se no sentido exterior para o interior. Para Locke, todas as idéias das mais simples àquelas mais complexas são formadas por impressões que impregnam o nosso espírito, cabendo à psicologia apenas descrever as possibilidades dessa impressionabilidade. Para ele, todas as nossas aprendizagens, inclusive a moral, seguem o sentido de fora para dentro, podendo essas ser ensinadas. Refere-se a uma ação análoga à atividade do artífice junto ao objeto a ser por ele trabalhado: se o operário age de forma consciente dos métodos apropriados, e imbuído de uma tenacidade própria “seguramente” alcançará o resultado desejado. Nesse sentido, “educar é produzir”, representando uma ação diretiva relacionada a determinados fins específicos.

A Escola Nova parte do pressuposto diametralmente oposto à Escola Tradicional, sob a orientação de uma postura não diretiva. Ou seja, a escola

deve reprimir-se a fim de interferir o mínimo possível na natureza humana que é notadamente boa e bela (Rousseau). O ser está pré-determinado, estando as características inatas do homem orientadas para o bem. A sociedade é que traz a doença, o desvirtuamento de nossa natureza originalmente bela. Cabe àquela se dar conta de sua capacidade de contaminação e procurar manter o educando livre do seu vírus “fatal”. O conceito de formação, que representava na primeira proposta uma centralidade externa e diretiva assume, na segunda, uma acepção orgânica e não-diretiva.

Sobre essa a questão da diretividade ou não diretividade da ação pedagógica, Otto Friedrich Bollnow (1971, p. 24-27)²⁴. resume, em sua obra *Pedagogia e filosofia da existência* as duas concepções básicas de educação que, de uma forma geral, estão predominantes na tradição pedagógica: a primeira acredita em uma ação pedagógica positiva (de fora para dentro); a segunda refere-se a uma ação mais passiva ou negativa (de dentro para fora). Nesse processo, atendem ambas a um conceito mais geral — ao conceito de “formabilidade” — apesar de o empregarem em diferentes sentidos: “uma vez enfocando-o a partir da formação ativa no sentido de artes plásticas, outra vez a partir da proteção cuidadosa, ministrada ao processo natural de crescimento” (BOLLNOW, 1971, p.26)

Por ocasião do referido conceito de “formabilidade” (ato de ser formado) segue-se que o homem é um animal potencialmente apto à educação, seja no âmbito de uma posição construtiva externa ou no círculo de um

²⁴ Detivemo-nos ao capítulo introdutório da obra Bollnow (1971) especificamente no tópico “Duas concepções fundamentais de educação”. No desenrolar dessa obra, Bollnow faz uma ampliada análise dos processos instáveis e descontínuos do desenvolvimento psicossomático humano. Ainda mais apresenta e discorre sobre categorias como *o despertar*, *a exortação*, *o aconselhamento* e *o encontro* dentro da temática existencialista.

desenvolvimento interno controlável. Essa latente predisposição educativa humana é que o constitui um ser de crescimento, sujeito a um processo paulatino de aperfeiçoamento.

Podemos, então, aceitar, a partir das linhas pedagógicas analisadas, que a tradição da educação orientou-se em uma conjuntura reconhecidamente contínua e estável, na crença de sua clara capacidade de estabelecer metas e fazer prognósticos seguros. Os fenômenos educativos seguiam um modelo ordenado seja em um sentido como em outro:

Sobre esse tipo de entendimento atua um paradigma mecanicista, de corte físico-matemático, dominante da racionalidade moderna, que penetrará profundamente em todas as práticas sociais irreversíveis nas estruturas de pensamento e nas formas de organização do espaço humano. [...] o paradigma mecanicista remete, inicialmente, a uma analogia entre homem e o universo de um lado e máquina de outro. [...] Esse paradigma atua na concepção do processo pedagógico como construção e no conseqüente paralelismo entre domínio de uma técnica para obter um artefato e o resultado desejado no campo da educação (HERMANN, 2001, p. 39,41).

Importante, aqui, determo-nos um pouco, brevemente, na questão do (s) paradigma(s). Influindo sobre as mentes de forma efetiva, instituindo conceitos soberanos e suas relações lógicas, os paradigmas governam, implicitamente, as teorias científicas. Hoje, vemos uma cisão com o paradigma mecanicista de Universo, esse germinada no seio da própria ciência Física e da ciência Matemática. Dessa maneira, o antigo paradigma determinista – mecanicista do Universo, ao longo do tempo, sofreu profundas fissuras nas suas pilastras de sustentação. As noções de ordem e de desordem e suas intrínsecas

dificuldades de concatenações lógicas são, cada vez mais, concebidas sob a égide da complementaridade e não do antagonismo.

Na física, vemos isso, ao longo da teoria dos átomos reprodutores de Neumann e Von Foerster (*order from noise*), perpassando pela termodinâmica de Prigogine, chegando até a teoria do caos organizador, a partir dos trabalhos de David Ruelle. Na matemática, assistiu-se à chamada crise dos fundamentos da matemática, irrompida no começo do século XX, que entende a ciência matemática como um saber puramente hipotético – dedutivo, visto que ela é pautada em um complexo estrutural de sistemas axiomáticos nos quais determinadas premissas são tidas como “primitivas” (axiomas onde se deduzem os teoremas). A partir daí, toma-se a matemática, apenas como um saber de “absoluto rigor” e, de forma alguma, como um saber “verdadeiro”: ela subsiste na medida em que se aceitam como verdadeiras certas premissas, e, está susceptível a “complementações” quando se aceitam outras, sem um critério prévio e fixo de ordenação da aceção axiomática e suas variantes dedutivas — teoremas e corolários.

Dessa forma, a tarefa científica não deve ser a de afastar a desordem de suas teorias, mas sim, estudá-la. A grande contribuição do conhecimento do século XX foi o conhecimento dos limites da razão através da indestrutibilidade das incertezas não somente na ação, como também, no âmbito epistemológico. Vê-se, nessa configuração, um plausível símbolo para a atividade criativa: ? , situado na mediação entre a incerteza cognitiva e a incerteza histórica.

Voltando-nos, agora, ao campo da Pedagogia a mentalidade de que o professor “sabe tudo” e que o aluno é capaz de aprender sempre e cada vez mais (consideradas as nuances psicológicas individuais) é resultante dessa

visão mecanicista-determinista. Mas, no mundo da indeterminação e da mutabilidade o saber enciclopédico perde sua força cada vez mais acentuadamente. De uma sorte, estamos percebendo no mundo da pedagogia atual uma crescente aceitação de que, até muito mais que nas ciências físicas e matemáticas, a educação, enquanto fenômeno eminentemente humano, possui menos determinação que qualquer feixe de micro-partículas. A flecha do tempo de Prigogine não se refere apenas ao mundo físico-químico, mas se faz presente nas relações educativas:

O possível é mais rico que o real. A natureza apresenta-nos, de fato, a imagem da criação, da imprevisível novidade. Nosso universo seguiu um caminho de bifurcações sucessivas: poderia ter seguido outros. Talvez possamos dizer o mesmo sobre a vida de cada um de nós (PRIGOGINE, 1996, p. 75).

Nós, alunos, professores e a escola nunca permanecemos os mesmos. Estamos (a cada agora) deparando-nos com as palavras do filósofo de Éfeso, Heráclito: Nos rios, a cada instante, correm outras águas e também nós que ali nos banhamos já não somos os mesmos, pois mais mutável é o rio que corre na aldeia de nossas próprias vidas. Nesse sentido, expressou Gadamer (2002, p. 166-167), sobre a questão da mudança histórica:

A história é o elemento inextirpável de desordem num todo ordenado. [...] a nova consciência da história não admite uma ordem na história. [...] A realidade da história se nos dá na experiência de nosso destino. A experiência que fazemos de que algo mudou, de que todo o antigo envelheceu e aparece algo novo, é experiência de uma passagem que garante a continuidade, mas que demonstra, ao contrário, uma descontinuidade [...] A vida consiste em que a unidade do organismo se mantém na troca constante de suas substâncias e que a dissolução sempre dá origem a algo novo.

Entretanto, a visão pedagógica clássica parte do fato de que com a “posse da certeza” (de que algo está “certo”), pode-se tranquilamente falar sobre o tema, ajudando a reproduzi-lo. Entende-se que o educando deve basear-se nos mesmos critérios de certeza. A educação é tomada como uma atualização das certezas estabelecidas previamente pelo educador. Educado seria o indivíduo que toma a certeza do educador como fio de prumo e a reproduz sem distorções ou desvios pessoais: Educar é assim, reproduzir. Retira-se do educando a capacidade da plasticidade e da criação; tolhe-se a oportunidade de questionar “as certezas prévias” configurando-lhes uma nova apresentação. Essa concepção (a partir de uma visão de imutabilidade, na qual professor, alunos e conteúdo são sempre os mesmos; o conhecimento é uniforme, seguindo uma ordem epistemológica crescente na linha do tempo) permite o planejamento e o estabelecimento de uma metodologia de ação capaz de satisfazer os ideais de certeza pedagógica. Com uma possível incorporação pela teoria educativa de um *vir-a-ser* hermenêutico-histórico, enquanto plausibilidade e indeterminação, poderão ocorrer mudanças na teoria da educação e na pedagogia que se voltem para um pressuposto ontológico diferente. Essa proposta educativa está habilitada a admitir a aleatoriedade e a instabilidade, pois que qualquer “previsão planificadora não pode inferir da história em curso um futuro necessário” (GADAMER, 2002, p. 167).

Humanos, demasiadamente, temos de entender que não aprendemos linearmente, e, sim, por acréscimo. Mas, aprendemos permeados a rupturas e descontinuidades nas quais os dados iniciais não garantem sempre resultados esperados. Sabemos, contudo, que para nós, educadores, é difícil lidar com a pluralidade, imersos em uma escola homogeneizante, que exorciza a

alteridade, mutilando a própria dinâmica da vida, que é multiplicidade. Talvez, a reação de suspeita diante do avanço da pluralidade esteja fortemente associada ao receio de que a queda de toda ontologia resulte na impossibilidade de assegurar-se a dignidade humana, transmutando-se todos os valores e normas (HERMANN, 2001, p.131). Entretanto, “a pergunta que se impõe é como a reivindicação da pluralidade, e a conseqüente valorização do outro, articula-se com a reivindicação de universalidade. São ambas — pluralidade e universalidade — excludentes?” (HERMANN, 2001, p. 135). A essa indagação talvez a filosofia de Gadamer tenha uma resposta a nos oferecer, quando esclarece que:

[...] como se fossem duas pontas de um mesmo fio a coisa [o Universal] e o intérprete que a projeta estão ao mesmo tempo vinculados e distanciados, isto é, manifestam a tensão entre estranheza e familiaridade que os marca mutuamente. [...] A tensão permanente entre a objetividade da coisa, constatada por sua distância histórica, e o seu pertencimento a uma tradição marcam, tanto a inesgotabilidade de possibilidades de manifestações de sentido, quanto a finitude ontológica do intérprete (ALMEIDA, 2000, p.66).

Gadamer, através da relação homem e linguagem, procura esclarecer a idéia de como uma das definições clássicas da essência do homem, proposta por Aristóteles, o homem é um ser vivo dotado de *logos*, foi considerada pela racionalidade cartesiano-determinista. Segundo ele, a tradição do Ocidente traduziu o ser humano como *animal rationale*, ou seja, homem era aquele que se distinguia dos demais animais pela capacidade de pensar. Nesse sentido, traduziu-se a palavra grega *logos*, no sentido de *ratio* (razão) e esqueceu que

essa palavra significa “também e, sobretudo linguagem”. (GADAMER, 2000d, p. 117).

Para Gadamer, a verdadeira diferença entre homem e animal foi desenvolvida por Aristóteles que entendeu que se os animais têm, de alguma maneira, a possibilidade de entender-se entre si, comunicando uns aos outros o que pode ser motivo de dor ou de prazer, “[...] só o homem dispõe de *logos*. Ele pode pensar e ele pode falar. Pode falar, isto é, tornar presente o não presente através de seu falar, de forma também que um outro o veja diante de si. Tudo o que pensa, ele o pode, assim, comunicar” (GADAMER, 2000d, p. 118).

Dessa forma, no plano da linguagem, podemos falar de uma intersubjetividade compartilhada, vislumbrando a superação da dicotomia sujeito-objeto, na qual o homem não mais compete com a natureza a ser subjugada, através do uso correto de meios e técnicas:

[...] é pelo fato de poderem assim comunicar-se que existe, entre os seres humanos, e só entre eles, um pensar partilhado, isto é, conceitos comuns e aqueles, sobretudo, através dos quais torna-se (sic!) possível a convivência humana sem assassinatos e homicídios, a saber, na forma da vida social, na forma de uma constituição política e na forma de uma vida econômica articulada pela divisão do trabalho (GADAMER, 2000d, p. 118).

É nesse sentido de uma intersubjetividade compartilhada que Gadamer procura diferenciar a tradição do conceito de “formação” (advindo da Teoria pedagógica clássica), como uma “apropriação” correta das capacidades técnicas para o desenvolvimento de determinadas habilidades específicas, do

que ele entende como formação: “Formar não é fazer [...] A formação não pode, [...], significar o desenvolvimento de determinadas capacidades em habilidades” (GADAMER, 2001, p. 114). A essa concepção clássica, Gadamer vai trazer o conceito de formação como uma sensibilidade cultivada que torna necessário observar as coisas com uma visão comum. (GADAMER, 2001, p. 115).

Em consequência desse conceito de “formação” precisamos adentrar no significado da “compreensão” na filosofia de Hans-Georg Gadamer.

2. 2. A DIFERENÇA ENTRE O EXPLICAR DAS CIÊNCIAS E O COMPREENDER NA FILOSOFIA DE HANS-GEORG GADAMER

Antes de tratarmos da questão da compreensão para a filosofia gadameriana precisamos adentrar no significado do “explicar” para as ciências naturais e do “compreender” (em geral) nas ciências do espírito. Desse modo, em primeiro momento, o que significa explicar no contexto das ciências naturais? De forma geral, podemos dizer que as ciências naturais procuram justificar os acontecimentos ou fenômenos reduzindo-os a leis gerais e necessárias. Na “explicação” diz Palmer (1999, p. 30):

a interpretação [...] dá ênfase ao aspecto discursivo da compreensão; aponta para a dimensão explicativa da interpretação, mais do que para uma dimensão expressiva. [...] as palavras não se limitam a dizer algo; elas explicam, racionalizam e clarificam algo.

Assim, na explicação, torna-se de fundamental importância “esclarecer”, segundo leis gerais e necessárias, a ocorrência (ou não) de cada fenômeno particular.

A tradição da racionalidade científica pautou-se em duas principais correntes filosóficas da modernidade — Racionalismo e o Empirismo. A corrente Racionalista postulada por Descartes (1596-1650), deixou como herança para as ciências naturais, a questão do “método”. Mas em que consiste o método cartesiano? Este consiste em decompor o todo em suas partes mais elementares dispondo-as em uma ordem lógica, analisando criteriosamente cada uma das partes, a fim de chegar ao mais simples (ao não – composto; aquilo que é). Em seu “*Discurso do método: regras para a direção do espírito*” Descartes (2002, p. 87) assevera que: “O segredo de toda arte está em buscarmos com diligência em todas as coisas o que há de mais absoluto”. E mais adiante alerta que: “[...], mas aqui [no “método”] se indagamos como é o efeito, é preciso primeiro, conhecer a causa, e não o contrário” (DESCARTES, 2002, p. 87).

Para Descartes, a fonte do conhecimento verdadeiro seria chegar a uma idéia clara e distinta (intuição intelectual, inteiramente racional, inata). Com seu método, ele apenas propõe um meio de se chegar a esse conhecimento; aquilo que, indubitavelmente, é. A aplicação do método levar-nos-ia “a descartar” as idéias adventícias (vindas de fora: provenientes das sensações, percepções e lembranças) e as idéias fictícias (fantasias, advindas da imaginação). O todo é inteiramente conhecido (tudo já está previamente dado aos homens pelo Criador (DEUS): as idéias inatas).

O outro braço do qual a racionalidade científica deriva é a Filosofia Empirista (Locke, Hume). Os empiristas supunham que a estrutura da razão provém da experiência; o que forma a idéia é a experiência. Assim, não poderia haver o conhecimento do “universal”, mas tão só do “particular”. Para eles, não existem idéias inatas, a razão é, tão só, o hábito de associar idéias que nos chegam através das experiências dos sentidos, não se podendo realizar generalizações e formular leis regulativas.

Dessa sorte, a racionalidade científica incorpora, de um lado, em seu método “as regras para a direção do espírito”, postuladas por Descartes e que prometiam, através de nossa estrita atenção e aplicação delas na redução de todo fenômeno particular a leis mais gerais que o podiam descrever e “explicar”, a fonte inequívoca do conhecimento. Sobre isso, Gadamer (2001, p. 34) completa:

A primazia da autoconsciência, [...] encontra-se em estreita conexão com os modernos conceitos de ciência e de método. De fato, o conceito de método da modernidade distingue-se dos antigos modos de conhecimento e de explicação do mundo justamente por apresentar um caminho para a autocertificação. [...] só é objeto de uma ciência o que preenche as condições da investigabilidade metódica.

De outro lado, a tradição da racionalidade científico-natural, recorre ao Empirismo na questão da experimentação dos conteúdos que se apresentam na realidade objetiva.

Podemos, assim, apontar o significado do “explicar” para as ciências da natureza como a atitude de justificar os acontecimentos empíricos, a partir de

leis gerais que os regem e esclarecem. Coreth (1973, p. 49), para tanto, completa que: “Explicar, significa, [...], a regressão causal de um fenômeno particular a leis gerais”.

Também antes de nos voltarmos para a questão da compreensão no âmbito da filosofia hermenêutica, nós precisamos atentar para o significado do compreender em geral. Ou seja, para o que significa “compreensão” no contexto das ciências do espírito em razão do significado da explicação no corpo das ciências da natureza. Nesse sentido, Coreth (1973, p. 49) afirma que “a distinção metódica dos dois tipos de ciência [ciências do espírito ou históricas e ciências da natureza] é sempre marcada pelas palavras ‘explicar’ e ‘compreender’”. Assim, ainda ele, (1973, p. 20) indica que “compreender, pelo contrário [a forma de pensar das ciências naturais], corresponde a apreender o individual em sua peculiaridade e em sua significação”²⁵, significando “uma apreensão mais alta de sentido, que ultrapassa qualquer explicação causal”.

Compreender implica, neste modo mais abrangente, estabelecer com os fenômenos ou acontecimentos uma “relação humana”, livre das prerrogativas e exigências das leis gerais e necessárias segundo uma “matemática da natureza”. Ou seja, compreender, na dimensão do conhecimento histórico (humano e transformador ao longo do tempo) expressa a capacidade do ente humano de transcender os limites e regras da circunspeção natural “impondo” uma ação específica diante da situação e das necessidades apresentadas. Por

²⁵ Houve nesse aspecto, inicialmente, uma orientação da questão compreensiva como uma “psicologia compreensiva”, “na sombra de Schleiermacher” (PALMER, 1999, p. 127) levada por Wilhelm Dilthey quando buscou tratar da dualidade das ciências da natureza e ciências do espírito. Mais tarde o próprio Dilthey abandonou essa acepção da compreensão no domínio de um psicologismo amplo, impressionado pelas críticas empreendidas por Rickert e Husserl. A partir daí, “sua teoria da compreensão passa a ter uma orientação objetiva” (CORETH, 1973, p. 21). Para maiores aprofundamentos no assunto, ver Emerich CORETH, *Questões*

isso, adverte-nos Coreth (1973, p. 49): “As ciências da natureza explicam, as do espírito compreendem”. A ação humana “livre” implica, dessa forma, um conhecimento histórico (ou das ciências do espírito) que está apta a interagir com o mundo natural e transformá-lo, de acordo com as demandas das circunstâncias, ao longo do decurso da história. De uma maneira bem ampla, podemos considerar que o homem, diferentemente dos demais seres vivos, é o único ente capaz de transcendendo as limitações do habitat puramente natural e das repercussões do passado construir sua história mesma, exercendo uma certa liberdade. Sobre isso, considera Palmer (1999, p. 122):

Este captar do passado não é uma forma de escravatura, mas de liberdade, a liberdade de um autoconhecimento ainda mais plena e a consciência de ser capaz de querer aquilo que irá ser. Visto que o homem tem o poder de alterar a sua própria essência, poderíamos dizer que ele tem o poder de alterar a própria vida; tem poderes verdadeiros e radicais de criação.

Feitas essas considerações iniciais acerca do que significa “explicar” para as ciências naturais e “compreender” para as ciências históricas, acreditamos poder iniciar nossa apreciação do que significa “compreender” no trabalho do filósofo Hans-Georg Gadamer, a Filosofia Hermenêutica. Assim, para cada vez mais penetrarmos na questão da compreensão segundo os termos da filosofia hermenêutica temos de revisitar mais uma vez a relação ontológica primordial: a entretecida condição Ser e ente. Mais, voltamos constantemente para o círculo hermenêutico no qual nos vemos temporalmente inseridos.

Somos seres temporais imersos em uma realidade concreta, em um contexto de relações sócio, político, afetivas, pessoais, econômicas, etc. e de tantas e variadas ordens. A relação ontológica fundamental que remete ao sentido mais originário — o sentido do Ser, desvela-se ao longo da trajetória do tempo, através de estruturas de linguagem. Todas as formas secundárias de linguagem reportam-se a um contexto mais original que permite a retro-alimentação dos sentidos parciais. A filosofia hermenêutica, nesse sentido ontológico, não se esgota em um entendimento da compreensão enquanto disciplina ou método das ciências históricas:

Todos os fenômenos do entendimento, da compreensão e da incompreensão, que formam o objeto da assim chamada hermenêutica, representam um fenômeno de linguagem. Mas a tese que pretendo discutir dá um passo ainda mais radical. A tese afirma que não apenas o processo do entendimento entre os seres humanos, mas também o próprio processo da compreensão representa um acontecimento de linguagem mesmo quando se volta para algum aspecto fora do âmbito da linguagem ou escuta a voz apagada da letra escrita. Trata-se de um acontecimento de linguagem semelhante àquele diálogo interno da alma consigo mesma, que para Platão caracterizava a essência do pensamento (GADAMER, 2002, p. 216).

A relação Ser-mundo está, assim, mediada pela linguagem. O fato de existirem linguagens parciais (da poesia, do silêncio, por exemplo) que correspondem a um sentido mais “profundo” que a expressividade da linguagem científica, mostra, de certa forma, a produtividade do próprio movimento compreensivo. A infinitude da espiral hermenêutica representa a nossa própria condição de finitude, de nosso pertencimento a uma época histórica determinada. Mediado pela linguagem, expressando um sentido de

ser, vamos trilhando um caminho que se alimenta de nossa incapacidade de expressar um conceito fixo e definitivo diante da nossa condição temporal. Nessa perspectiva, o sentido original não se esgota no mundo dos objetos empíricos; mas “toda condicionalidade manifesta-se como condição da mediação a incondicionalidade do ser” (CORETH, 1973, p. 104).

Dessa maneira, Gadamer volta-se para o pensamento de Martin Heidegger, vinculando a hermenêutica à interpretação do sentido do Ser. A tarefa primordial do homem constituía-se na questão de pensar o Ser, reconhecendo a facticidade mais importante do que a consciência. Em tempo, Coreth (1973, p. 23) adverte que foi Heidegger, em “Ser e Tempo”, quem deu um passo importante acerca do problema hermenêutico “onde faz recuar a ‘compreensão’ à existência do ser-aí (*Dasein*²⁶), tornando-se então um ‘existencial’ (*ec-sistencial*²⁷), isto é, um elemento constitutivo de toda constituição ontológica do ser-aí humano”. Compreender não representa uma das tantas formas volitivo-cognitivas do homem portar-se no mundo, mas remete ao modo de ser do próprio homem: “é o *Dasein* que faz a pergunta ‘O que é o Ser?’” (INWOOD, 2004, p. 31). Dessa sorte, *Dasein* significa compreensão prévia do sentido do Ser, presença do Ser. O homem, que é *Dasein* é, “em sua essência a ‘memória do ser’, ele é o momento fundamental do evento de desvelamento do ser (...)” (OLIVEIRA, 2001, p. 201). Completa Inwood (2004, p. 32, 33):

²⁶ *Ser-aí, Ser-no-mundo, eis-aí-ser, ec-sistência, pré-sença, estar-lançado* representam traduções equivalentes para *Dasein*.

²⁷ A tradução *ec-sistencial* refere-se à tradução de Ernildo Stein do texto de Heidegger “Sobre o ‘humanismo’”. Nessa conferência, Heidegger faz uma diferenciação entre existência no sentido que pensa Sartre e toda a corrente existencialista e o sentido de *ec-sistência*. Voltaremos a essa questão do que significa *ec-sistência* para Heidegger, com mais detalhes, nos tópicos que se seguem. Sobre ela, recomendamos a leitura de Heidegger: 1979a, p. 156.

[...] o *Dasein* tem uma compreensão preliminar do ser. Se ele não tivesse não poderíamos compreender a questão “O que é o ser?” nem começar a nos empenhar em lhe dar resposta. [...] O *Dasein* não é mera coisa entre outras coisas; ele está no centro do mundo, reunindo os fios deste.

O *Ser-no-mundo* é o ponto de partida do estabelecimento do novo paradigma da filosofia, tomada a partir de Heidegger, a *ontologia hermenêutica*, isto é, a interpretação do sentido do Ser, enquanto sentido, que subjaz a toda e qualquer atividade do homem no mundo. A compreensão constitui o homem enquanto homem, ela é o *existencial fundamental*, pois o *Dasein*, o eis-aí-ser, sempre se movimenta numa compreensão de seu próprio ser e dos outros seres. O homem nunca é simplesmente, mas só é enquanto *Ser-no-mundo*, isto é, ele já desde sempre se encontra num “mundo determinado como hermenêutico”, isto é, numa maneira determinada de ordenar a totalidade dos entes. Desse modo, complementa-nos Coreth (1973, p. 23) ao dizer que:

Trata-se antes de uma compreensão original, que antecede a dualidade de ‘explicar’ e ‘compreender’ — como modos típicos do conhecimento de várias ciências — e é dado com o próprio ‘ser da existência’, na medida em que a existência (o ser-aí) é marcada com a compreensão do ser.

Heidegger vai, então, sendo orientado pela questão do sentido do Ser, caracterizar o modo próprio de o homem “existir”. Formula uma análise existencial-ontológica da pessoa humana, desenvolvendo uma original

constituição da compreensão (ontológica) marcada pela existência. Dessa maneira, adverte no parágrafo 32 de “Ser e Tempo”:

Em toda compreensão de mundo, a existência também está compreendida e vice-versa. Toda interpretação, ademais, se move na estrutura prévia já caracterizada. Toda interpretação que se coloca no movimento de compreender já deve ter compreendido o que se quer interpretar (2002a, p. 209).

Dessa forma, consideramos que é exatamente a nossa finitude e historicidade essencial que vão resgatar a tarefa primeira da ontologia. Completa Coreth (1973, p. 23): “Hermenêutica torna-se assim, interpretação da primitiva compreensão do homem em si e do ser”. Portanto, compreendemos a partir de nossos pré-conceitos que se irromperam na história e são agora ‘condições transcendentais’ de nossa compreensão. Compreendemos e buscamos a verdade a partir das expectativas de sentido que nos dirigem e provêm de nossa condição específica de *Dasein*. É, por essa ocasião que Gadamer vai afirmar que a tarefa da hermenêutica filosófica consiste em refazer, para trás, o caminho da fenomenologia do espírito hegeliana, até o ponto em que, em toda subjetividade, se mostra a substancialidade que a determina (GADAMER, 1999, 451). O horizonte do Ser vincula as nossas possibilidades de compreensão, para Gadamer (1999) a compreensão é mais Ser do que consciência, no sentido de que nos condiciona sem que possamos elevá-la plenamente a esfera da consciência.

Assim, o desvelamento do Ser na curva histórica vai seguindo uma linha transtemporal na qual o tempo não representa um abismo que divide passado, presente e futuro, mas remete ao Ser que se temporaliza:

Segundo *Ser e Tempo*, a compreensão é o modo de realização da historicidade da própria pré-sença. O seu caráter de porvir, o caráter fundamental de projeto, conveniente à temporalidade da pré-sença, delimita-se pela outra determinação do estar-lançado, pela qual não se designam apenas os limites de uma posse soberana de si mesmo, mas abrem-se e determinam-se também as possibilidades positivas que são nossas (GADAMER, 2002, p. 149).

Em toda subjetividade manifesta-se “inconscientemente”²⁸ essa relação mais originária entre Ser e homem; sistema e acontecimento; em toda compreensão já estamos mergulhados em um “mundo” que antes de nós mesmos e de toda a totalidade dos outros entes, já existe. Esse “mundo” não expresso, não empírico, remete ao sentido global de nossas compreensões, na qual a interpretação como um penetrar cada vez mais profundo no mecanismo da compreensão, que apesar de não escapar de alguns “pressupostos

²⁸Segundo Michael Inwood (2004, p. 97), Heidegger utiliza a mesma palavra consciência (*Gewissen*) tanto para “consciência no sentido tradicional [a consciência no sentido tradicional exige ou proíbe determinadas ações por razões morais, sendo conhecida com aquela voz que interpela a pessoa sobre o que é certo ou errado] como para a consciência em seu próprio sentido mais fundamental, mas é conveniente diferenciá-las, como, respectivamente, ‘consciência’ e ‘Consciência’”. Ainda, completa INWOOD (2004, p. 97) dizendo, de acordo com Heidegger: “Nem todos têm uma consciência tradicional, mas todos têm uma Consciência. Uma Consciência não me diz que opções específicas escolher ou evitar, que ações empreender ou omitir, mas convoca-me a escolher, a agir, e a assumir a responsabilidade por essa escolha e opção. Só quando optei pela escolha, respondi ao chamado da Consciência, posso ter uma consciência”. Assim, ter consciência implica estar aberto (já falamos sobre a condição de abertura própria do *Dasein*) ao chamamento do Ser, apesar das difrações que a materialidade e os ruídos dos sentidos nos levam a acreditar como escolhas livres e “conscientes”: “Se ouço o chamado da Consciência, é porque quero ter uma consciência. Todos têm uma Consciência, que os chama continuamente. Mas nem todas respondem a ela, e ninguém responde o tempo *inteiro*. Eis porque o chamado da consciência [tradicional] é apenas intermitente” (INWOOD, 2004, p. 97). A inconsciência no sentido tradicional é não “ouvir” o chamamento do Ser.

metafísicos”, não sucumbe neles. Sempre e desde já estamos inseridos em um sentido que extrapola o mundo meramente empírico, entretanto é no factual que nos damos conta de nossa “natureza” no Ser. Sobre isso, Gadamer vai dizer que já em

“Ser e Tempo” a verdadeira questão não era de que maneira se pode compreender o “ser”, mas de que maneira a compreensão é “ser”. A compreensão de ser constitui a caracterização existencial da presença humana (GADAMER, 2002, p. 150).

Na filosofia hermenêutica realiza-se uma tentativa de nos livrar da prisão do espírito cientificista objetificador moderno, promovendo uma revitalização da força da obra de arte para a vida, considerando o aspecto pedagógico da compreensão como uma forma de diálogo com o Ser. A hermenêutica de Gadamer não pretende buscar as certezas estáveis da razão, mas permanece no plano do contingente, transitório e vulnerável de que toda experiência está revestida. A interpretação do Ser não desloca a experiência para o plano metafísico e sim se desvela como mais um acontecimento da história efetual do objeto. Nessa perspectiva, para a Hermenêutica Filosófica, é ilusório o ideal de evidência no processo de conhecimento, dado que todo conhecimento dá-se na historicidade e na linguagem.

A estrutura da pré-compreensão considera a temporalidade do *Dasein*, o ser-aí, esse caracterizado por uma compreensão peculiar, que já existe antes de qualquer enunciado ou assertiva. Podemos entender que o discurso da filosofia hermenêutica remete à encarnação do sentido nos diferentes momentos históricos; assim, uma palavra, uma frase, um conceito não esgotam

o seu poder-dizer, mas remetem uma contínua e progressiva volta ao *vir-a-ser* do dizer: “A verdade da consciência histórica parece alcançar sua perfeição quando percebe o devir no passar e o passar no devir e quando extrai do fluir incessante das transformações a continuidade de um nexó histórico” (GADAMER, 2002, p. 162).

De uma forma geral, até agora dissemos que a compreensão, no âmbito da filosofia hermenêutica, não se define, tão somente, como um espaço metodológico, mas remete ao um modo de ser da *pré-sença*, implicando na abertura para o âmbito ontológico que nos circunscreve. Gadamer vai dizer que a ciência moderna que teve como mãe a mecânica constituída por Galileu expressou “um modo de conhecimento bem determinado que provocou a tensão entre nosso conhecimento de mundo não metodológico, o qual abrange toda a extensão de nossa experiência vital, e a produção cognitiva da ciência” (GADAMER, 2002, p. 219).

A filosofia hermenêutica contrapõe-se ao método tradicional das ciências que buscou regularidades, lei e previsão de fatos e acontecimentos, pois que “existe uma certa descontinuidade no acontecer” (GADAMER, 2002, p. 163). A hermenêutica filosófica entende que não temos um modo exclusivo de acesso à verdade e ao conhecimento; a certeza histórico-científica não está nem nos dados empíricos, nem advém da Razão absoluta, antes representa uma racionalidade na qual a “verdade” está para as condições humanas de discurso e linguagem, enquanto projetos lançados no mundo.

Feitas as devidas considerações, de caráter mais introdutório, acerca do que significa “compreensão” no bojo da filosofia de Gadamer, talvez nos seja de bom tamanho, a fim de aproximarmo-nos melhor de nosso leitor

(acostumado ou não com leituras filosóficas), apresentarmos um esquema acerca do que estamos a tratar. Com mais especificidade, neste tópico de nosso trabalho, tratamos da presente questão: a diferença entre o explicar e o compreender na filosofia de Hans-Georg Gadamer. Para tanto, voltemos nossa atenção para os diagramas abaixo esboçados²⁹:

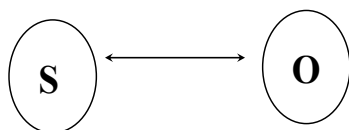
A diferença entre explicar e o compreender na Filosofia Hermenêutica

1º Diagrama - “Explicação”

Neste primeiro momento, a relação entre sujeito e objeto é entendida segundo o sentido moderno (matemático) de relação: O objeto é confronto da experiência do sujeito.

A objetividade dos objetos está determinada pelo modo de representação do sujeito, que mensura, calcula, pesquisa os objetos da realidade empírica.

Obs. Implica no 1º momento do 2º diagrama



2º Diagrama - “Compreensão” para a Hermenêutica Filosófica

Neste, vemos em primeiro momento as possíveis posturas de ação do homem. Ele pode, limitar-se ao mundo empírico, estabelecendo com este plano relacional uma ação supostamente única, “verdadeira”. Em segundo momento, vemos uma postura de ação “diferente” da primeira. Nela, o homem refere-se a uma dimensão de realidade que resiste a mensurabilidade e certeza científica. A relação não se estabelece no sentido matemático de relação. A relação remete a um *estar-no-Ser*, aberto ao seu ditado, a sua fala original.

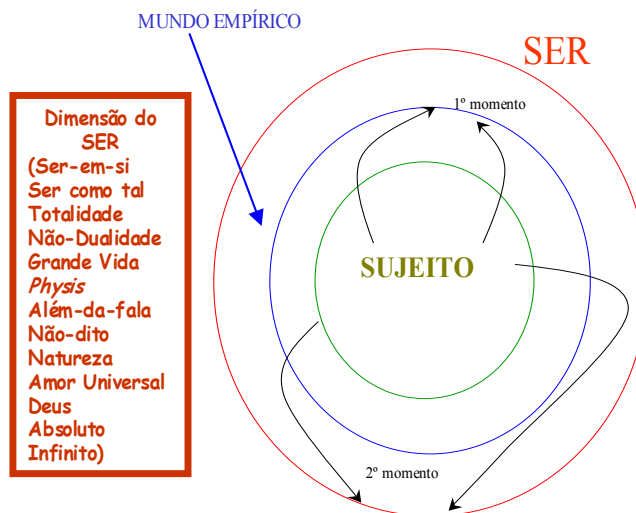


Figura 1

O primeiro diagrama reflete a chamada “experiência científica” (em geral, nas ciências naturais), nele define-se “objeto” (*Objekt*) como a posição que alguma coisa ocupa em relação a um sujeito específico. O objeto é o resultado

²⁹ Esses diagramas nos foram suscitados pela aula do então Prof. Dr. Ferdinand Röhr, nosso orientador neste trabalho de pesquisa, por ocasião de aula da disciplina Pesquisa em Teoria e História da Educação II, aos vinte de fevereiro de dois mil e quatro. Reconhecemos, também, que cada tentativa de visualização, em última instância, é inadequada ao assunto tratado por ser uma objetivação de algo que, em princípio, não é objeto.

da relação de confronto entre o objeto e o sujeito que realiza a experiência de objetificá-lo, dominando sua existência isolada. Essa forma de atuação do sujeito corresponde à natureza da “experiência e da pesquisa científicas”, as coisas da natureza são objetificadas pela ação do sujeito. Na posição de “pesquisador” o sujeito, agora, realiza pesquisas com os objetos, nelas o fator necessário e suficiente para serem consideradas científicas implica na objetividade dos objetos (característica de possibilidade transcendental do objeto através da subjetividade), determinada pelo modo de representação do sujeito. Objeto é tudo o que está diante de um eu que pensa, determinado pelo pensar a partir de princípios e categorias determinadas. O mais importante não é como a natureza interpela a natureza a partir de si, mas sim, como o homem deve realizar a representação da natureza a fim de submetê-la a suas ações “autônomas e livres”, dominando-a. O caráter de objetividade é condição indispensável ao âmbito da ciência e da cientificidade moderna. A rigorosidade da ciência exige que sua pesquisa e seu método correspondam a seus objetos.

A apreciação do diagrama da compreensão hermenêutica, mostrada em segundo momento, podemos dizer que representa “um método” totalmente diferente do tradicionalmente envergado pelas ciências da natureza, como também dá um passo mais adiante e radical que o “simples compreender” das chamadas ciências do espírito ou históricas. Nele, antes de pesquisar o objeto e de explicá-lo, há uma relação subjacente, é com essa relação que se preocupa a hermenêutica filosófica. Aqui não mais se pode falar em uma subjetividade autônoma, mas se remete a uma dimensão do Ser em geral (sentido global de nossas compreensões). Segundo Gadamer (2001, p. 34):

[...] há uma ampla e fundamental limitação das possibilidades da ciência moderna. Ela está presente em toda parte onde a objetivação e a metódica objetificação apresentam um inadequado modo de acesso. É desta espécie muito do que vem ao nosso encontro na vida, e algo do que justamente nela possui o seu significado único.

Os dois gráficos, em realidade expressam nossas posturas ou atitudes diante do mundo. Ora podemos nos relacionar (diretamente, de forma dual: sujeito-objeto) empiricamente com os objetos ou coisas do mundo. Ora, podemos nos direcionar para além deles, nas fronteiras do indizível, ou *no além-da-linguagem e do pensamento*. O Ser não encontra “por completa” sua expressão no mundo da linguagem, remetendo sempre a um sentido que extrapola o conteúdo da dualidade lingüística. A linguagem, dessa forma, representa o quanto do Ser já pode ser-dito (medido, calculado, etc.) por nós. Gadamer adverte que a ciência moderna nos seus ideais de esclarecimento, rigorosidade e asseguramento metódicos como fontes da mais elevada confiança no progresso do conhecimento “alterou radicalmente nosso planeta, ao privilegiar uma forma de acesso ao mundo, que não é a única nem a mais abrangente que possuímos” (GADAMER, 2002, p. 219).

Para Gadamer, os métodos exatos de verificação da compreensão e afirmação científicas devem ser questionados, na suas pretensões de verificabilidade controlável. Essa questão, Vattimo (2002, p. 139) esclarece:

[...] A verdade de uma proposição científica não está em sua verificabilidade controlável em termos de regras publicamente estipuladas e adotáveis idealmente por todos [...] ela está, ao contrário, em última análise, em levar as regras de verificação

vigentes em cada âmbito científico a uma esfera pública que é o *logos*-linguagem comum, tecido e retecido continuamente em termos retórico-hermenêuticos [...].

A expressividade filosófico-científica do conceito é reinventada na qual o mecanismo da compreensão traduz-se de forma mais elevada e íntima em um conteúdo compreensivo tácito e silencioso que na realidade são, em certo sentido, “modos de estrutura de linguagem” (GADAMER, 2002, p. 217). A compreensão expressa-se na condição de um sentido para o Ser em geral, que apesar de exposto nos significados múltiplos, característica da dualidade da linguagem (finitude humana), questiona sempre (e de novo) sua ontologia fundamental. Sobre isso, comenta PALMER (1999, p. 52): “[...] A hermenêutica é um encontro com o Ser através da linguagem”.

De um modo geral, segundo o conceito moderno de esclarecimento, principalmente postulado por Kant (KANT, 1985, p.100): “Esclarecimento é a saída do homem de sua menoridade, da qual ele próprio é culpado. A menoridade significa a incapacidade de fazer uso de seu entendimento sem a direção de outro indivíduo”, achamos que um eu, como sujeito, representa um objeto. Mas para isso é necessário ainda um outro tipo de postura. Antes de qualquer tipo representacional do sujeito cognoscente, faz-se necessário *uma abertura*. Uma *abertura* (*Offenbarkeit*) de ser possível a partir do sentido universal do Ser, característica própria de *Dasein*. Conforme Heidegger (2001, p. 145, grifo do autor): “[...] a pergunta não é mais pelo ente como tal, mas pelo *ser como tal*, pelo *sentido do ser* em geral [...]”. O ser próprio do homem é essa abertura ao âmbito ontológico, mesmo que forma precária (nunca plenamente correspondida) em consequência da insuficiência das linguagens.

Dentro dessa abertura algo pode se tornar acessível como *objeto* para um *sujeito*, e mais, pode essa acessibilidade mesma, ser experienciável. Através da pertença do homem, *aí*, na abertura ao Ser, ao *além-da-linguagem*, assume-se uma conduta de encontro ao que não está sendo visto ou pesquisado, ainda. O ser-si-mesmo do homem é esta abertura ao âmbito ontológico, limitada pela existência empírica. Aqui, como participante de um *logos*-consciência comum, o homem em si mesmo não é um “ego pensante” onipotente, mas se reporta a uma dimensão do *além-da-linguagem* (oculto do Ser) e vive, sempre nesta tensão, constantemente produtiva, entre esclarecimento (claridade) e escuridão (*além-da-linguagem*). Vattimo (2002, p.142) comenta esse ponto:

[na hermenêutica gadameriana] rumar para a verdade significa substancialmente reportar-se, e reportar os discursos parciais das ciências, das técnicas e até mesmo, talvez, os dos grupos particulares interiores a uma sociedade, ao *logos*-consciência comum, este último, com seus conteúdos, nunca poderá ser posto em dúvida.

Esta é o grande mistério da vida humana desconsiderado pela teoria filosófica da modernidade, a condição humana simultaneamente finita e inacabada: “Limitado”, empiricamente finito, o homem é um ego; “Ilimitado” pela condição mesma de ser essa abertura a algo além-de-si-mesmo, o homem é operativamente histórico e inacabado. O *além-da-linguagem*, em sentido bem gadameriano, representa um dos mais elevados pontos de compreensão. Existem dimensões do Ser que são do âmbito do indizível, mas que nos

chegam de forma tácita e silenciosa, refletindo um tipo de experiência não da ciência, mas da sabedoria:

[...] o que então se mostra como o modo de compreender mais elevado e mais íntimo é justamente a compreensão tácita e silenciosa. [...] podemos dizer que são fenômenos que nos deixam sem fala. Diante deles a linguagem nos falta porque brilham com tamanha grandeza diante de nossos olhos admirados, que não haveria palavras suficientes para aprendê-los (GADAMER, 2002, p. 216-217).

Entretanto, Gadamer (1999, p. 687) vai alertar que “o ser que pode ser compreendido é linguagem”. Ou seja, embora existam acontecimentos do *além-do-pensamento* e do *além-da-linguagem*, pertencentes ao indizível, a tarefa da hermenêutica é trazer a fala o tanto de não dito que existe em cada experiência. Pergunta: “[...] por que será que o fenômeno da compreensão tem caráter de linguagem?” (2002, p. 220). E, responde:

Esse tipo de pergunta já traz implícita a resposta. É a linguagem que constrói e conserva essa orientação comum no mundo. [...] parece-me justificado afirmar que todas as formas extraverbais de compreensão apontam para a compreensão que se difunde no falar e na mutualidade da conversa (GADAMER, 2002, p. 220,221).

A filosofia gadameriana aponta então para uma *potencial relação de linguagem* existente em toda compreensão (GADAMER, 2002, p. 221). Dessa forma, o que ainda se percebe no contexto do indizível teima em *vir-a-linguagem* e a se expressar no mundo. Essa filosofia remete (sempre) a um duplo movimento: a ida ao plano do “anterior à linguagem” e a volta ao mundo

das relações: “um enunciado só consegue tornar-se compreensível quando no dito compreende-se também o não dito” (GADAMER, 2002, p. 181). Essa impermanência relativa à própria correspondência pedagógica entre Ser e homem, na qual reside a natureza do *Dasein* (característica de estar lançado, “*projeto do e móvel no*” Ser), mantém a continuidade da espiral hermenêutica e garante a sua condição de universalidade (característica ontológica).

Assim, a hermenêutica filosófica não subestima os modos de saber que se dão à margem da linguagem quando afirma “que é pela linguagem que articulamos a experiência de mundo como uma experiência comum” (GADAMER, 2002, p. 238-239). Sua trajetória teórica vai tentar mostrar um para além que “apesar de todas as relatividades de linguagens e convenções existe algo comum que já não é linguagem” (2002, p. 240), mas que está em condições potenciais de ser verbalizado pela fala. O duplo caminho — a ida ao Além-da-linguagem e a volta ao conteúdo das relações lingüísticas — estão no fundamento da expressão gadameriana “o ser que pode ser compreendido é linguagem” (1999, p. 687). Para Rohden (2000, p. 163, grifo do autor):

[...] A radicalidade de Gadamer foi, pois, ter afirmado que todo fenômeno hermenêutico é lingüístico. O problema é que por linguagem entendemos a escrita, a falada, a dita, a *apofântica*. O impacto dessa tese diminui, se compreendermos a concepção de linguagem que não é término de um processo compreensivo apenas, mas ele mesmo já é e está desde sempre nela.

Dessa maneira, a tese hermenêutica encaminha-nos a um domínio da linguagem anterior a toda esquematização e convenção criada no mundo, sendo capaz de ultrapassar toda particularidade. Da mesma sorte, enquanto

entes especiais inter-relacionados com essa estrutura *além-da-linguagem* nós temos a necessidade ontológica de trazer para o dizer aquilo que não chegou à linguagem. Para Gadamer, essa apreciação da linguagem posta-se contra toda apreciação da linguagem enquanto instrumento de dominação e coação:

[...] Na hermenêutica, *nunca* a linguagem pode ser reduzida a um instrumento ou utensílio do pensamento, senão *que sintetiza a idealidade dos significados e sua continuidade histórico-existencial com a materialidade do falar e sua fixação escrita*. Não é produto humano, senão que participa nele, recria-o, apropria-o, faz seu algo no qual se insere e que, portanto, já não é tão *possessivamente* seu. Neste contexto, a existência humana é resposta continuada e abertura [ao Ser], a dimensão temporal está na constituição da linguagem e, conseqüentemente, na constituição do homem (ROHDEN, 2000, p. 158, grifo do autor).

Assim, para Gadamer a linguagem não é tanto ou antes de tudo, aquilo que o indivíduo fala, mas sobretudo, aquilo pelo que o indivíduo é falado (VATTIMO, 2002, p. 132). A não submissão da linguagem as particularidades lingüísticas remete a uma apreciação da linguagem como mediação da experiência do Ser e como lugar (*topos*) da realização do *ethos*: “A linguagem como lugar da mediação total é, precisamente, essa razão, esse logos que vive no pertencer comum a um tecido de tradição viva, a um *ethos*” (VATTIMO, 2002, p. 133). A partir desse âmbito lingüístico-ético para além do plano das observações científicas como também dos sentidos individuais, a hermenêutica filosófica traz, então, na sua estruturação do evento compreensivo, um nexo de sentido entre as variadas dimensões da realidade; completa-nos Palmer (1999, p. 211):

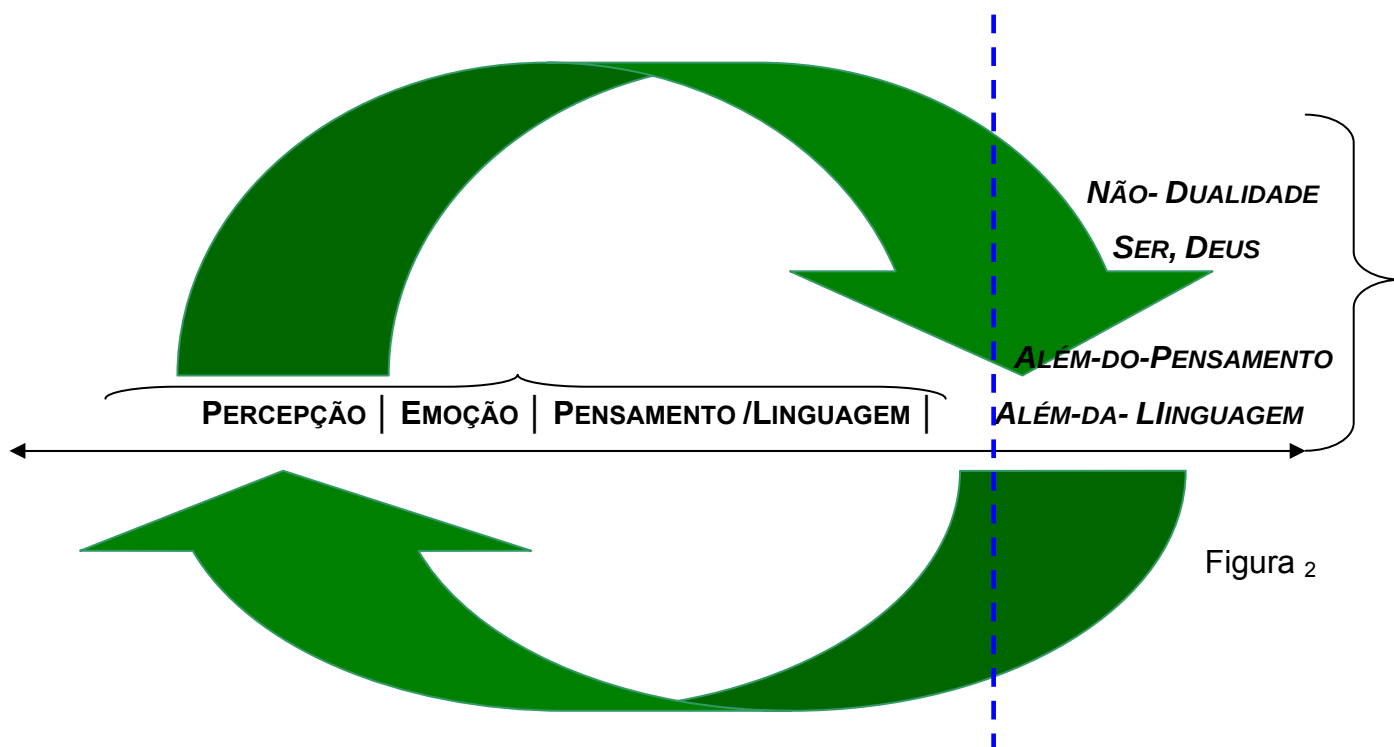
[...] É precisamente esta dimensão mais profunda, esta dimensão ontológica acessível através da linguagem, que dá à experiência hermenêutica o significado que tem para a vida do intérprete. A objectividade característica da linguagem, capaz de revelar as coisas tal qual são, baseia a linguagem numa ontologia lingüística universal. As dimensões mais fundas da linguagem, das quais deriva o seu poder de revelar o ser das coisas, dá-nos aquele fundamento de universalidade ontológica que faz da experiência hermenêutica uma experiência de revelação ontológica imediatamente significativa. Esta é a razão pela qual a tradição nos pode interpelar, não causal ou decorativamente, mas de um modo que nos afecta e que tem para nós um significado directo.

A filosofia de Gadamer possibilita à humanidade a esperança diante de qualquer postura pessimista invocada pelo esquecimento (envergado na atualidade) da mais bela crença do espírito humano, a crença na beleza e no progresso de nosso planeta, através de um sentido ético. Segundo aponta Vattimo (2002, p. 131):

O que já estava claro em *Wahrheit und Methode*, e que se torna ainda mais claro depois, é que o maior peso conferido à linguagem é acompanhado do interesse ético – aliás, tem nele sua verdadeira origem – que guia a hermenêutica gadameriana.

De forma esquemática teríamos, na estruturação da experiência hermenêutica, um diagrama desse tipo³⁰:

³⁰Esse diagrama nos foi suscitado pela aula do então Prof. Dr. Ferdinand Röhr, nosso orientador neste trabalho de pesquisa, por ocasião de aula da disciplina Pesquisa em Teoria e História da Educação III, aos dois de agosto de dois mil e quatro.



No diagrama proposto acima existem, fundamentalmente, dois tipos diferentes de fenômenos que representam no linguajar filosófico hermenêutico os fenômenos com os quais lidamos: a) Os fenômenos perceptivos ou ônticos: são aqueles relativos a um tipo de “visão” determinada pelo âmbito sensorial-óptico-lingüístico, incluindo as peculiaridades e limites intrínsecos a cada subjetividade; b) os fenômenos ontológicos, não perceptíveis sensorialmente, por exemplo — o existir de algo. Os fenômenos ontológicos já sempre se mostraram necessariamente *antes* para os fenômenos perceptíveis (característica da pré-compreensão hermenêutica). Se tivéssemos que estabelecer uma hierarquia nos fenômenos, os ontológicos são necessariamente os primeiros; contudo, para serem pensados e vistos, são posteriores. Dessa forma, para podermos perceber ou conceber ou expressar

algo como algo é necessário já ter captado antes que existe algo como uma presença [*Gegenwart*]. Voltamos aqui ao entendimento heideggeriano de presença como Ser que se temporaliza, ou seja, presença diz respeito a tempo.

Para Heidegger “pré-sença”, implica o modo do ser do homem, que já está no aí, na clareira, na “clareira” do Ser, “*modus*” que o homem “existe”. O homem somente pode ser homem compreendendo o Ser, ou seja, porque está na abertura do Ser. O homem é propriamente humano na medida em que ele mesmo representa esta abertura do Ser. Assim, diz Heidegger (2002a, p. 38, grifo do autor):

[...] o modo de ser desse ente (homem). Nós o designamos com o termo *pre-sença* [...] *A compreensão do ser é em si mesma uma determinação do ser da pre-sença*. O privilégio ôntico que distingue a pré-sença está em ser ela ontológica. [...]

Assim, “existencialidade” (*ec-sistencialidade*) em Heidegger reporta-se a essa postura de “existir” do homem como abertura ao Ser. O homem existe de tal forma que o Ser mesmo torna-se aberto ao homem no sentido de pré-sença, ou na compreensão de que o homem está nesta clareira do Ser. Heidegger (2002a, p.39, 40, grifo do autor) remete ao “modo em geral” (Universal/Ontológico) do ser do homem, configurando o ser-homem de uma forma diferente das referências da corrente filosófica Existencialista (principalmente, diferente de Sartre e Nietzsche), assim:

[..] a existência determina a pre-sença, a analítica ontológica desse ente necessita sempre de uma visualização prévia da

existencialidade. Entendemos a existencialidade como a constituição ontológica de um ente que existe. Na idéia dessa constituição de ser já se encontra, pois, a idéia de um ser em geral. Desse modo, a possibilidade de se realizar uma analítica da pré-sença sempre depende de uma elaboração prévia da questão sobre o sentido do ser em geral. [...] É por isso que se deve procurar, *na analítica existencial da pré-sença, a ontologia fundamental*, de onde todas as demais podem originar-se.

A pré-sença indica o modo do ser do homem como um “existencial”, o homem é enquanto está no *aí* (*Da*, em alemão) assim não se fala simplesmente em ser humano (no sentido exclusivamente antropológico), mas se fala em *Dasein* na medida em que a questão do Ser determina tudo. A questão ontológica tem seu primado em relação a todas as outras questões dela mesma derivadas. O *aí* (*Da*) do *Dasein* distingue o ser-homem, indicando exatamente aquela abertura na qual o Ser se realiza, tornando-se fluído no tempo e na história. Dessa maneira, pode-se identificar o homem em seu aspecto “especial” diante de todos os demais entes do orbe terrestre, pois que somente ele é capaz de se construir segundo sua natureza mesma, compreendendo o sentido do Ser, “*existindo*” (*ec-sistindo*) na sua humanidade mais original (pré-sença, *Dasein*), que é a condição de estar *aí*, “postado” na clareira do Ser: o homem é o *Ser-no-mundo* e somente se compreende o Ser a partir dessa “existência” (*ec-sistência*) do homem. Nessa direção, Heidegger (2002a, p. 40, grifo do autor) esclarece que:

Em conseqüência, a pré-sença possui um primado múltiplo frente a todos os outros entes: o primeiro é um primado *ôntico*: a pré-sença é um ente determinado em seu ser pela existência. O segundo é um primado *ontológico*: com base em sua determinação da existência, a pré-sença é em si mesma ‘ontológica’.

Dessa sorte, na filosofia de Heidegger o homem enquanto *Dasein* é o modo que Heidegger usa para referir-se tanto ao ser humano, quanto ao tipo de ser que os seres humanos têm (INWOOD, 2004, p. 33): a condição de abertura ao Ser própria da *pré-sença*. O *Dasein* já está no aí, na iluminação do Ser, modo único segundo o qual o homem como “ente dos entes”, “existe”. Não pode haver *Ser-no-mundo* sem o homem. Dessa sorte, ajuda-nos Heidegger com os seguintes esclarecimentos: “A questão do sentido do ser não é senão a radicalização de uma tendência ontológica essencial, própria da *pre-sença*, a saber, da compreensão pré-ontológica do ser” (HEIDEGGER, 2002a, p. 41).

Podemos, neste momento, iniciar o entendimento do que Gadamer (1999, p. 445) quis mostrar ao dizer: “tempo em sua produtividade hermenêutica só pode ser pensado a partir da mudança de rumo ontológico que Heidegger deu a compreensão como um ‘existencial’ e a partir da interpretação temporal que aplicou ao modo de ser da *pré-sença*”. A insuficiência do falar resulta de nossa própria dificuldade, enquanto imersos no tempo e dependentes de uma forma lingüística. Entretanto, essa condição não se fecha aos fenômenos que superam a limitação intrínseca às variadas línguas e linguagens secundárias. Ao contrário, a insuficiência mesma da língua, remete-nos ao todo que se dá no *além-da-linguagem*, é o que podemos chamar com Gadamer (2002, p. 180) de “universalidade da linguagem. A linguagem não constitui um âmbito fechado do que pode ser dito ao lado de outros âmbitos do indizível, mas ela é oniabrangente”. O ser-do-dizer a que todos, enquanto subjetividades, estamos ligados traz a produtividade do círculo hermenêutico, salvaguardando-nos de toda instância autoritária ou dogmática, pois “nele se esconde a possibilidade positiva do conhecimento mais originário” (HEIDEGGER, 2002a, p. 210).

O conceito de compreensão esboçado pela filosofia hermenêutica remete no próprio dizer gadameriano (1999, p. 16) à “analítica temporal da existência (*Dasein*) humana, que Heidegger desenvolveu”, mostrando “de maneira convincente que a compreensão não é o modo de ser entre outros modos de comportamento do sujeito, mas o modo de ser da própria pre-sença (*Dasein*)”. Gadamer considera o fenômeno da compreensão como a “mobilidade fundamental da pré-sença, a qual perfaz sua finitude e historicidade, e a partir daí abrange o todo de sua experiência de mundo”. Nessa diretriz, Gadamer empregou o termo “hermenêutica” (1999, p. 16).

Existe, de sorte, na positividade do círculo hermenêutico um chamamento de sentido que nos une em um todo para além do pessimismo de qualquer interpretação limitadora ou castradora: “a linguagem não é um convencionalismo reelaborado, não é o peso de esquemas prévios que nos recobrem e sim a força geradora e curativa de sempre de novo conferir fluidez a esse todo” (GADAMER, 2002, p. 242). Por essa ocasião, se a compreensão é abrangente e universal, não é porque ela represente “uma arbitrariedade ou uma extrapolação de um aspecto unilateral, mas está, antes, na natureza da própria coisa³¹” (GADAMER, 1999, p. 17).

Assim, o círculo (espiral) hermenêutico (a) traz, inevitável e constantemente, toda relação de pergunta e resposta; o círculo pertence à essência de todo perguntar e responder: “o pano de fundo para a universalidade do acesso ao mundo pela linguagem é que nosso conhecimento do mundo apresenta-se como um texto infinito, que aprendemos a recitar com dificuldades e fragmentariamente” (GADAMER, 2002, p. 242).

Percebemos, dessa maneira, que o compreender, no sentido que Gadamer traz-nos, alcança um nível bem mais profundo que o explicar das ciências naturais, ou mesmo que o compreender metodológico das ciências humanas. Pode-se dizer que a abrangência da questão da compreensão, advogada por Gadamer segue a

conscienciosidade da descrição fenomenológica, que Husserl nos tornou um dever, a abrangência do horizonte histórico, onde Dilthey situou todo o filosofar, e, não por último, a compenetração de ambos os impulsos, cuja iniciativa recebemos de Heidegger há décadas (1999, p. 36).

A historicidade da compreensão, o Ser enquanto revelação que se mostra ao longo da história pela movimentação do homem, esse ente “único” que se entende nessa relação fundamental, remete segundo Gadamer a um aspecto fundamental do movimento compreensivo — a questão da aplicação. Interpretar, implica buscar as relações de uma tradição com o presente (da incondicionalidade do Ser, com a condicionalidade do ente humano, imerso nas mais diversas situações e formas de estar-agindo no mundo), procurando não somente trazer sua significação literal, mas também considerar o significado da tradição para o momento atual ou o seu “nexo” com o presente: “compreender é então um caso especial da aplicação de algo geral a uma situação concreta e particular” (GADAMER, 1999, p. 465). Compreender é estabelecer sentido para a situação concreta. Pois quem compreende não julga a partir de juízos externos a si, em uma situação não afetada, mas dentro de uma relação

³¹ Coisa em Gadamer é sinônimo de Ser (no âmbito ontológico) ou totalidade de sentido da

específica que vincula os intérpretes: “nossas considerações nos forçam a admitir que, na compreensão, sempre ocorre algo como uma aplicação do texto a ser compreendido, à situação atual do interprete” (GADAMER, 1999, p. 460).

A aplicação não representa, assim, o simples relacionar de uma situação geral com uma situação particular. Consiste em aplicar aquilo que a herança histórica (desvelamento do Ser apresentado a nossa condição mundana) diz ao momento presente sem se “distanciar por demais” do que diz o Ser e do que perfaz o sentido e o significado do texto junto a nós. Na aplicação (*applicatio*), o entendimento ou interpretação da Palavra (Ser, Coisa, Deus, etc.)³² está acompanhado não apenas pelo entendimento racional (*intelligentia*) e também não apenas pela exegese ou exposição (*explicatio*), mas também pela aplicação da palavra a nossa própria vida. Dessa sorte, diz-nos Gadamer (1999, p. 504-505) tal é

o sentido da aplicação que já está de antemão em toda forma de compreensão. A aplicação não quer dizer aplicação ulterior de algo comum dado, compreendida primeiro em si mesma, a um caso

compreensão (no aspecto epistemológico).

³² Somente a partir da idéia teológica, característica da experiência “autenticamente” hermenêutica, por ocasião da questão da natureza do *Dasein*, pode-se pensar a essência do sagrado. Sobre isso, Heidegger vai comentar (1979a, p. 167): “Chamar a atenção para o ‘ser-no-mundo’ [...] não significa afirmar que o homem é apenas um ser ‘mundano’ no sentido cristão; portanto, um ser afastado de Deus e até desligado da ‘transferência’. Com esta palavra pensa-se o que mais claramente foi denominado o transcendente. O transcendente é o ente supra-sensível. Esta vale como o ente supremo no sentido da causa primeira de todos os entes. Deus é pensado como esta causa primeira”. E mais adiante, completa (1979a, p. 168): “[...] só pela clarificação da transcendência se alcança um *adequado conceito do ser-aí*, que, levado em consideração, permite então, *perguntar* qual é, sob o ponto de vista ontológico, o estado da relação do ser-aí com Deus”. Sobre essa fundamentação original que pensa a verdade do ser sobre uma forma mais radical e originária do que a Metafísica é capaz de questionar (HEIDEGGER, 1979a, p. 168), Gadamer (1999, p. 464) vai dizer que a autêntica experiência hermenêutica deve “*voltar a determinar a hermenêutica espiritual-científica a partir da jurídica e da teológica* [o grifo é autor]”. Imerso na temporalidade e suas condicionalidades, o homem, *ser-na-relação*, deve estar a “serviço do que deve valer” (1999, p. 464), o sentido do ser-aí com Deus. Ao longo deste trabalho vamos mergulhando cada vez mais nessas questões da filosofia hermenêutica que tratam de nossa original relação enquanto “cidadãos da clareira” e “pastores do Ser”.

concreto, mas é, antes, a verdadeira compreensão do próprio comum que cada texto dado representa para nós. A compreensão é uma forma de efeito e se sabe a si mesma como tal efeito.

Gadamer evidenciou essa questão da aplicação na segunda parte do seu “Verdade e Método”, quando mostrou a importância dessa idéia teológica para “toda” experiência de interpretação:

[...] a compreensão é menos um método através do qual a consciência histórica se aproximaria do objeto eleito para alcançar seu conhecimento objetivo do que um processo que tem como pressuposição o estar dentro de um acontecer tradicional [do Ser]. *A própria compreensão se mostrou como um acontecer* [...] (GADAMER, 1999, p. 462, grifo do autor).

No mesmo texto, “Verdade e Método”, Gadamer mostrou-nos a analogia entre a interpretação e a consideração de Aristóteles acerca da sabedoria prática na qual a Palavra (por exemplo, de Deus) somente pode ser discernida dentro do esforço (humano) no permanecer vivenciando-a³³. Conforme Vattimo (2002, p. 131):

³³ Aristóteles, que foi discípulo de Platão, teve o mérito de propor uma superação do dualismo platônico, realizando a ligação entre os dois domínios da realidade, essência e existência, separados na obra de seu mestre. Sem abandonar o conceito central de essência, Aristóteles restabeleceu o mundo único da essência da realidade e da realidade da essência. Dessa sorte, Aristóteles não julga o mundo das coisas sensíveis como um mundo aparente e ilusório, mas compreende-o como um mundo verdadeiro e real cuja essência é, justamente, a multiplicidade de seres e a sua incessante mudança. A essência das coisas e dos seres humanos não estava em um supra-sensível, mas nas coisas como essas aparecem aos homens (coisas mesmas). Pare ele, só o homem concreto existe e todo o movimento advém da existência humana (MÜLLER, 1953, p. 13-17). A metafísica Aristotélica não abandona o mundo físico, ao contrário, ela mesma é o conhecimento do que existe em nosso mundo. A ética aristotélica segue os caminhos de sua metafísica, pois que as ações consideradas por ele como éticas não só pertencem as questões definidas pela Virtude e pelo Bem, mas se definem na dimensão da realidade existencial na qual concorrem a deliberação e a escolha. Aristóteles iniciou a distinção entre o saber teórico e saber prático. O primeiro refere-se ao seres e fatos que existem e atuam, de forma independente de nós. O segundo volta-se para o conhecimento daquilo que só existe como resultado de nossa ação, dependendo de nós. A ética é para

[...] Já noções-chaves de Verdade e Método – como a de fusão de horizontes e a de *wirkungsgeschichtliches Bewusstsein* – são construídas com uma decisiva referência à ética aristotélica e ao conceito de aplicação. [...] a linguagem-*logos-kálon* tem um nexo constitutivo com o bem: ambos são fins por si mesmos, valores últimos não buscados com vistas a outro, e a beleza é apenas perceptibilidade da idéia do bem, seu resplandecer, como Gadamer escreve no parágrafo conclusivo de *Verdade e Método*.

Nesse sentido, segundo Gadamer, não devemos nos posicionar acriticamente diante das exigências do texto histórico, negando o instante. Devemos permitir que a tradição (o Ser) chegue até nós de forma que possamos interpretar seu significado através do presente (da nossa situação concreta e específica): “aquele que compreende já está sempre incluído num acontecimento, em virtude do qual se faz valer o que tem sentido” (GADAMER, 1999, p. 708); porém, não podemos remeter o *acontecimento* à contingência meramente individual e à vida privada, mas “o ponto central de toda compreensão se refere à relação objetiva que existe entre os enunciados do texto e nossa própria compreensão do assunto” (GADAMER, 1983, p. 65).

Esse significado da questão compreensiva, enquanto dimensão da aplicação, inclui uma vivência da sabedoria universal que se anima e corporifica na natureza mesma do humano. Por ora, a título de considerações introdutórias podemos falar que diferentemente do método “analítico” e “explicativo” das ciências naturais (e de grande parte das ciências humanas que se utilizaram desse modelo de ciência, incorporando-o ao seu conteúdo),

Aristóteles um saber prático e refere-se à práxis. Aristóteles distingue a práxis ética, na qual o agente, a ação e a finalidade da ação não podem ser separados, da simples técnica, na qual esses se encontram separados. Assim, na práxis ética, o sujeito ético é aquele que guia a sua vontade racionalmente, agindo de acordo com os meios mais adequados ou prudentes: a busca do Bem (Felicidade), essência da vida ética.

bem como do “compreender histórico” das ciências do espírito a hermenêutica filosófica

[...] não é um saber dominador, isto é, apropriação por apoderamento, mas se submete à pretensão dominante do texto. A interpretação [que ocorre no entremeio entre os dois pólos supostamente antagônicos, mas na realidade entretecidos] *da vontade [...] e da promessa divina não são formas de domínio, mas de servidão. Ao serviço daquilo que deve valer, elas são interpretações, que incluem aplicação* (GADAMER, 1999, p. 464, grifo nosso).

Gadamer volta, na sua trajetória teórica, ao círculo hermenêutico heideggeriano e desenvolve, a partir do seu mestre, a questão da possibilidade produtiva desse círculo, mostrando o seu movimento “operantemente”³⁴ positivo. Nessa direção de análise da filosofia de Hans-Georg Gadamer, Coreth (1973, p. 25) alude que: “Gadamer se prende muito mais decididamente à fenomenologia, aceitando, sobretudo os princípios heideggerianos, continuando-os e tornando-os fecundos para o problema da compreensão histórica”. Para tal, mostra-se de considerável importância tratarmos, com um pouco mais de atenção, da importância da filosofia de Heidegger para seu discípulo Hans-Georg Gadamer.

2. 3. QUEM FOI MARTIN HEIDEGGER PARA A FILOSOFIA DE HANS-GEORG GADAMER?

Ao longo deste trabalho, esboçou-se uma grande dificuldade a qual poderíamos “simplesmente” deixá-la de lado, partindo para questões mais relativas à nossa proposta inicial de trabalho que era colher as contribuições da filosofia de Gadamer para a educação. Sem dúvida, conforme projetado, o fizemos. Entretanto, não pudemos, a despeito de alguns conselhos prévios, esquecer a relação entre Gadamer e Heidegger. Sabíamos que, neste trabalho, aprofundar essa questão não era a tarefa principal, porém, acreditávamos importante para o nosso trabalho e teríamos como justificá-la. Em nosso projeto de pesquisa, optamos por apontar um caminho hermenêutico³⁵ de abordagem ao longo da pesquisa; e, porquanto isso, nós estamos sempre dialogando com o texto o qual arriscamos interpretar. Aqui,

não há realmente um verdadeiro ponto de partida para a compreensão, pois toda a parte pressupõe as outras partes. [...] A tarefa metodológica do intérprete não é, portanto a de mergulhar totalmente no seu objeto (o que de qualquer modo seria impossível) mas sim a de encontrar modos de uma interação viável entre o nosso horizonte e o horizonte do texto (PALMER, 1999, p. 126).

Decerto, estamos em um diálogo com a estranheza que o texto nos suscita, a qual procuramos nos aproximar buscando uma maior familiaridade com o tema investigado. Assim, a tarefa hermenêutica traz uma estrutura de diálogo, ou seja, uma constante abertura aos critérios de possibilidade

³⁴ Mais tarde veremos a questão da “consciência histórico-efetual”, “história continuamente operativa” ou “história constantemente produtiva”.

³⁵ Aqui não estamos nos referindo à hermenêutica em sua dimensão ontológica, mas na sua dimensão epistemológica.

oferecidos pelo texto, perfazendo uma permanente tensão entre o intérprete e a coisa a ser interpretada.

Precisamos tratar, neste capítulo, de algumas questões da filosofia de Heidegger de grande valia para a apreciação da Hermenêutica de seu discípulo, Gadamer. Principalmente, no aspecto da Ontologia Fundamental, como veremos adiante. Nesse sentido, sugerem-se alguns assuntos, que consideramos importantes para o atual estágio da Pedagogia enquanto orientação tecnicista, na qual a ação educativa é acentuada como uma mera aplicação de técnicas. Mesmo quando se trata a Pedagogia em sua visão mais ampla³⁶, nota-se o tratamento do fenômeno educativo, ora seu objeto, como uma área aplicada resultando daí os diversos recortes teóricos que a compõem (Filosofia, História, Antropologia, Psicologia, Sociologia, Políticas *da Educação*, etc). Esses recortes auxiliam na delimitação das áreas de atuação de cada especialização.

Como “bons hermeneutas” que procuramos ser, nós nos recordamos de algumas palavras do Gadamer ao se referir a esta geração de especialistas cada vez mais delimitados nos seus objetos próprios de estudo, incapazes de ouvir a voz de outros campos do saber como também a voz silenciosa de um juízo que não siga as diretrizes das suas habilidades intelectuais formais (pretensiosamente autoconscientes e plenas):

cabe em sorte ao espírito humano uma impotência específica. Esta assenta em que o homem tem de lidar permanentemente com possibilidade e, por pensar, joga com possibilidades. Tal é

³⁶ Essa visão mais ampla da Pedagogia está para além de uma mera justaposição de práticas, corresponde ao estudo teórico investigativo da educação, e, dessa forma, ao estudo de um “bloco” de ações que procura responder às demandas sociais do educar.

manifestamente o problema do homem. [...] a essência específica do equipamento natural do homem é a ausência de especialização [...]; é ser tão carente de especialização [...] (GADAMER, 2001, p.110).

Voltamos à filosofia de Heidegger, para discutirmos em Gadamer a questão do objeto intencional na hermenêutica, fundamental para definir o sentido de sua hermenêutica, que não termina no conteúdo metodológico, mas alcança o ontológico. Para isso, preciso aproximar o leitor de alguns princípios mais gerais sobre questões como “o que é intencionalidade” bem como de alguns aspectos da fenomenologia husserliana e heideggeriana, sem os quais se tornaria impossível um diálogo.

De maneira mais geral define-se intencionalidade por um visar algo ou alguma coisa, distinguindo-se, assim, de toda atitude involuntária. Sobre isso, diz-nos Searle (1995, p.1, grifo nosso):

Poderíamos dizer, *a título de formulação preliminar*, que a Intencionalidade é aquela propriedade de muitos estados e eventos mentais pela qual estes são dirigidos para, ou acerca de, objetos e estados de coisas no mundo” .

Nesse sentido, intencionar é dirigir-se a algo, ou seja, expressa uma direcionalidade ou aproximação ao objeto de conhecimento. Husserl vai aprofundar essa questão da intencionalidade, dizendo que a intencionalidade não representa uma “simples” propriedade da consciência. Para ele, a própria “consciência, [...], é intencionalidade, [só existindo] como consciência *de algo*” (ZILLES, 1996, p. 25, grifo do autor). Husserl, ao definir as bases de sua

fenomenologia, abandona a questão da representação sensível do fenômeno em oposição à corrente filosófica empirista. Da mesma forma, abandona a busca pelo “ser-em-si” (ideal, “puro”) concorrida pela metafísica desde Platão.

Considerando “inaceitável o postulado de que aquilo que aparece na experiência atual não é a verdadeira coisa” (ZILLES, 1996, p. 17) a fenomenologia husserliana, contudo, não reflete a exterioridade sensível dos fenômenos (fenomenismo), mas se reporta a como o ser se apresenta à consciência no próprio fenômeno. Husserl traz um outro sentido à palavra fenomenologia, “encerrando o fenômeno no campo imanente³⁷ da consciência” (ZILLES, 1996, p. 17) e não na sua apresentação empírica como objetos da experiência. A fenomenologia que não é sinônima de fenomenismo, não reflete a aparência sensível do fenômeno, mas consiste um exame dos “diferentes sentidos ou significados do ser e do existente à luz das funções da consciência” (ZILLES, 1996, p. 17-18). O papel da fenomenologia é, então, estudar as vivências da consciência e sua significação (ZILLES, 1996, p. 18).

Por sua vez, se “a consciência é intencionalidade” e a tarefa da fenomenologia é “estudar as vivências da consciência”, então significa dizer que a “consciência não é uma substância (alma), mas uma atividade constituída por atos (percepção, imaginação, volição, paixão, etc.)” (ZILLES, 1996, p. 29). A consciência, que é intencionalidade, faz o mundo aparecer como “objeto-para-um-sujeito”, que “só tem sentido para uma consciência que o visa” (ZILLES, 1996, p. 30). Assim, a intencionalidade husserliana não

³⁷ Imanência vem do latim *in-manere*, ou ficar dentro. Imanência representa a presença finita do Infinito (Absoluto, Ser-em-si, Além-da- fala) no finito. A imanência é, portanto, a presença limitada do Ilimitado.

representa uma propriedade da consciência através da qual nos dirigimos às coisas do mundo, mas

corresponde à correlação consciência-mundo, sujeito-objeto, mais originária que o sujeito ou o objeto, pois só se definem nessa correlação. A intencionalidade fenomenológica é *visada de consciência e produção de um sentido* que permite perceber os fenômenos humanos em seu teor vivido (ZILLES, 1996, p. 28, grifo do autor).

Heidegger perguntava-se o que seria, ao fundo, o objeto intencional. E, antecipou que objeto intencional seria o Ser, em oposição ao existente. Heidegger, dessa maneira, “radicaliza” a intencionalidade husserliana e pergunta pela própria condição de se dar um encontro entre subjetividade e Ser. Heidegger, dessa forma, postou-se além dos limites de uma filosofia da consciência (Husserl) que constituía os fenômenos intencionalmente na consciência, fornecendo-lhes um caráter mais mundano. Também, ele ultrapassa uma Filosofia da Vida/Existencialista (Nietzsche, Sartre), fundamentada na “existência” individual e livre, dependente unicamente de si mesma. Segundo PALMER (1999, p. 145) Heidegger superou, afastando-se do caráter imanente da consciência advogado por Husserl, “concepções anteriores ao encarar a compreensão, não como um processo mental, mas como um processo ontológico, não como um estudo de processos conscientes e inconscientes, mas como uma revelação daquilo que é real para o homem”.

Antes de prosseguirmos, precisamos fazer algumas considerações acerca da “divisão” imposta ao pensamento heideggeriano por alguns de seus intérpretes. Costuma-se, geralmente, dividir o pensamento de Heidegger em

dois períodos diferentes. O primeiro período relativo aos escritos de “Ser e Tempo” e contemporâneos nos quais, de acordo com Coreth (1973, p. 24),

o mundo é entendido como projeto do mundo do ser-aí, que anteprojeta seu “poder-ser”, ou seja, suas possibilidades de ser como totalidade de sentido da própria auto-realização e, portanto, como horizonte da própria autocompreensão.

O segundo período, “a virada” do pensamento de Heidegger³⁸, no qual ele, segundo alguns intérpretes inverte o seu esquema de pensamento. Agora, “Heidegger compreende o mundo mais expressamente a partir do ser, que se manifesta e ao mesmo tempo se oculta historicamente. O mundo se torna assim ‘clareira do ser, na qual o homem se destaca a partir de sua essência atirada’” (CORETH, 1973, p. 24).

Com fim exclusivamente didático, apresentemos os dois momentos possíveis à compreensão da obra de Heidegger. Veremos, para mais, de acordo com Heidegger, que a primeira interpretação seria insuficiente para a compreensão da essência do homem desde, inclusive, a publicação de “Ser e Tempo”, como ele mesmo vai atentar em seus escritos posteriores aquela obra primeira. Sobre isso, adverte: “Em *Ser e Tempo*, vem dito intencionalmente e com cuidado: *il y a l'Être*: ‘dá-se’ o ser” (1979a, p. 159). Vejamos os diagramas abaixo esboçados³⁹ e as considerações feitas sobre eles:

³⁸ Voltaremos a tratar, deste escritos “tardios” de Heidegger no item: O que nos fala a filosofia da compreensão de Hans-Georg Gadamer?, ainda no presente capítulo.

³⁹ Estes diagramas nos foram apresentado pelo Prof. Dr. Ferdinand Röhr na disciplina Estudos avançados em Teoria da Educação, no segundo semestre letivo de 2003.

a) 1º diagrama: Neste primeiro diagrama encontramos o ser humano como centro irradiante da realidade, que através de vários níveis de linguagem, projeta-se no Ser. Nessa perspectiva, o Ser é aquilo que o próprio homem projeta como Ser. O homem faz isso de forma precária na linguagem técnico-científica, complexificando as suas expressões do Ser nas linguagens artísticas e poéticas, chegando à linguagem do silêncio na qual aquilo que quer expressar não tem mais palavras. O homem, nessa última dimensão, “toca” em algo que Heidegger chama de “essência da verdade”⁴⁰ (HEIDEGGER, 1979c, p. 140) ou “essência da liberdade”⁴¹ (1979c, p. 137) e que em outras filosofias recebe denominações como Verdade, Totalidade, Não-dualidade, Amor-Universal, Natureza, Além-da-linguagem, Não-dito, Inominável, Absoluto, Ser-em-si, Deus, Todo, Infinito, Grande Vida, Coisa-mesma, *Physis*, Uno, dentre outros que já colocamos anteriormente. O movimento de atividade nesse diagrama é do ser humano para o Ser.

⁴⁰ Pra Heidegger (1979c, p. 145) “a questão da essência da verdade se origina da questão da verdade da essência”. Para ele, a pergunta pela essência da verdade entende essência em seu sentido verbal e a pensa segundo o âmbito de sua representação metafísica: “A questão da essência da verdade encontra sua resposta na proposição: *a essência da verdade é a verdade da essência*” (HEIDEGGER, 1979c, p. 145, grifo do autor).

⁴¹ Para Heidegger (1979c, p. 139) “a verdade é a liberdade em sua essência”, pois que a liberdade “recebe sua própria essência da essência mais original da única verdade verdadeiramente essencial” (1979c, p. 138).

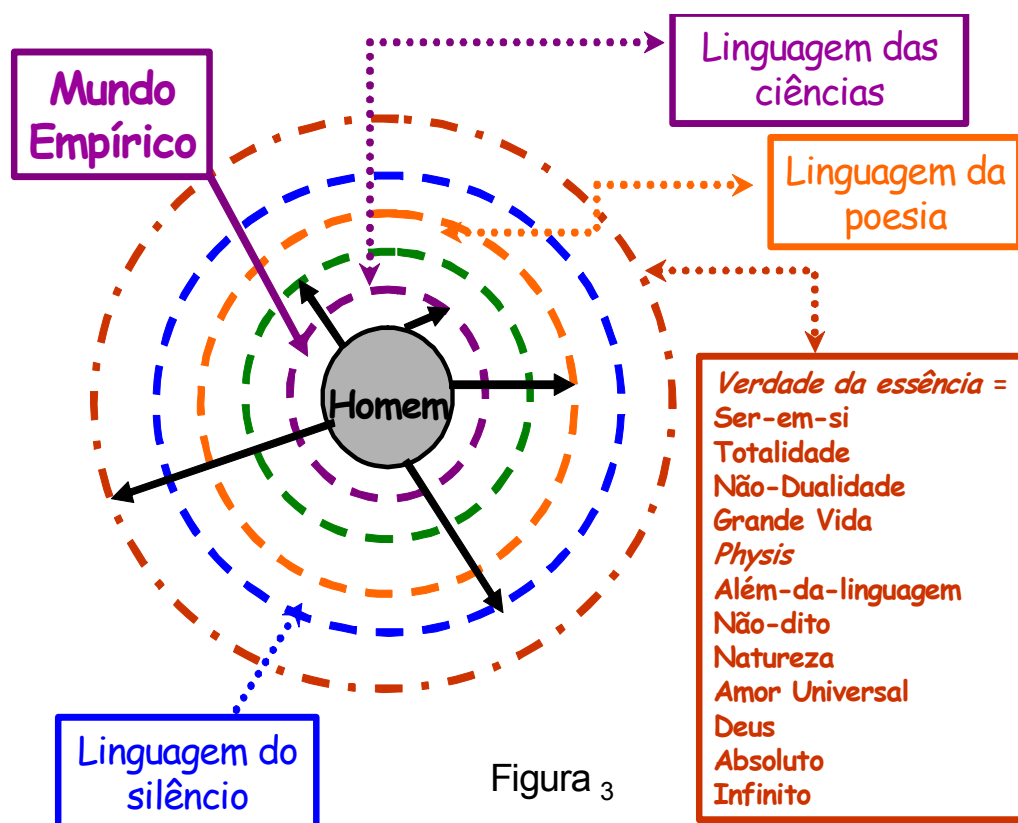
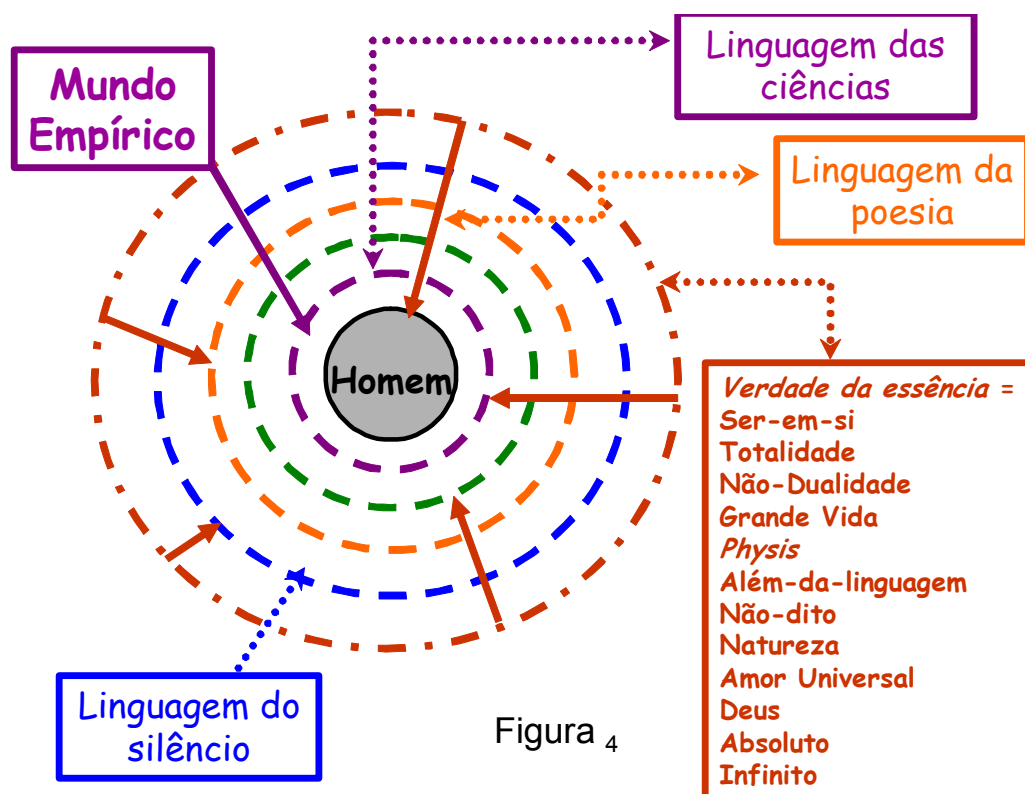


Figura 3

b) 2º diagrama: Este segundo diagrama costuma expressar o que se considera como pensamento heideggeriano ulterior. Nele, o mundo encontra seu fundamento no Ser, como horizonte de toda compreensão (ou linguagem) parcial. Observa-se que o movimento nesse gráfico mudou de direção. Não é mais o homem a parte de fundamental atividade. É o próprio Ser que atua no homem. Dessa vez, é o Ser que fala nas mais variadas linguagens, constituindo a tarefa do homem ter “gosto pelo o que em si é o que cabe pensar cuidadosamente” (HEIDEGGER, 2002b, p. 112) — o Ser.



Vamos tentar tratar esses dois “momentos” da filosofia heideggeriana não como momentos disjuntos em si mesmos, mas como que seguindo uma curva contínua. É importante considerar que já no primeiro momento da filosofia de Heidegger encontramos um sentido “existencial” que é apriorístico, ou seja, um aspecto de existencialidade que não se refere tão somente ao conteúdo subjetivista - intencional, mas o horizonte do Ser torna-se projetado *a priori* na auto-realização da existência humana. Assim, conforme já dissemos, Heidegger ultrapassou, já em “Ser e Tempo” a concepção de uma subjetividade perfeitamente livre e dependente unicamente de si mesma. Mais tarde, vai dizer, de acordo com o que havia comentado naquela “obra mãe”, que “*Dasein* não é ‘sujeito’. Não há mais pergunta pela subjetividade. A

transcendência⁴² não é ‘a estrutura da subjetividade’, mas sim, sua *eliminação!*” (HEIDEGGER, 2001, p. 208, grifo do autor). Assim, caso se pensa “Ser e Tempo” como uma obra afeiçoada com a compreensão de homem tomada pela Filosofia Existencialista incorre-se em um erro grave: “a frase capital do ‘Existencialismo’⁴³ não tem o mínimo em comum com aquela frase em *Ser e Tempo*” (1979a, p. 157). O pensar do homem, já mesmo em “Ser e Tempo” mostra-se em seu sentido ontológico, dessa sorte, “o pensar, em *Ser e Tempo*, é contra o humanismo” (HEIDEGGER, 1979a, p. 157), na medida em que se entende *ser-do-homem*, como eliminação daquela subjetividade “livre” e tão só de si-mesma dependente. Gadamer em uma de suas conferências publicadas no seu “*Verdade e método II*” (2002, p. 428) advoga esse sentido da “essência” do homem, publicado em “Sobre o ‘Humanismo’” de Heidegger, dizendo:

O próprio Heidegger lembra que a frase citada por Sartre “a essência da presença é a sua existência” é mal-entendida toda vez que se esquece que a palavra *Wesen* (essência) vem escrita entre aspas. Não se trata do conceito de *Essenz* (essência) que enquanto *Wesen* deve preceder a existência, o fato. Tampouco se trata da inversão sartreana dessa relação, como se a existência precedesse a *Essenz* (essência). A meu ver, porém, quando pergunta pelo sentido do ser, Heidegger tampouco pensa “sentido” na linha da metafísica e de seu conceito de essência. Pensa-o, antes, como sentido interrogativo que

⁴² Primeiro, precisamos conceituar o termo transcendência, sem considerar a apreciação de Heidegger para essa palavra. Transcendência vem do latim *trans-scendere*, passar além. Transcendência significa, então, a presença do Infinito (Absoluto, Ser-em-si, Além-da fala, etc.) fora dos finitos, que é infinita, ilimitada, universal. A transcendência é, pois, uma presença infinita do Infinito. Na citação referida, Heidegger (2001, p. 209) refere-se à questão de como ele entende o conceito de transcendência: “‘Transcendência’ não no sentido do transcendental em Kant e Husserl e no Idealismo, [...] Transcendência significa, pois, apenas: permanecer junto a, ‘em-Ser’. [...] encontra-se somente ‘a relação com-ser, ser como relação’”. Nessa concepção da transcendência Heidegger vai entender a transcendência na relação com a imanência, resultado da própria condição do *Dasein*, cidadão da clareira. Assim o Infinito (Ser-em-si) está finitamente no finito, como *Dasein*; mas o Ser-em-si continua infinito, quando imanente no finito, apenas à maneira do Ser-em-si manifestar-se é que é diferente nas diferentes linguagens e falas humanas. A Infinitude do Ser-em-si é que garante a positividade do círculo hermenêutico que somos nós, enquanto ‘relação com’ o Ser.

⁴³ Heidegger (1979a, p. 157) refere-se a frase de Jean Paul Sartre “A existência precede a essência”, “marca” da corrente Existencialista.

não espera uma determinada resposta, mas que sugere uma direção do perguntar.

Podemos, seguindo essa linha de raciocínio supracitada, compreender o pensamento de Heidegger não como uma trajetória marcada por dois períodos diferentes, mas como, nas palavras de PALMER (1999, p. 145) “um único pensamento que se mantém como algo nunca totalmente dito [o Ser em sua totalidade]”. Pode-se considerar, de acordo com essa postura interpretativa, “os últimos escritos de Heidegger como uma série de notas de rodapé a *Ser e Tempo*, tentando a mesma procura de acesso ao ser” (PALMER, 1999, p.145). Heidegger mesmo, corroborando o entendimento de sua produção teórica como um pensamento único e contínuo, volta a capitular sobre essa “viravolta” ou “viragem” de sua obra:

Esta viravolta não é uma mudança do ponto de vista de *Ser e Tempo*; mas, nesta viravolta, o pensar alcança o lugar do âmbito a partir do qual *Ser e Tempo* foi compreendido e, na verdade, compreendido a partir da experiência fundamental do esquecimento do ser (1979a, p. 156).

Dessa sorte, podemos dizer, analisando as palavras de Heidegger mesmo e concordando com a interpretação da trajetória do pensamento de Heidegger dada por Palmer (1999, p. 146) que, na realidade, “a busca essencial de seu pensamento não se altera, apenas se revela mais plenamente” ao longo de sua obra. Essa interpretação do pensamento heideggeriano, não como uma tomada de caminho diferente, mas como uma continuidade do mesmo

caminho, também foi compartilhada por Gadamer, na interpretação do pensamento de seu mestre, bem como ao longo de sua filosofia hermenêutica.

Sobre isso, Gadamer vai comentar (2002, p. 420-21):

[...] O que se chamou de ontologia fundamental da pré-sença, apesar de todas as análises temporais sobre o caráter de 'cura'⁴⁴ da presença, não pôde superar sua auto-referência e com isso a posição fundamental ocupada pela autoconsciência. [...] De certo, Heidegger sempre teve presente o objetivo último, embora ainda muito vago: repensar o início, o inicial.

Seguindo a trilha de pensamento qual Heidegger indicara desde os seus primeiros até seus escritos posteriores, Gadamer, preocupa-se à semelhança de seu mestre “com o processo hermenêutico pelo qual o ser se revela⁴⁵” (PALMER, 1999, p. 146). Gadamer abandona, como seu mestre Heidegger, o elemento Lógico para Hegel⁴⁶ ou a absolutidade do Espírito⁴⁷: “[...] só o

⁴⁴ Para Heidegger o termo “cura” não tem significado apenas ôntico (relativamente ao ente), mas seu sentido é pré-ontológico. A “cura” em Heidegger representa a realização histórica do sentido do Ser, ou seja, o sentido de “abertura”, característico de *Dasein*: “O ‘ser-no-mundo’ tem a cunhagem da ‘cura’, na medida do ser. Esse ente recebe o nome (homo) não em consideração ao seu ser, mas por remeter ao elemento de que consiste (húmus). [...] A condição existencial de possibilidade de ‘cuidado com a vida’ [com o sentido do Ser] e ‘dedicação [insistência *ek-stática* na verdade do Ser] deve ser concebida como cura num sentido originário, ou seja, ontológico” (HEIDEGGER, 2002a, p. 264, 265).

⁴⁵ Trata-se da questão da progressividade do círculo hermenêutico, ou como o Ser se revela, positivamente, nos diferentes momentos históricos.

⁴⁶ Por que Hegel junto ao Heidegger tardio na apreciação da obra gadameriana? Palmer (1999, p. 216, 218-219) esclarece: “Gadamer entrou profundamente na definição de compreensão dada por Heidegger, original e lata, seguindo os últimos escritos de Heidegger na ênfase dada à ontologia e à lingüística. Procedendo deste modo e tentando elaborar uma hermenêutica sistemática, aproximou-se da grande força dinâmica da filosofia alemã, Hegel. Assim, as referências à dialética e à especulatividade imediatamente nos lembra Hegel, e inevitavelmente surge um paralelo entre a fenomenologia de compreensão de Gadamer e a fenomenologia do *Geist* de Hegel [...] Pode pois dizer-se que na medida em que Gadamer se afasta de Heidegger, tende a reaproximar-se de Hegel [...] Enquanto a hermenêutica de Heidegger já concebe ontologicamente o evento da compreensão, Gadamer desenvolve a ontologia da compreensão numa hermenêutica dialética [...]”.

⁴⁷ Hegel, em sua “Fenomenologia do Espírito” apresenta o fenômeno (aquilo existe) como um conhecimento sistemático do ser. Para Hegel o absoluto é cognoscível e ele mesmo empreende uma Filosofia do Absoluto. No Parágrafo 20 dessa obra diz: “O verdadeiro é o todo.

compreendi até certo ponto” (GADAMER, 2002, p. 552). Dessa forma, Gadamer coloca o crescimento sempre produtivo da compreensão, dado que constantemente inacabado no fluir histórico do Ser. Acerca disso, Gadamer (2002, p. 421) vai dizer:

[...] Aproximar-se do início significa sempre dar-se (sic!) conta de outras possibilidades abertas no percurso de retorno do caminho percorrido. Aquele que se situa no começo deve escolher o caminho, e aquele que retorna ao começo percebe que desde o ponto de partida poderia ter escolhido outros caminhos. [...] Heidegger pôde reconhecer sua própria visão do ser sempre apenas no nome, na força nominativa das palavras e em seus labirintos intransitáveis como artérias de ouro: esse ‘ser’ não deveria ser o ser do ente. Os próprios textos mostraram sempre de novo o último relevo no caminho que abria a visão para a clareira do ser.

Voltando à apreciação da questão da obra de Heidegger, podemos, agora, aceitar a fala de Palmer (1999, p. 146) ao colocar que embora seja

[...] usual considerar uma ‘viragem’ no seu pensamento [de Heidegger], quando considerado de um ponto de vista atual [Filosofia hermenêutica], [ele] é constituído de uma só peça. *Ser e Tempo* é o solo a partir do qual se desenvolve a última fase do seu pensamento.

Sobre essa questão da filosofia hermenêutica como uma apreciação da dialética (hegeliana) do conceito aplicada diretamente ao espírito e à liberdade humanas, regulando “de certo modo o próprio pensamento” ao longo de seu

Mas o todo é somente a essência que se implementa através do seu desenvolvimento. Sobre o absoluto deve-se dizer que é essencialmente *resultado*; que só no fim é o que é na verdade. Sua natureza consiste justo nisso: em ser algo efetivo, em ser sujeito, ou vir-a-ser-de-si-mesmo” (HEGEL, 2001, p. 30, grifo nosso). Veremos, no capítulo segundo, a questão da experiência hermenêutica e nela a influência da estrutura dialética da consciência desenvolvida por Hegel.

desvelamento histórico (GADAMER, 2002, p. 426), Gadamer vem nos ajudar, ao falar de sua hermenêutica:

Não podemos analisar como foi que, partindo de sua intenção fundamental, Heidegger manteve e subsumiu em seu pensamento tardio a obra de destruição [da metafísica] de seus inícios. O estilo sibilino de seus últimos escritos atesta isso muito claramente. Ele estava plenamente consciente de sua carência de linguagem assim como da nossa. Ao lado de sua própria tentativa de abandonar “a linguagem da metafísica” com ajuda da linguagem poética de Hölderlin, parece-me que só houve dois caminhos transitáveis para indicar esse caminho que leva ao aberto, frente à autodomesticação ontológica própria da dialética. Esses caminhos foram efetivamente transitados. Um deles é o regresso da dialética ao diálogo e desse a conversação. Eu mesmo procurei seguir esse caminho em minha *hermenêutica filosófica*. O outro caminho é o da *desconstrução*, estudado por Derrida⁴⁸ (GADAMER, 2002, p. 426, grifo do autor).

Para Heidegger, entendendo-se sua trajetória teórica em uma função contínua, a linguagem, a história e o Ser estão em correspondência, o mundo é o próprio Ser e o homem é o *Ser-no-mundo*:

“Mundo”, todavia, na expressão “ser-no-mundo”, não significa, de maneira alguma, o ente terreno, à diferença do celeste, nem mesmo o ‘mundano’, à diferença do “espiritual”. “Mundo”, naquela expressão, não significa, nenhum ente e nenhum âmbito do ente, mas a abertura do ser. O homem é e é homem enquanto é o ec-sistente⁴⁹. Ele está postado, num processo de ultrapassagem, na abertura do ser, que é

⁴⁸ Gadamer refere-se à filosofia de Jacques Derrida, teórico pós-nietzschiano, que acompanha a linha de pensamento de ausência de referência ou de regulação, onde segundo a interpretação heideggeriana, esquece-se e se perde a pergunta pelo ser (GADAMER, 2002, p. 431). O pensamento ‘derridiano’ não permite mais pensar o sentido aquém, nem além do texto. Os enunciados discursivos, as análises conceituais e os equívocos poéticos ou os dispositivos textuais mais complexos se entremesclam, dissolvendo “a unicidade de sentido, levando a cabo, assim, a verdadeira ruptura da metafísica” (GADAMER, 2002, p. 426).

⁴⁹ Para Heidegger (1979a, p. 157, 158) o “homem é enquanto ec-siste. A substância do homem é a ec-sistência”, ou seja, a essência do homem é a sua constante abertura ao ser: “a ec-stática in-sistência na verdade do ser”. O que nos faz ser-humano é, notadamente, essa condição *ec-sistencial*, ou seja, este estar postado na clareira do Ser: “O homem é o pastor do ser [...]” (HEIDEGGER, 1979a, p.163”).

o modo como o próprio ser é; esse jogou a essência do homem, como um lance, no “cuidado” de si. Jogado desta maneira, o homem está postado “na” abertura do ser. “Mundo” é a clareira do ser na qual o homem penetrou a partir da condição de ser jogado de sua essência. (HEIDEGGER, 1979a, p. 167-168).

Heidegger aponta o mundo como projeto do *Ser-no-mundo*, que antecipa as suas possibilidades de ser a partir da condição de sua essência atirada, jogada do Ser. Assim, o mundo encontra seu fundamento no Ser, como horizonte de toda compreensão “parcial”, que nos alcança através desse sentido ontológico-historial da condição humana de *Ser-no-mundo*:

O ‘ser-no-mundo’ nomeia a essência da ec-sistência [...] O homem jamais é primeiramente do lado de cá do mundo como um ‘sujeito’, pensa-se esse como ‘eu’ ou como ‘nós’. Nunca é também primeiramente e apenas ‘sujeito’, que, na verdade sempre se refere, ao mesmo tempo a objetos, de tal maneira que sua essência consistiria na relação sujeito-objeto. Ao contrário, o homem primeiro é, em sua essência, ec-sistente na abertura do ser, cujo aberto ilumina o ‘entre’ em cujo seio pode ‘ser’ uma ‘relação’ de sujeito-objeto (HEIDEGGER, 1979a, p. 168).

Heidegger procura certamente voltar a questionar a correlação entre Ser e homem que impõe ao humano um destronamento que muitos se recusam a enxergar, desde a época da filosofia da luzes: Liberdade em sua mais elevada expressão humanística, nessa Ontologia Fundamental⁵⁰, proposta Heidegger, não existe. Assim, a narrativa iluminista que trazia a palavra Liberdade com um “L” maiúsculo, submete-se ao pensar destinado ao ser humano: “a única tarefa

⁵⁰ Heidegger (2001, p. 206): “A ontologia Fundamental não é meramente o geral em relação às Ontologias regionais, uma esfera pairando acima delas (ou um porão que se encontra abaixo) contra (ou na) qual as Ontologias Regionais podem proteger-se. Ontologia Fundamental é

do pensar é trazer à linguagem, sempre novamente, este advento do ser que permanece e em seu permanecer espera pelo homem” (HEIDEGGER, 1979a, p. 174). Para ele, não dá mais para partir do homem, seguir um contexto tão somente antropológico, mas o caminho do *Dasein* define-se como fundamentalmente ontológico: “A minha tese é que a essência humana é compreensão do ser. Posso experienciar a essência humana a partir da compreensão do ser (HEIDEGGER, 2001, p. 148)”. Nessa perspectiva, alude-nos (SANFRANSKI, 2000, p. 200, 203):

Com sua análise do *dasein* (sic!), Heidegger queria levantar a pergunta pelo ser, e por isso não queria que fosse compreendida apenas como uma colaboração para a antropologia filosófica. [...] Heidegger também não quer ser compreendido como crítico do seu tempo, pois crítica seria algo ôntico, e ele se interessa pelo ontológico.

Agora, acreditamos (após essa apreciação inicial) já sermos capazes de voltar a nossa atenção para as palavras de Gadamer ao reconhecer em Heidegger uma grande fonte inspiradora, na elaboração de seu trabalho filosófico:

Minha hermenêutica filosófica procura manter-se na direção de questionamento do Heidegger tardio e torná-la acessível de uma nova maneira. [...] Creio que não compete a mim decidir se o caminho que segui pode alcançar de certo modo os desafios de pensamento de Heidegger. Uma coisa, porém, precisa ser dita hoje. Trata-se de um trecho de caminho, a partir do qual podem-se (sic!) demonstrar alguns dos intentos do Heidegger tardio, e dizer alguma coisa àquele que não consegue acompanhar a orientação de pensamento do próprio Heidegger (GADAMER, 2002, p. 18).

aquele pensar que se movimenta no fundo de toda ontologia. Nenhuma delas pode revelar o fundamento [...]”. Confira, também, a nota nº 16 deste capítulo.

Gadamer admite que uma das maiores intuições que recebeu por via alheia foi proporcionada por Heidegger — “[...] o mais importante⁵¹ aprendi-o de Heidegger” (GADAMER, 2002, p. 552) e completa: “[...] O que mais tarde levou à ‘guinada’ do pensamento em Heidegger, eu próprio procurei descrever como uma experiência-limite de nossa autocompreensão, como a consciência da história dos efeitos, que é mais ser do que consciência” (GADAMER, 2002, p.565). Nesse momento, trazemos as palavras daquele que lhe trouxe uma de suas maiores intuições: “em todo desvio o homem de nossa história também já pensou de um modo essencial. Ele pensou o mais profundo. Na verdade, de uma maneira estranha o *a-se-pensar* permanece sob a guarda deste pensamento” (HEIDEGGER, 2002b, p. 114, grifo nosso).

Para a hermenêutica filosófica, a partir de sua “intuição” heideggeriana, reorganizamos um humanismo “existencial” (*ec-sistencial*) em que o Ser e o ente humano, simultaneamente, dão-se. Assim, Gadamer pergunta a si mesmo sobre sua “atração” pelo pensamento heideggeriano, cuja explicação para essa, em princípio não encontrou uma resposta satisfatória, mas foi se aclarando ao longo dos anos:

⁵¹ Na perspectiva de Gadamer, o mais importante para Heidegger é a pergunta pelo Ser, ou o “cuidado” e a “dedicação” na questão do problema ontológico fundamental. O pensamento do homem “escuta” a voz dócil do Ser. Segundo Vattimo (2002) Gadamer coloca “entre parênteses” os elementos mais existenciais da filosofia de Heidegger (tais como, autenticidade, decisão antecipadora da morte). Também, de acordo com Vattimo (2002, p. 143) para Gadamer “o que conta é limitar as pretensões dogmáticas das ciências-técnicas em favor de uma racionalidade social que não sente necessidade alguma de tomar demasiada distância da metafísica ocidental, mas, ao contrário, se coloca perante esta numa relação de substancial continuidade”. Para Vattimo (2002, p. 143) Gadamer tem especial ligação com os textos do segundo Heidegger (já vimos que essa divisão do pensamento de Heidegger, talvez não seja uma análise muito feliz): “Sabe-se que são precisamente esses os textos em que Heidegger parece mais oracular e, portanto, menos urbano; os textos que menos podem agradar a leitores como Habermas. Mas, paradoxalmente, são justo esses os textos em que Heidegger se

O que é que nos atraía, a mim e a outros [filósofos de sua época; anos de 1920 em diante], a Heidegger? É claro que então eu não sabia responder a isso. Hoje, vejo-o assim: Aqui as configurações de pensamento da tradição filosófica ganhavam vida, porque eram como respostas a perguntas reais. [...] Quando aprendi com Heidegger a conduzir o pensamento histórico para a recuperação dos questionamentos da tradição, que as velhas questões tornavam-se tão compreensíveis e vivas que se convertiam em verdadeiras perguntas. *O que estou descrevendo é a experiência hermenêutica fundamental, como a caracterizaria hoje.* (2002, p. 55, 551, grifo nosso).

Porquanto “somos com” não podemos tratar de uma evidência da verdade, mas a nossa verdade é aquiescida pela *ec-sistência*. Falar de *ser em-si* e *ser para-si* enquanto instâncias apartadas é tarefa impossível após o pensamento rigorosamente essencial, posto que não existe Ser sem homem, nem homem sem Ser. Gadamer (2002, p. 19, grifo nosso) a partir daí, adverte que “precisamos reconhecer a delimitação da consciência pela história efetual, na qual todos nos encontramos. Trata-se de algo que não conseguimos penetrar completamente. A consciência histórico-efetual é *mais ser que consciência*”.

No exato momento, pedimos “licença” a vocês leitores para ouvirmos Rainer Maria Rilke (2000, p.63), expressando em versos essa relação mais originária entre Ser e homem que mobiliza e orienta todas diferentes formas de linguagens humanas. Cantemos junto com ele:

Nós somos instigadores!

Mas os passos do tempo,

Considerai insignificantes

mantém fiel a uma posição de crítica em relação ao existente, que, ao contrário, em Gadamer,

Entre o que sempre permanece.

Toda pressa

Já terá passado.

Pois só o que perdura

Nos incita.

Jovens, não jogueis

A coragem na velocidade

Ou nas experiências de vôo.

Tudo repousa:

Escuridão e claridade,

Flor e livro.

Acerca dessa inseparabilidade ontológica fundamental, Gadamer vai desenvolvê-la na conclusão de sua obra “Verdade e Método” a partir do conceito grego de *kálon*, que inclui a não-separabilidade do bem e do belo. Essa apreciação da experiência da obra de arte não pode ser confundida com nenhum tipo de esteticismo, antes “fala da transcendência que ultrapassa toda experiência feita na vida. [...] E isso é, também, o que Aristóteles queria significar ao dizer ser a poesia mais filosófica do que a historiografia. Pois ela expressa verdades permanentes” (GADAMER, 2000c, p. 207).

Gadamer vai, como ele mesmo aludiu, ao encontro da linha de continuidade de Heidegger, facultando em sua filosofia hermenêutica uma

parece atenuar-se até perder-se”.

dimensão ontológica (terceira parte de “Verdade e Método”). Assim, Ser, compreender e linguagem estão completamente ligados entre si:

O ser que pode ser compreendido é linguagem. O fenômeno hermenêutico devolve aqui a sua própria universalidade à constituição ôntica do compreendido, quando a determina num sentido universal como *linguagem*, e determina sua própria referência ao ente, como interpretação. Por isso não falamos somente de uma linguagem da arte, mas também de uma linguagem da natureza, e inclusive de uma linguagem que as coisas exercem. Já tínhamos destacado antes esse entrelaçamento peculiar entre conhecimento da natureza e da filologia, [...]. Agora chegamos, por fim, ao seu próprio fundamento (GADAMER, 1999, p. 687, grifo do autor).

Gadamer, então, comenta que a linguagem chega-nos a fala com impedimento, pois a coisa ou objeto intencional, o Ser, representa sempre uma “coisa polêmica”. A tarefa hermenêutica está “em saber o quanto fica, sempre, de não dito quando se diz algo” (GADAMER, 2000c, p. 211). Compreende juntamente com Heidegger: “a linguagem fala. [...] Há, naturalmente, alguém que aí fala. Este não o faz, entretanto, sem se ver impedido pela linguagem, pois não é sempre a palavra correta que ocorre a alguém” (GADAMER, 2000c, p. 211). Nesse sentido, Gadamer considera que há limites na linguagem e “o que não pode ser compreendido, talvez represente a tarefa infinita de encontrar a palavra que chegue mais próxima ao menos da coisa”. (GADAMER, 2000c, p. 211).

Gadamer (2002, p. 566-67, grifo nosso), como um “bom heideggeriano”, nunca estabeleceu que o universo da linguagem seria o único caminho para constatar nossa “experiência de mundo”, há uma “Coisa” que é indizível:

Ao caráter fundamentalmente de linguagem que apresenta a compreensão *não* significa obviamente que a experiência do mundo se efetue exclusivamente como linguagem e na linguagem. São mais do que conhecidos todos esses processos de interiorização, emudecimento e silêncios que são anteriores ou estão além da linguagem, em que se expressa o encontro direto com o mundo.

Sobre isso, diz inclusive que muito foi capaz de aprender com os livros de Agostinho “*De Trinitate*”, percebendo que há uma fronteira no conhecimento e essa exige a fé. E, assim como Heidegger fala do “silêncio”, ou do pensamento dócil ao apelo do Ser (HEIDEGGER, 1979a, p. 152), posto que o homem é aquele ente que habita a “clareira do Ser” (HEIDEGGER, 1979a, p.156). Gadamer revive a doutrina da “palavra interior” de Agostinho, dizendo que:

O maior mistério da anunciação e da revelação pode fazer-se, apesar de tudo, um pouco compreensível para a razão humana através de analogias, mas não se pode provar coisa alguma [...] no saber não se trata sempre do dominar. Trata-se do estar familiarizado. [...] Há assuntos que realmente não entendemos, mas com os quais estamos mesmo assim familiarizados. Todos nós sabemos de tais coisas misteriosas (GADAMER, 2000c, p. 213).

Assim, qualquer forma de interpretação será um fenômeno secundário da linguagem, mas que persegue sempre o que se esconde a cada ato de fala. Em toda linguagem (secundária) está presente uma diferenciação em si mesma — Ser e representar-se, mas essa diferenciação representa, ao mesmo tempo, uma indiferenciação (GADAMER, 1999, p. 687). Essa indiferenciação representa, no linguajar da filosofia de Gadamer, o “caráter fundamental da

linguagem” ou a “referência fundamental à linguagem”. Nela “se pode evidenciar a universalidade da hermenêutica” (GADAMER, 2002, p. 566).

Podemos, agora, voltarmos-nos para o que, desde o início, preocupou-nos ao longo deste item. Já o dissemos que a inserção neste trabalho de algumas considerações acerca da relação entre as filosofias de Heidegger e Gadamer tornou-se necessária. A fim de nos familiarizarmos melhor com algumas categorias da filosofia de Hans-Georg Gadamer como a universalidade da experiência hermenêutica, produtividade da espiral hermenêutica, a natureza do diálogo, o conceito de jogo, a primazia hermenêutica da pergunta, etc., “sem dúvida”, tivemos de recorrer a Heidegger. Quando a hermenêutica filosófica diz que “o ser que pode ser compreendido é linguagem” (GADAMER, 1999, p. 687) ela entende que o ser chega-nos através de diferentes expressões lingüísticas, mas sempre limitadamente em face da mediação dialética do conceito:

o modo de ser especulativo da linguagem mostra assim seu significado ontológico universal. O que vem à fala é naturalmente, algo diferente da própria palavra falada. Mas a palavra só é palavra em virtude do que vem à fala. Somente está aí em seu próprio ser sensível para subsumir-se no que é dito. Inversamente, também o que vem à fala não é algo dado com anterioridade e desprovido de fala, mas recebe na palavra sua própria determinação (GADAMER, 1999, p. 688).

Ainda mais necessário para nós recorrer à filosofia heideggerina quando tentamos caracterizar, pelas leituras que empreendemos, a educação como tarefa-projeto *ec-sistencial*, dado que se constitui como tarefa eminentemente humana. Entendendo o homem como aquele animal especial cuja ação intencional não pode ser expressa tão somente na primeira pessoa do singular,

como advogaram determinados teóricos da vida ou da filosofia existencialista. Sartre, por exemplo, segundo a interpretação de Safranski (2000, p. 418) ressaltava que nada nos resta senão colocar valores no mundo segundo a nossa ação e, como indivíduos, lutar pela sua validade sem uma benção do alto; sem a exaltada confirmação de Deus ou de uma idéia universal da humanidade, afirmando: “a vida não tem sentido *a priori*” (SARTRE *apud* SAFRANSKI, 2000, p. 418) até o completo abandono de princípios ou de regulações postulados pelo desconstrutivismo de Derrida. A intencionalidade não funciona como uma capacidade mental separada, resultante da atividade de consciências individuais isoladas, mas os estados intencionais só funcionam da maneira como o fazem se partirmos de um conjunto de capacidades de pano de fundo que não são apenas outros estados intencionais, mas se dirigem a uma “linguagem comum”, representada pela fala do Ser.

Gadamer segue uma concepção de racionalidade a partir do exercício dessa capacidade de pano de fundo, linguagem comum, onde em toda subjetividade há uma substancialidade que a habita: “É o que constitui o primado da conversação, que se desenvolve entre pergunta e resposta e constrói assim a linguagem comum” (GADAMER, 2002, p. 422). Contudo, tal estrutura pré-intencional não nos leva a um estreito determinismo, posto que não reduzimos esse conteúdo intencional a uma entidade que tudo abrange da qual nós somente somos expressões, conforme queria Hegel ao constituir o seu Espírito Absoluto.

Se a postura reducionista de uma racionalidade cartesiano – newtoniana levou-nos a um distanciamento cada vez mais acirrado de um pensamento verdadeiramente essencial, vinculando-se ao patamar da representação, cabe-

nos voltar o pensamento para aquilo que cabe pensar mais cuidadosamente, como adverte Heidegger:

O que importa na determinação da humanidade do homem enquanto ec-sistência é que não o homem é o essencial, mas o ser enquanto elemento ec-stático da ec-sistência [...] O pensar que pensa, penetrando na verdade do ser, é, enquanto pensar, historial. Não existe um pensar 'sistemático' e, ao lado, para a ilustração, uma história das opiniões passadas" (HEIDEGGER, 1979a, p. 160).

Nessa categoria de pensamento o próprio do pensar não é aquilo que já está dito ou enunciado, mas o não dito, aquilo que se dá a pensar; a sua poesia, que escuta docemente o apelo do Ser (HEIDEGGER, 1979a, p. 152), continuamente e sempre. A poética, como abertura a verdade do Ser, não se encontra na satisfação de um pensamento da evidência, mas na angústia do afloramento e precisa carregar-se de sentido no *vir-a-fala*:

o pensamento dócil à voz do ser procura encontrar-lhe a palavra através da qual a verdade chegue à linguagem. Apenas quando a linguagem do homem historial emana da palavra, ela está inserida no destino que lhe foi traçado [...]. O pensamento do ser protege a palavra e cumpre nesta solicitude seu destino. Este é o cuidado pelo uso da linguagem "(HEIDEGGER, 1979b, p. 51).

Podemos, neste momento, auxiliados por Heidegger, apresentar o que Hans-Georg Gadamer entende por universalidade do problema hermenêutico. Universal representa, na essência do homem historial, uma linguagem comum (Verdade da essência), objeto da investigação hermenêutico-filosófica, capaz

de oferecer alternativas às demandas autoritárias e dogmáticas das sociedades atuais. Sobre isso, diz-nos Gadamer (2002, p. 216):

A própria expressão 'uso de linguagem' sugere que existem coisas que ultrapassam a essência de nossa experiência de mundo que se dá na linguagem. [...] Não se trata de uma mitologização da linguagem, mas de uma exigência da linguagem, que jamais poderá ser reduzida a uma opinião subjetiva individual. Somos nós, ninguém em particular e todos em geral, que falamos a cada vez, e esse é o modo de ser da 'linguagem'.

Essa linguagem comum remete a uma amplitude fundamental, uma participação ético-ontológica original, que Gadamer define como “universalidade da hermenêutica”. Deste modo, o “compreender” assume sua mais elevada posição na fronteira da Palavra (Verdade da essência) que estamos, enquanto irmãos na clareira, lançados no mundo, aptos “em essência” a escutá-la;

[...] não é a multiplicidade dos idiomas o que opõe à tarefa hermenêutica uma barreira intransponível. Cada idioma é ensinável. E cada um deles será sempre capaz de ultrapassar suas fronteiras, caso busque o entendimento com os outros. Pois, é na experiência da fronteira inerente a palavra enquanto tal, que a tarefa infinita se inicia [...] Há muitos assuntos que realmente não entendemos, mas com os quais estamos, mesmo assim, familiarizados. *Todos nós sabemos acerca de tais coisas misteriosas*. Pense-se, por exemplo, na memória, no esquecer e no lembrar. Na doutrina platônica da anamnese está contida uma verdade profunda. Procura-se uma palavra e ela, de modo algum, nos virá à mente. Quando, porém, o faz, eis que está aí. [...] a expressão falada encontra-se numa vinculação esquisita com o conceito. (GADAMER, 2000c, p. 211-212, 213-214, grifo nosso).

A universalidade da filosofia hermenêutica tem uma importante significação educativa, pois entende *diferentes níveis de compreensão*, relativamente ao acontecimento histórico da Verdade. Trata-se de trazer para si todas as falas humanas, desde a fala mais simples e corriqueira, perpassando pela mais complexa linguagem científica e acadêmica, pelo tagarelar profético dos poetas, até aquela dimensão compreensiva que se assume silenciosa, ou não lingüística. Mais, além disso, acreditamos ser a *Universalidade da hermenêutica*, Ontologia Fundamental (Verdade da essência), sua expressão educativa mais sublime, dado que remete a uma ampla significação Ética, senão a mais original:

A universalidade do problema hermenêutico, reconhecida já por Schleiermacher, abarca todo o âmbito do racional, tudo aquilo que pode ser objeto de acordo mútuo. Quando o entendimento parece impossível por se falarem “linguagens diferentes”, a tarefa da hermenêutica ainda não terminou. É ali que ela alcança seu sentido pleno com a tarefa de encontrar a linguagem comum (GADAMER, 2002, p.567).

Gadamer ao trazer para sua busca teórica a ajuda conceitual da analítica do *Dasein* de Heidegger, vai desvelando “o mais importante e originário” na própria auto-interpretação do fáctico, estabelecendo a unicidade “essencial” entre existência humana (historicidade) e o Ser. O pensar que pensa a verdade do Ser, e, portanto, mais radical e original, constitui a autêntica atividade do espírito humano, tão renegada pela racionalidade tecnológico-científica e suas estruturas sócio-econômico-político-ideológicas de poder. Sobre isso, completa Gadamer (2002, p. 567):

[...] a linguagem comum [original, fundamental] nunca é algo já definitivamente dado. É uma linguagem que faz o jogo entre os falantes, que deve permitir o início de um entendimento, ainda que as “opiniões” distintas se oponham frontalmente. Nunca se pode negar a possibilidade de entendimento entre seres racionais. Nem sequer o aparente relativismo das linguagens humanas constitui uma barreira para a razão, cuja palavra é comum a todos, [...].

Apesar de todo o relativismo das linguagens humanas (das ciências e da técnica, por exemplo), cedendo a forças menos originais que a “fala do Ser”, condição suprema da *humanitas do homo humanus* (HEIDEGGER, 1979a, p. 165) é essa dimensão da hermenêutica filosófica que ora gostaríamos de apresentar. Para a filosofia de Gadamer, comenta Vattimo (2002, p. 142): “‘reportar’, por assim dizer, os resultados das ciências à consciência comum não é apenas um fenômeno de devir da linguagem, mas também, e, sobretudo, um fato ético – dois aspectos que são inseparáveis por sinal”.

Trazemos, mais uma vez, em nosso auxílio Heidegger (1979a, p. 170) traduzindo Heráclito na sentença *Êthos anthrópo daímon*: “o homem habita, na medida em que é homem, na proximidade de Deus”, caracterizando essa “proximidade original” que a racionalidade moderna e as atrações ideológicas procuram escurecer. Essa linguagem comum (do Ser, do Absoluto, de Deus) salvaguarda-nos de todo o niilismo existencial, possibilitando-nos uma constante abertura ao diálogo e a reinvenção do mundo. Acerca dessa questão completa Gadamer (2002, p. 568): “É o próprio mundo que percebemos em comum e se nos oferece (*traditur*) constantemente como uma tarefa aberta ao infinito”.

Um agir filosófico-hermenêutico traz uma conceituação de práxis, que revivendo o logos grego e o conceito de *Paidéia*⁵², pode abrir os nossos olhos para o que talvez nos caiba olhar mais cuidadosamente, o olhar do ente humano para o Ser: “Mesmo antes que Heidegger começasse a ensinar-me, pareceu-me também que a enigmática superioridade dos gregos consistia em entregar-se ao movimento do pensar em uma total inocência e esquecendo de si mesmos” (GADAMER, 2002, p. 552). Talvez, esse olhar “do-ente”⁵³ para o Ser, seja o olhar que vence a visão narcisista de toda unilateralidade. Sobre isso, recorreremos a uma citação um tanto longa, contudo necessária de Hans-Georg Gadamer (2002, p. 428, 429):

Eu disse certa vez que o “sentido é o sentido de direção”. [...] É a verdadeira realização da *anamnesis*, da recordação pensante, a única recordação possível para a alma decaída na finitude do corpóreo e que se realiza como conversação. O sentido da unidade especulativa que se realiza na virtualidade da palavra é justamente o fato de essa não ser uma palavra única, nem um enunciado construído, mas ultrapassar tudo que é passível de ser enunciado.

Espiritualidade e ética são palavras complementares, representando no olhar ontológico uma acuidade visual de amplo alcance e uma profunda co-

⁵² Segundo Nadja HERMANN (2001, p. 21) “o termo grego *paidéia* (παιδεία) não tem equivalente em nossa língua. [...] O termo *paidéia* adquire, ao longo da antiguidade grega, um sentido de *formação da perfeição humana*, de perfeição espiritual do homem grego”. A *paidéia* (ou formação) grega representa aquela tentativa (formativa) de criar condições para uma sociedade justa, onde os indivíduos estariam dispostos “de acordo com a ordem de um cosmos racional. [...] A *paidéia* passa a ser a educação para a virtude” (2001, p. 23, 24) buscando a identificação do homem com sua alma, com sua natureza espiritual, exigindo-se dele um conhecimento de si e o exercício profícuo de uma razão voltada para as questões humanas reais e permanentes, pois que “o verdadeiro homem está na alma, a sede de todos os valores humanos”.

⁵³ Inserimos neste momento um jogo de palavras. *Do-ente* significa orientada para o mundo do ente, porquanto, não representa a “verdadeira” visão, a visão que se pode alcançar na condição de abertura ao Ser. Essa visão do ente é, então, uma visão “doente” ofuscada pela

responsabilidade entre a tarefa humana e o desvelamento do Ser. Nesse sentido, etimologicamente (se é que neste caso poderíamos falar de uma disciplina, para expressar tal consubstanciação), residem ética e espiritualidade em um mesmo tronco ontológico: “a transcendência que ultrapassa toda experiência feita na vida”, essa raiz ontológica implica uma ultrapassagem do conhecimento factual, empreende um estar postado na “fronteira do conhecimento, e isto exige fé” (GADAMER, 2000c, p.207, 213).

Nesse ponto, a ética não é uma disciplina das ciências do espírito que estuda e orienta o bem agir humano, mas Ética é, para além, uma forma própria de agir, enquanto se é homem, ou *ec-sistente* na abertura ao Ser. Cidadãos da clareira, nós, seres humanos, talvez devamos vencer os ruídos de toda ordem (ideológicos, políticos, sociais, econômicos, pessoais, etc.) que nos impedem de ouvir o chamamento ao Ser para onde nossa *ec-sistência* está orientada. Espiritualidade, por sua vez, não pode ser minimamente compreendida como oposição à materialidade das relações concretas de mundo. O *Ser-no-mundo* necessita de um tipo de relação que embora não exclua essa (mais secundária) volte-se para um plano mais primordial. Espiritualidade aqui não se diz simplesmente em oposição à matéria, mas em contrapartida aquilo que não é próprio do homem, cidadão da clareira e “pastor do Ser” (HEIDEGGER, 1979a, p. 163).

Sim, se Gadamer recebeu de Heidegger uma inspiração, fê-lo com perfeita disciplina ao seu mestre, dizendo sobre o Ser na filosofia hermenêutica: “Eu queria mostrar, na verdade, que nos textos abrem-se experiências pertencentes bem mais à arte, à religião e filosofia do que à

satisfação imediata da relação de causalidade empírica. A tarefa do homem é curar-se dessa

ciência” (GADAMER, 2000c, p. 206). Revivendo uma idéia de formação para espiritualidade no sentido grego de Paidéia, a tarefa hermenêutico-filosófica volta-se para uma sensibilidade cultivada. Nela,

[...] precisamos chegar do conceito à palavra, se quisermos alcançar o outro [...]. Só assim temos a possibilidade de recolher-nos para deixar valer o outro. *Eu acredito em um deixar-se absorver em algo, de tal modo que, nisso, se esqueça a si mesmo. Eis aí o que importa – e isso pertence às grandes bênçãos da experiência da arte, às grandes promessas da religião e, por fim, às condições fundamentais do convívio entre homens, de modo humano* (GADAMER, 2000a, p. 26, grifo nosso).

Por fim, (se é que se cabe, em algum ponto, deste texto e de tantos “textos” que lemos, um ponto final) essa preocupação ou insistência na verdade do Ser, para sermos como Gadamer, bem heideggerianos, tem um “fundamental” sentido pedagógico. Nesse sentido, Gadamer (2002, p. 561) ao comentar sobre a gênese de sua filosofia, que não é nada mais que a tentativa de explicar teoricamente o estilo de seus estudos e de sua atividade docente, diz: “É preciso exercitar o ouvido, a sensibilidade para as predeterminações presentes nos conceitos, as concepções prévias e as significações prévias” (2002, p. 563).

Ser homem, na mais fecunda abrangência, implica em não se esgotar as possibilidades de ação, enquanto *Ser-no-mundo*. Mediados pela relação originária entre ente e Ser, pré-figurando, comportando e orientando nossa vida ética: “um sentido universal e comunitário — esta é, de fato, uma formulação para a essência da formação” (GADAMER, 1999, p. 59), pois “o caminho futuro

“cegueira (doença)” ontológica, procurando manter-se firme na condição de abertura ao Ser.

da humanidade ainda depende de outras coisas além da inventividade técnica e da habilidade de ser capaz de lidar com os apertos de uma industrialização global” (GADAMER, 2001, p. 34). E, antes de terminarmos este tópico, colocamos “o fim” entre parênteses com os versos de Fernando Pessoa (ele mesmo), em seu poema *Isto* (1985, p. 40, grifo nosso), cuja hermenêutica dizemos filosófica:

Tudo o que sonho ou passo,
O que me falha ou finda,
É como que um terraço
Sobre outra coisa ainda.
Essa coisa é que *é linda.*

2. 4. O QUE NOS FALA A FILOSOFIA DA COMPREENSÃO DE HANS-GEORG GADAMER?

A caminhada teórica apresentada por Gadamer na sua hermenêutica filosófica foi profundamente influenciada por Heidegger, seu mestre, de quem aprendeu o “mais profundo”. A análise heideggeriana da existência humana reporta-se à questão compreensiva e interpretativa na sua dimensão mais profunda e primitiva, a ontológica. Para Heidegger, a hermenêutica refere-se ao modo de ser do próprio *Dasein* enquanto projeto lançado no mundo:

A análise de Heidegger indicou que a ‘compreensão’ e a ‘interpretação’ são modos fundantes da existência humana. Assim, a hermenêutica heideggerina do *Dasein* transforma-se também em hermenêutica, especialmente na medida em que apresenta uma ontologia da compreensão; a sua investigação é de caráter hermenêutico, quer nos conteúdos, quer no método (PALMER, 1999, p. 51).

Em seu principal estudo “Ser e tempo”, Heidegger propõe, dessa forma, uma hermenêutica do *Dasein*. Nesse sentido, Heidegger traz uma decisiva contribuição à questão da compreensão e da interpretação: “Heidegger veio provar que a compreensão é um passo prévio indicativo do ato de ‘fundamentação — revelação’ da realidade [...]” (PALMER, 1999, p. 145). “Ser e tempo” remete ao questionamento “existencial” mais fundamental ao ser humano, implicando nos escritos tardios de Heidegger uma continuidade deste questionamento.

Porquanto, agora, insistimos nas palavras heideggerianas em sua conferência “Sobre o ‘humanismo’”⁵⁴, quando ele procura apresentar suas idéias acerca do *ser-do-homem*, apresentando uma nomenclatura própria para a “existência” humana. Assim Heidegger (1979a, p. 155, grifo do autor) aponta que a essência do homem consiste em estar postado na clareira do ser, no aí. Neste estar-lançado do Ser, reside a “existência” humana, *ec-sistência*:

Aquilo que o homem é, o que na linguagem tradicional da metafísica chama-se “essência” do homem, reside em sua ec-sistência. Mas a ec-sistência, assim pensada, não é idêntica ao conceito tradicional de *existentia*, que significa realidade efetiva, à diferença com a *essentia* enquanto possibilidade. Em *Ser e tempo* encontra-se a frase grifada:

⁵⁴A tradução usada da *Carta ao humanismo* várias vezes citada ao longo deste capítulo da pesquisa, emprega o título *Sobre o “humanismo”* (1979a) é de Ernildo Stein. Utilizaremos, ainda mais, uma outra tradução da *Carta ao humanismo* (1985), realizada por Emmanuel Carneiro Leão. Ambas estão inclusas nas nossas referências bibliográficas.

“A essência do ser-aí reside em sua existência”. [...] Ao contrário, a frase diz: O homem desdobra-se assim em seu ser (*west*) que ele é a (*sic!*) “aí”, isto é, clareira do ser. Este “ser” do aí, e somente ele, possui o traço fundamental da ec-sistência, isto significa, o traço fundamental da *in-sistência ec-stática* na verdade do ser. A essência *ec-stática* do homem reside em sua *ec-sistência*, que permanece distinta da *existentia* pensada metafisicamente.

“Existência” em Heidegger, ou melhor, *ec-sistência*, não é pensada em oposição à essência, como pensou toda a tradição metafísica. *Ec-sistência* implica neste estar constantemente exposto na verdade do Ser e em sua direção; o mundo representa essa clareira insistentemente pensada a partir do Ser, na qual o homem se encontra. Ainda, em “Sobre o ‘humanismo’”, Heidegger (1979a, p. 156) diz:

[...] A ec-sistência, pensada ec-staticamente, não se cobre, nem quanto ao conteúdo, nem quanto à forma, como *existentia*. *Ec-sistência* significa, sob o ponto de vista de seu conteúdo, estar exposto na verdade do ser. *Existentia* (*existence*) quer, ao contrário, dizer *actualitas*, realidade efetiva, à diferença com a pura possibilidade da idéia. *Ec-sistência* nomeia a determinação daquilo que o homem é no destino da verdade. *Existentia* permanece o nome para a efetivação daquilo que alguma coisa é, enquanto se manifesta em sua idéia.

Deste modo, resume a sua forma de pensar o *ser-do-homem*, como “o cuidado pelo saber” (1979a, p.164); como esse agir insistentemente renovado pelo ditado do Ser, que se contrapõe, de um lado, ao discurso objetivante das ciências da natureza como, de outro lado, ao caráter “individual e transitório” das premissas da filosofia existencialista. Para Heidegger (1979a, p. 164): “[...]‘Ec-sistência’ é, numa diferença fundamental com qualquer *existentia* e

‘*existence*’, o morar *ec-stático* na proximidade do Ser. Ela é a vigilância, isto é, o cuidado pelo saber”.

Nesses escritos heideggerianos posteriores a “Ser e tempo” encontramos segundo a análise de Palmer: (e nas próprias palavras de Heidegger, algumas das quais trouxemos nas citações acima apresentadas, motivo pelo qual apresentamo-las longas e exaustivamente) “uma série de notas de rodapé a ‘Ser e tempo’, tentando continuamente a mesma procura de acesso ao ser, aprofundando e tornando mais radicais as intuições da sua obra prima” (1999, p. 145).

Entretanto, muitos intérpretes e críticos de sua obra consideram a presença de uma “viragem” / virada de pensamento. Já tratamos um pouco deste aspecto no item precedente *Quem foi Martin Heidegger para a filosofia de Hans-Georg Gadamer?*, deste capítulo. Porém, acreditamos não sermos repetitivos se, voltarmos à questão agora que apresentaremos, com mais densidade, a filosofia de seu discípulo Hans-Georg Gadamer.

Nos seus primeiros escritos, à época de “Ser e tempo”, Heidegger preocupa-se com uma hermenêutica do *Dasein*, ou seja, na análise fenomenológica do *Ser-no-mundo*. No segundo Heidegger, ou ainda, na sua filosofia posterior, Heidegger preocupa-se mais com a problemática da exegese da compreensão. Ou seja, como é que se pode compreender o Ser? Ou, como o Ser tornou-se compreendido? Richard Palmer (1999, p. 146) ao tratar da análise (provocada na produção teórica de Heidegger) da subdivisão do pensamento heideggeriano em duas etapas diferentes traz a seguinte interpretação:

Do início ao fim de sua obra, Heidegger preocupa-se com o processo hermenêutico, pelo qual o ser se revela. Isto foi abordado em *Ser e tempo* como uma fenomenologia do *Dasein* e tornou-se em suas obras subseqüentes, numa exploração do não ser, da própria palavra ser, de concepções quer gregas quer actuais de ser, de verdade, de pensamento e de linguagem. É um facto aceite que Heidegger se tornou mais poético, obscuro e profético nos seus últimos escritos, mas que a revelação do ser se mantém nele como um tema constante.

Hans-Georg Gadamer, como “bom” discípulo, acompanhando esse sentido de continuidade no traçado teórico de Martin Heidegger, desenvolveu as implicações da contribuição do seu mestre para a hermenêutica (tanto as do “Ser e Tempo”, como as de ulteriores obras) num trabalho sistemático que conceituou de Filosofia Hermenêutica. Sobre essa questão comenta Palmer (1999, p. 170): “[Gadamer] propõe uma dialética baseada na estrutura do ser como foi explicada pelo último Heidegger, e na estrutura prévia da compreensão tal como se coloca em *Ser e Tempo*”.

Gadamer entendeu o pensamento de Heidegger também constituído de uma única peça que desde “Ser e Tempo” até seus escritos ulteriores caminha em direção ao chamamento [o “apelo”] do Ser, radicada em cada temporalidade e individualidade. Sobre isso, Gadamer (1999, p. 398-399, grifo nosso), adverte:

[...] Caberia indagar também o que significa que a existência humana encontre sustentação, por sua vez, em algo extra-histórico, natural. Se se quer romper o cerco da especulação idealista, não se pode evidentemente pensar o modo de ser da “vida” [do Ser, de Deus] a partir da autoconsciência. *Quando Heidegger empreendeu a revisão de sua autoconcepção filosófico-transcendental de Ser e tempo [a viragem ou viravolta], o problema da vida teria de chamar-lhe a*

atenção novamente e de modo conseqüente. Assim na Carta ao humanismo fala do abismo que se abre entre o homem e o animal.

Também Gadamer continua advertindo aqueles que ao invés de entender o pensamento de Heidegger como uma caminhada única, procuraram tratá-lo como uma tarefa subdividida e submetida a uma revisão de direcionamento ou “virada” de sentido:

Não há dúvida de que a fundamentação transcendental da ontologia fundamental realizada por Heidegger na analítica da pré-sença ainda não permitia o desenvolvimento positivo do modo de ser da vida. Aqui ficaram questões abertas. Todavia, tudo isso não muda nada no fato de que se perde completamente o sentido do que Heidegger chama “existencial” [*ec-sistencial*], quando se crê poder opor ao existencial da “cura” um determinado ideal de existência, seja lá qual for. Quem faz isso perde a dimensão do questionamento que Ser e tempo abre desde o princípio. Face a essas polêmicas míopes, Heidegger podia apelar com razão à sua intenção transcendental, no mesmo sentido em que era transcendental o questionamento kantiano. O seu questionamento estava desde os seus primórdios [até o seus escritos ulteriores], acima de toda diferenciação empírica e, por conseqüência também de toda diferenciação de conteúdo (GADAMER, 1999, p. 398-399).

Dessa sorte, Gadamer deu uma outra apresentação à hermenêutica geral das ciências do espírito (*Geisteswissenschaften*). Seu trabalho teórico seguiu os passos da contribuição de Heidegger acerca da estrutura geral da compreensão. Partindo de uma crítica da hermenêutica vista por Schleiermacher e Dilthey, Gadamer chega a Heidegger e sustenta que toda compreensão dá-se no caráter histórico da compreensão como um *ec-sistencial*. A partir de uma “perspectiva essencialmente heideggeriana” (PALMER, 1999, p.167) Gadamer (1999, p. 16) assume que: “a compreensão

não é um modo de ser, entre outros modos de comportamento do sujeito, mas o modo de ser da própria pré-sença (*Dasein*)”.

Gadamer entende que sua filosofia segue as trilhas das indagações do próprio Heidegger, voltando-se para as questões que seu mestre mesmo havia esclarecido em trabalhos subseqüentes a “Ser e Tempo”. De qualquer modo, Gadamer (2002, p. 18-19, grifo nosso) compreendeu, em Heidegger, um gérmen essencial para sua produção teórica tentando dizer algo mais aqueles que como ele não perceberam as possibilidades lançadas por seu mestre, desde “Ser e Tempo” e que não conseguiram acompanhar o pensamento heideggeriano ao longo de toda sua obra:

[...] Considerei que *para esse fim deveria manter o conceito de consciência⁵⁵, contra cuja função fundamentadora havia voltado à crítica ontológica de Heidegger*. Procurei, contudo, delimitar esse conceito nele próprio. Heidegger viu aqui, sem dúvida, uma recaída na direção de pensamento que ele havia superado — mesmo que tenha percebido que minha intenção voltava-se na direção de seu próprio pensamento. Creio que não compete a mim decidir se o caminho que segui pode pretender alcançar de certo modo os desafios do próprio Heidegger. Uma coisa, porém, pode ser dita hoje. Trata-se de um trecho de caminho, a partir do qual (sic!) podem-se demonstrar alguns intentos do Heidegger tardio, e dizer alguma coisa aquele que não consegue acompanhar a orientação de pensamento do próprio Heidegger. [...] sobre a consciência histórico-efetual [...] precisamos reconhecer a delimitação da consciência pela história efetual, na qual todos nos encontramos. Trata-se de algo que não conseguimos penetrar completamente. A consciência histórico-efetual, [...] “é mais ser do que consciência”.

Em continuação à investigação hermenêutica já trazida por Heidegger, quando em seus estudos posteriores a *Ser e tempo*, Gadamer questiona como

⁵⁵ Não se entenda aqui consciência no seu significado tradicional, mas no sentido que Heidegger fala de um conteúdo velado, “escondido” do Ser (que se encontra além-da-fala e do

o Ser pode ser compreendido?, ou seja, quais os limites da exegese hermenêutica? Aquela afirmação gadameriana a que nos referimos vem dizer que “o ser que pode ser compreendido é linguagem” (1999, p. 687), ou, de uma outra maneira dizendo, a hermenêutica de Gadamer remonta à questão problemática da lingüisticidade do Ser, considerando a hermenêutica como o encontro com o Ser através da linguagem (PALMER, 1999, p. 52). Gadamer afirma que Heidegger (1979a, p. 152, 174, grifo nosso) já havia visto como o Ser aparece na linguagem:

A linguagem [...] é a casa da verdade do ser. [...] abandona-se [...] ao nosso puro querer e à nossa atividade, como objeto de dominação sobre o ente.

O ser chega, iluminando-se à linguagem. Ele está constantemente a caminho para ela. Isto que está *constantemente* em advento o pensar ec-sistente, por sua vez, traz, em seu dizer, a linguagem. Esta assim é elevada para a clareira do ser. Somente assim é a linguagem aquela maneira misteriosa e que, contudo, *constantemente* nos perpassa com seu imperar.

Essa linha de pensamento e questionamento heideggeriano entende uma relação do homem com o Ser mediada pela (s) linguagem (ens). Imersos em uma realidade temporal, histórica o homem não consegue dissociar-se (de todo) de uma relação mais profunda com o Ser, pois que o próprio homem revelado como *Ser-no-mundo*, condição-de-ser-jogado⁵⁶, é essa indissociabilidade ontológica:

pensamento) e que ainda não se mostrou presente no tempo-espaco, no homem. Ver novamente nota de rodapé nº 28.

⁵⁶ Para Heidegger (1979a, p. 163) “o homem é, na condição-de-ser-jogado. Isto quer dizer: o homem é, como a réplica ec-sistente do ser, mais que *animal rationale*, na proporção em que precisamente é menos na relação com o homem que se compreende a partir da subjetividade. O homem não é o senhor do ente. O homem é o pastor do ser” .

Foi com razão que Heidegger se manteve firme na afirmação de que aquilo que ele chama de estar-lançado (*Geworfenheit*), e o que é projeto, encontra-se numa pertença mútua. Assim, não existe compreensão nem interpretação em que não entre em funcionamento a totalidade dessa estrutura existencial [ec-sistencial], mesmo que a intenção do conhecedor seja apenas de ler “o que está aí”, e de extrair das fontes “como realmente foi” (GADAMER, 1999, 396-397).

Gadamer defende o caráter lingüístico da realidade humana, constituindo sua hermenêutica a partir da

relação da linguagem com o ser, com a compreensão, a existência e a realidade. Ela coloca-se [a hermenêutica gadameriana] no centro dos problemas filosóficos de hoje; não pode fugir às questões epistemológicas e ontológicas, pois a própria compreensão é defendida como um tema epistemológico e ontológico (PALMER, 1999, p. 52).

Dessa sorte, podemos dizer que a compreensão ora radicada no caráter histórico-temporal, *ec-sistencial*, característico do *Dasein*, respeita uma entretecida relação ser-linguagem-homem. Podemos, nesse caminho, encontrar, por dentro da filosofia gadameriana uma fundamentação ética de longo alcance na qual ‘todos nós’⁵⁷, como interligados pela condição ontológica que nos pré-faz estamos inseridos e da qual não podemos (queremos de forma “verdadeira”, “dedicada” — na ligação com o Ser) fugir. Acerca do movimento ontológico-compreensivo do círculo hermenêutico, Gadamer (1998b, p. 65-66, grifo do autor) completa:

⁵⁷ Mais tarde trataremos disso, com maior ênfase, quando estivermos desenvolvendo o item “o diálogo que nós somos”.

A caracterização [compreensiva] pela relação circular deve ser, [...] complementada por uma determinação suplementar que eu expressarei de bom grado como a antecipação de uma “coerência perfeita”. [...] O guia de nossa compreensão, a antecipação de uma coerência perfeita. [...] não é apenas uma unidade do sentido *imane*nte que pressupõe a operação concreta da compreensão: toda compreensão de um texto pressupõe que ela seja orientada por expectativas *transcendentais*, cuja origem deve ser buscada entre a intenção do texto e a *verdade*.

Entretanto, esse aspecto transcendental (pré-compreensivo) da compreensão, em Gadamer, vai ser encarado segundo o caráter dialético da consciência, ora já desenvolvido por Hegel em sua fenomenologia do espírito. Para Gadamer a consciência realiza um movimento “historicamente operativo” (*wirkungsgeschichtliche Bewegung*), ou seja, apresenta-se atuando dialeticamente com o Ser enquanto mostrada nas diferentes linguagens. No capítulo II trataremos da questão do princípio da história efetual (consciência historicamente operativa), de forma mais pormenorizada.

Por ora, cabe-nos uma breve introdução a essa preciosa questão de consciência historicamente operativa. Voltemos, neste ponto, àquela citação heideggeriana em *Sobre o “humanismo”* [*Carta ao humanismo*] (1979a, p. 173-174, grifo nosso):

O pensar atenta para a clareira do ser, enquanto deposita seu dizer do ser na linguagem como habitação da *ec-sistência* [...]. O ser chega, iluminando-se à linguagem. Ele está *constantemente* a caminho para ela. Isto que está *constantemente* em advento o pensar ec-sistente, por sua vez, traz, em seu dizer, a linguagem.

Esse “constantemente” por nós destacado, tanto supracitadamente quanto agora, remete ao grande projeto da filosofia hermenêutica,

que é mais do que uma história da hermenêutica; é um esforço de relação da hermenêutica com a estética e com a filosofia do conhecimento histórico. Apresenta de uma forma bem estruturada a crítica heideggeriana da hermenêutica, [...], e retrata parte do pensamento de Hegel e de Heidegger, no conceito de consciência ‘historicamente operativa’ (PALMER, 1999, p. 51).

Aqui, o “constantemente” citado remete à “hermenêutica dialética de Gadamer” (PALMER, 1999, p. 170), ou ainda, como o Ser chega “constantemente” à linguagem.

Já nos detivemos, contudo sem uma densidade asseverada (visto que a objetividade deste trabalho não se prende ao aprofundar da questão), o quanto de Heidegger Gadamer hauriu na feitura de sua intensa obra filosófica. Perguntamos, agora, como o Ser mostra-se cada vez mais (e constantemente) através do conceito gadameriano de consciência historicamente operativa? É nesse momento que Gadamer recorre à estrutura dialética da consciência apresentada pelo pensamento hegeliano. Entretanto, há no trabalho gadameriano, hermenêutica dialética, em contraposição ao pensamento hegeliano a não aceitação da autoconsciência do espírito, (síntese completa na certeza de si mesmo; autoconsciência plena). Conforme Palmer (1999, p. 170) a filosofia hermenêutica “fundamenta-se, não na autoconsciência, mas sim no ser, na lingüisticidade do ser humano no mundo e, por conseguinte no caráter ontológico do acontecimento lingüístico”.

O método dialético de Gadamer, ao considerar que a consciência histórica opera um movimento dialético entre tese e antítese a fim de se unificar na síntese, não a entende como uma síntese final ou uma iluminação plena da consciência, pois que “ser histórico quer dizer não se esgotar nunca no saber-se” (GADAMER, 1999, p. 451). Sempre haverá uma obscuridade presente na luminosidade da consciência. O movimento dialético da consciência caminha *constantemente* no sentido de revelar o aspecto velado do Ser, que, por completo, jamais se mostrará.

A operatividade da consciência hermenêutica gadameriana vale-se do método dialético da estrutura da consciência em Hegel para abrigar o quanto de não-dito (*além-da-linguagem*) existe em cada ato de fala. Gadamer (1998a, p. 125) conseguiu ver em Hegel o grande interlocutor de Heidegger, a despeito de alguns outros estudiosos que haveriam apontado Kant. Segue, como já o dissemos o caminho sibilino do pensamento heideggeriano, haurindo de Hegel a dialética da consciência:

O mistério da lingüisticidade revelou-se em toda a sua força em Hegel — o que produziu o seu efeito, precisamente ao lado do radicalismo revolucionário e violento do trato heideggeriano com a linguagem. Ao profano isto pode soar estranho. Ele nem sequer sabe quanto freqüentemente fala com Hegel, por exemplo, ao dizer ‘Em si e por si, a questão é assim ou assado’. [...] Não vejo, pois, como objeção o que me dizem repetidamente de muitos lados, inclusive o próprio Heidegger, que nos meus trabalhos nunca me separei do idealismo alemão (GADAMER, 1998a, p. 125).

O Ser está *constantemente* a caminho da linguagem. Graças à estrutura operativa (dialética) da consciência podemos falar de um “*sentido*

ontologicamente positivo do círculo implicado na compreensão” (GADAMER, 1998b, p. 60, grifo do autor).

Dessa maneira, toda compreensão é uma mediação entre o sujeito que interpreta e a Verdade que o interpela. Dessa forma, é na natureza do que Gadamer chamava de tensão [entremeio/*Zwischen*] — a polaridade entre a estranheza e a familiaridade— que o Ser emerge junto a nós; é entre a objetividade da distância pensada historicamente, e a pertença ao Ser — que se baseia a tarefa hermenêutica. Constituindo o entremeio dos dois pólos, supostamente antagônicos, o verdadeiro lugar da hermenêutica. (GADAMER, 1999, p. 442). Dessa forma, “o ser chega, iluminando-se à linguagem” (HEIDEGGER, 1979a, p. 173) graças ao constante mover-se da estrutura da consciência em sínteses inacabadas que, ao longo do próprio processo histórico, configuram o traçado da compreensão que “não é nunca um comportamento somente reprodutivo, mas é, por sua vez, sempre produtivo” (GADAMER, 1999, p. 444). Assim, vai se ampliando a espiralar hermenêutica que “produtivamente” questiona antigas certezas e verdades. Palmer (1999, p. 170) afirma que:

[Gadamer] propõe uma dialética baseada na estrutura do ser tal como foi explicada pelo último Heidegger, e na estrutura prévia da compreensão tal como se coloca em Ser e tempo. O objetivo da dialética é eminentemente fenomenológico: fazer com que o ser, ou a coisa que encontramos, se revele. [...] Esta orientação do pensamento para o problema hermenêutico [o problema hermenêutico representa a situação em que todos nós, seres-no-mundo, encontramos-nos: entre a iluminação e a obscuridade; entre o Saber e o Não-Saber] está eminentemente implícita em Heidegger. Só é nova a ênfase especulativa e dialética — poderíamos dizer hegeliana — e a exposição agora totalmente revelada das implicações da ontologia heideggerina em estética e em interpretação de textos.

Somos *Seres-no-mundo* e, portanto, sujeitos às várias faces da mundaneidade. Estamos imersos no tempo e na civilização, orbitando na esfera do Ser. Aqui, a história humana é fluxo, constantemente operativa, mesclando passado, presente e futuro. Nossas percepções do passado e nossas expectativas de futuro estão sendo mediadas e reestruturadas pelo presente “no quando”, “no momento” que nos localizamos no Ser, construindo e reconstruindo uma “nova” compreensão do Ser.

De um modo extremamente amplo e sem um aprofundamento maior (que caberia inclusive como outro objeto de estudo) introduzimos as questões heideggerianas e hegelianas no conceito de consciência historicamente operativa. Esse conceito gadameriano de consciência terá em nosso objeto de estudo grandes conseqüências pedagógicas. Já dissemos que mais tarde, voltaremos a ele com maior especificidade, bem como a suas repercussões no âmbito pedagógico. O “passeio” pela filosofia de Heidegger e Hegel e sua estreita funcionalidade junto ao trabalho teórico de Gadamer torna-se, contudo, inevitável para o entendimento da filosofia hermenêutica de nosso interlocutor maior.

Seguimos, de certa sorte, as indicações de Palmer (1999, p. 171) ao comentar o “facto de que as concepções heideggerianas básicas sobre pensamento, linguagem, história e experiência humana são transpostos para Gadamer” e, portanto, não poderíamos deixar de preparar o terreno em Heidegger para adentrar a filosofia de seu discípulo Hans-Georg Gadamer. Quanto ao que versa, por dentro da filosofia gadameriana, sobre questões do pensamento de Hegel, limitamo-nos àquilo que o próprio Gadamer procurou

haurir para efetuar o seu conceito de operatividade histórica ou de consciência historicamente operativa. Dessa sorte,

para alcançarmos as condições metodológicas trazidas por esta hermenêutica mais universal de Gadamer, temos [tivemos] que entrar mais profundamente nas raízes heideggerinas do pensamento de Gadamer e no caráter dialético [daí “o porquê” de Hegel] da hermenêutica tal como Gadamer a concebe (PALMER, 1999, p. 169).

Por ora, neste momento introdutório ao nosso trabalho, cabe-nos uma breve advertência de Gadamer (1999, p. 455):

A mobilidade histórica da existência humana apóia-se precisamente em que não há uma vinculação absoluta a uma determinada posição, e nesse sentido tampouco existe um horizonte fechado. O horizonte é, antes, algo no qual trilhamos nosso caminho e que conosco faz o caminho.

2. 5. LINGUAGEM: O SER QUE PODE SER COMPREENDIDO

Vimos, neste capítulo, que a intencionalidade da consciência em Gadamer, seguindo a trilha de Heidegger, passa a ser interpretada historicamente, tornando-se a base de sua crítica ao romantismo e ao historicismo⁵⁸. Como Heidegger, Gadamer afasta-se da subjetividade transcendental (Husserl) e toma a facticidade da existência humana mediada por uma estrutura pré-intencional como condição do ser-do-homem que é

⁵⁸Para aprofundar a questão ver a segunda parte da obra “Verdade e Método”.

Dasein. Dessa forma, o *logos*, a linguagem não é tão só um mero instrumento de comunicação, mas se caracteriza, em essência, como o espaço no qual o Ser se realiza:

[...] a caracterização do conceito de *linguagem* não é um resultado fortuito e *a posteriori*. A palavra *logos* não significa apenas pensamento e linguagem, mas também conceito e lei. A cunhagem do conceito de *linguagem* pressupõe uma consciência de linguagem. Mas isso é apenas o resultado de um movimento reflexivo, no qual o sujeito pensante reflete a partir da realização inconsciente da linguagem, colocado a uma distância de si próprio. O verdadeiro enigma da linguagem, porém, é que isso jamais se deixa alcançar plenamente. Todo o pensar sobre a linguagem, pelo contrário, já foi sempre alcançado pela linguagem (GADAMER, 2002, p. 176, grifo do autor).

Assim, não se trata de como o Ser aparece ao sujeito humano, mas como o “humano”, *Dasein*, pertence ao Ser na condição de atirado de sua essência e como esse mesmo Ser se mostra no decurso lingüístico humano. O processo é ontológico, pré-compreensivo, e não representa uma atitude tão simplesmente antropológica como uma entre as várias atividades que o homem desempenha na existência. Antes, é um processo originalmente essencial, ou aquele no qual “existimos” como seres humanos — “*ec-sistimos*”. Nessa questão, completa (ROHDEN, 2000, p. 158, grifo do autor):

[...] Na hermenêutica, *nunca* a linguagem pode ser reduzida a um instrumento ou utensílio do pensamento, senão que *sintetiza a idealidade dos significados e sua continuidade histórico-existencial com a materialidade do falar e sua fixação escrita*. Não é produto humano, senão que *participa* nele, *recria-o*, *apropria-o*, faz seu algo no qual se insere e que, portanto, já não é tão *possessivamente* seu. Neste contexto, a existência humana é resposta continuada e abertura [ao Ser], a dimensão temporal humana está na constituição da linguagem e, conseqüentemente, na constituição do homem. A aprendizagem da materialidade do falar é também o ensinar da

idealidade e temporalidade dos significados. Pensamento e linguagem só podem ser articulados hermeneuticamente a partir do imperativo da finitude, finitude essa que caracteriza nossa experiência hermenêutica, nossa historicidade.

Gadamer recorre, assim, a uma estrutura originária da linguagem — a linguagem como médium⁵⁹ universal. Ela encontra-se no espaço compreendido pela distância entre homem e Ser:

[...] a linguagem é o médium universal em que se realiza a própria compreensão. A forma de realização da compreensão é a interpretação. Essa constatação não quer dizer que não exista o problema particular da expressão. A diferença [distância] entre a linguagem de um texto e a de seu intérprete, ou o abismo que separa o tradutor [o homem] de seu original [o Ser], não são, de modo algum, uma questão secundária. Bem pelo contrário, os problemas da expressão lingüística já são, na realidade, problemas de compreensão. Todo compreender é interpretar [o sentido do Ser], e todo interpretar se desenvolve no medium de uma linguagem que pretende deixar falar o objeto [o Ser] e é, ao mesmo tempo, a linguagem própria de seu intérprete [cada linguagem parcial] (GADAMER, 1999, 566-567, grifo do autor).

Nela o homem é “formado”, exercendo uma posição completamente distinta em relação àquela linguagem objetificada das ciências: uma “*acepção da linguagem como acepção do mundo*” (1999, p. 642) [o grifo é do autor]. Gadamer vai sublinhar, à luz de Heidegger, que homem-linguagem-ser estão entretecidos. A linguagem não pode estar apenas circunscrita à relação de instrumentalidade, seja como a representação do mundo através de signos e palavras ou mesmo quando se volta para os conteúdos da Teoria Lingüística

⁵⁹ Para Luiz ROHDEN (2000, p. 161) o significado de *médium* para Gadamer: “não deve ser compreendido como meio (*Mittel*) no sentido instrumental, mas como meio (*Mitte*) no sentido de lugar, espaço, meio ambiente, circunstância, centro, modo de algo ser e realizar-se”. Dessa

atual, dos sentidos e dos significados. Assim, coloca que o fenômeno hermenêutico

[..] é uma verdadeira relação vital histórica, que se realiza no médium da linguagem e que também, no caso da interpretação de textos, podemos denominar “conversaão”. A lingüisticidade da compreensão é a *concreção da consciência da história efetual*. A relação essencial entre lingüisticidade e compreensão se mostra, para começar, no fato de que a essência da tradição consiste em existir no médium da linguagem, de maneira que o *objeto* preferencial da interpretação é de natureza lingüística (GADAMER, 1999, p. 567, grifo do autor).

A existência da linguagem remete àquele aspecto pré-compreensivo, condição do homem que é o *Ser-no-mundo*. Sobre isso, Gadamer (1999, p. 643, grifo nosso) diz:

A linguagem não afirma, por sua vez, uma existência autônoma, face ao mundo que fala através dela. 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 lingüisticidade originária do estar-no-mundo do homem.*

A linguagem, na filosofia hermenêutica, é tratada como “a casa da verdade do Ser” e se recusa à subsunção de nosso “puro querer e a nossa atividade, como um instrumento de dominação sobre o ente”, conforme anteriormente Heidegger (1979a, p. 152) já havia exposto. Assim, para Gadamer pode-se questionar a elaboração da mensurabilidade e racionalidade

maneira, como disse Heidegger (1979a, p. 173-174) o “ser chega, iluminando-se à linguagem. Ele está *constantemente* a caminho para ela”.

técnica como fonte de um conhecimento seguro sobre a natureza da verdade do Ser. A ciência, sem dúvida, tem muito a dizer, mas nunca pode ser capaz de dar conta do todo do Ser que vem-à-fala. A linguagem em sua essência mais originária não é um instrumento da qual o homem se vale para falar das coisas do mundo, a linguagem, nessa dimensão, é o próprio desvelar-se do Ser ao longo do fluxo histórico do homem.

O Ser ultrapassa todo o nosso conhecimento lógico-analítico (linguagem científica). Somente conhecemos o Ser transcendente na forma do ser imanente. O nosso conhecimento finito finitiza o ser infinito. O Ser-em-si é indizível, inominável. Quando o nominamos ou o declaramos, estamos fazendo uma redução do infinito através de nossa finitude humana. Enxergamos, falamos o Ser através dos olhos e ouvidos de nossa condição finita, histórica. Dessa sorte, estaremos sempre visualizando ou auscultando o Ser a partir de nossas contingências e nunca assim como ele o é em-si. Nesse sentido, adverte Gadamer (2002, p. 178, grifo do autor):

Em todos os nossos pensamentos e conhecimentos já fomos precedidos pela interpretação do mundo [do Ser] feita na linguagem e essa progressiva integração no mundo [no Ser], chama-se *crescer*. Nesse sentido, a linguagem representa o verdadeiro vestígio de nossa finitude. A linguagem já sempre nos ultrapassou. O parâmetro para medir seu ser não é a consciência do indivíduo.

Dessa forma, o Ser que se expressa nas linguagens parciais (linguagens representativas; da ciência ou da técnica, por exemplo) não se mostra de uma única forma, fechando-se em uma resposta unívoca sobre sua verdade. O Ser que se mostra nas linguagens representativas nunca está dito no seu todo,

mas se expressa segundo as peculiaridades particulares dos tempos históricos diferentes. Existe, na produtividade hermenêutica, uma estrutura continuamente inacabada, através da natureza dialética (hegeliana) do Ser.

Na filosofia de Hegel, Gadamer vai colher a “natureza da experiência hermenêutica (histórico-efeitual)” que é essencialmente dialética⁶⁰, sendo a abertura ao perguntado a sua chave. A dialética realiza-se nos moldes de perguntas e respostas, ou melhor, todo saber passa pela pergunta. Perguntar quer dizer colocar no aberto⁶¹ (1999, p. 535):

[...] o fenômeno hermenêutico se mostra como um caso especial da relação geral entre pensar e falar, cuja enigmática intimidade motiva a ocultação da linguagem no pensamento. Assim, como na conversação, a interpretação é um círculo fechado na dialética de pergunta [pelo Ser] e resposta [humana].

Por essa ocasião, Ser e Não-Ser, não representam pólos antagônicos, mas complementares. Apresentam-se, na sua natureza consubstanciada pela síntese, a possibilidade do movimento, do crescimento produtivo da espiralar hermenêutica que não se esgota em uma síntese absoluta. As respostas das sínteses parciais renascem sempre (e de novo) em novas perguntas, agora, ampliadas.

⁶⁰ Como o ser aparece à linguagem? É a essa questão que Gadamer tenta responder com a estrutura dialética (hegeliana) da consciência hermenêutica. Gadamer segue, como ele mesmo atesta, a linha de indagação do pensamento de Heidegger, a partir de uma “complementação” hegeliana. Também Oliveira (2001, p. 240 – nota de rodapé) confere (a partir de sua leitura dos artigos de Gadamer sobre Hegel, In: Hegel, Husserl, Heidegger, Tübingen, 1987, p. 3-101), que: “Todo o pensamento de Heidegger é um permanente confronto com a problemática articulada no pensamento dialético, porém afastando-se da dialética por considerá-la negadora da finitude do homem”.

⁶¹ O conceito de abertura já foi esclarecido na nota n° 27.

Vejamos, na síntese, tese e antítese não são antagônicas, mas se complementam mutuamente, superando a contradição inicial. Assim, representando a superação da contradição, a síntese representa um estágio ulterior de compreensão que mantém guardada, nas suas integralidades, tese e antítese. Dessa forma, na síntese, como diz Gadamer (2002, p. 215) se “permite que o estranho e o próprio se conjuguem numa nova configuração, à medida que respeita o ponto de verdade do outro frente a si própria”. Esse estágio mais ampliado de compreensão, não implica, portanto um aniquilamento da tese pela antítese, mas expressa a mais sublime reunião de duas instâncias integrais reunidas em um todo único.

Nesse sentido, a síntese traz a beleza de um “uno em si mesmo” que recupera a intensidade de sentido daquilo que os gregos compreenderam como UNIVERSO (em grego diz-se κόσμος). Ou seja, o Universo é, sobretudo, o que se vela (Não-Ser) aceitando a “obscuridade” como a oportunidade de geração de uma luz e não como uma servidão à escuridão: “o inconsciente, no sentido do implícito [Não-Ser] é [...] o objeto normal do esforço hermenêutico” (GADAMER, 1983, p. 74). O Uno e o Verso constituem a realidade da síntese, Amor Universal. A Grande Vida (que na hermenêutica não se refere somente ao biológico, mas equivale ao Ser) expressa o Ser em todas as suas possibilidades de lingüisticidade, representada pela sua expressividade dialética, transformação, desenvolvimento, processo: “o movimento da existência humana traz consigo uma incessante tensão interna entre iluminação e encobrimento” (GADAMER, 1983, p. 70).

Daí o porquê de Gadamer (1983, p. 71) através da estrutura dialética da consciência, tomada da filosofia de Hegel, acreditar na positividade da

compreensão para além de todo acabamento ou fechamento da questão hermenêutica:

[...] uma interpretação definitiva parece ser uma contradição em si mesma. A interpretação é algo que está sempre a caminho, que nunca conclui. A palavra interpretação faz referência à finitude do ser humano e à finitude do conhecimento humano [...].

A progressividade dialética da consciência mostra que essa somente pode se desenvolver a partir do movimento compreensivo entre Tese e Antítese. Mas como “explicar” esse movimento? Haverá sempre uma distância, um hiato entre aquilo que é o Ser (Verdade da Essência) e aquilo que o homem interpreta do Ser, resultado de sua condição finita. Por isso, a consciência histórico-efetual somente pode se desenvolver a partir da complementaridade entre Tese (compreensão do Ser para aquele determinado momento histórico) e Antítese (nova interpretação do sentido do Ser). A tese, a pergunta pelo sentido do Ser, encontrará continuadas respostas (Antíteses), operantemente reconstruídas no processo histórico humano. Dessa sorte, a tensão (distância) entre iluminação (Ser) e obscuridade (Não-Ser) garante a positividade ontológica da compreensão, pois que na tarefa hermenêutica “a primeira concepção condutora é que se esteja disposto a admitir a infinitude dessa tarefa” (GADAMER, 1983, p. 73). Ao longo do decurso histórico, o Ser vai se desvelando aquiescido pelas interpretações que a condição humana possibilita.

As sínteses históricas são mostradas nas linguagens parciais (representativas); nelas o Ser é representado na finitude pelas qualificações e limitações das palavras. Gadamer (GADAMER, 1999, p. 637-638, 645) aponta:

[...] o homem está capacitado a elevar-se acima de seu mundo circundante casual, e porque seu falar traz o mundo [o Ser] à fala, está dada, desde o princípio, sua liberdade para um exercício variado de sua capacidade lingüística. [...] a linguagem, em seu uso, é uma possibilidade variável e livre do homem. Para o homem, a linguagem não é somente variável, no sentido de que existam outras línguas que podem ser aprendidas. É variável em si mesma, na medida em que oferece diversas possibilidades de expressar uma mesma coisa [o Ser].

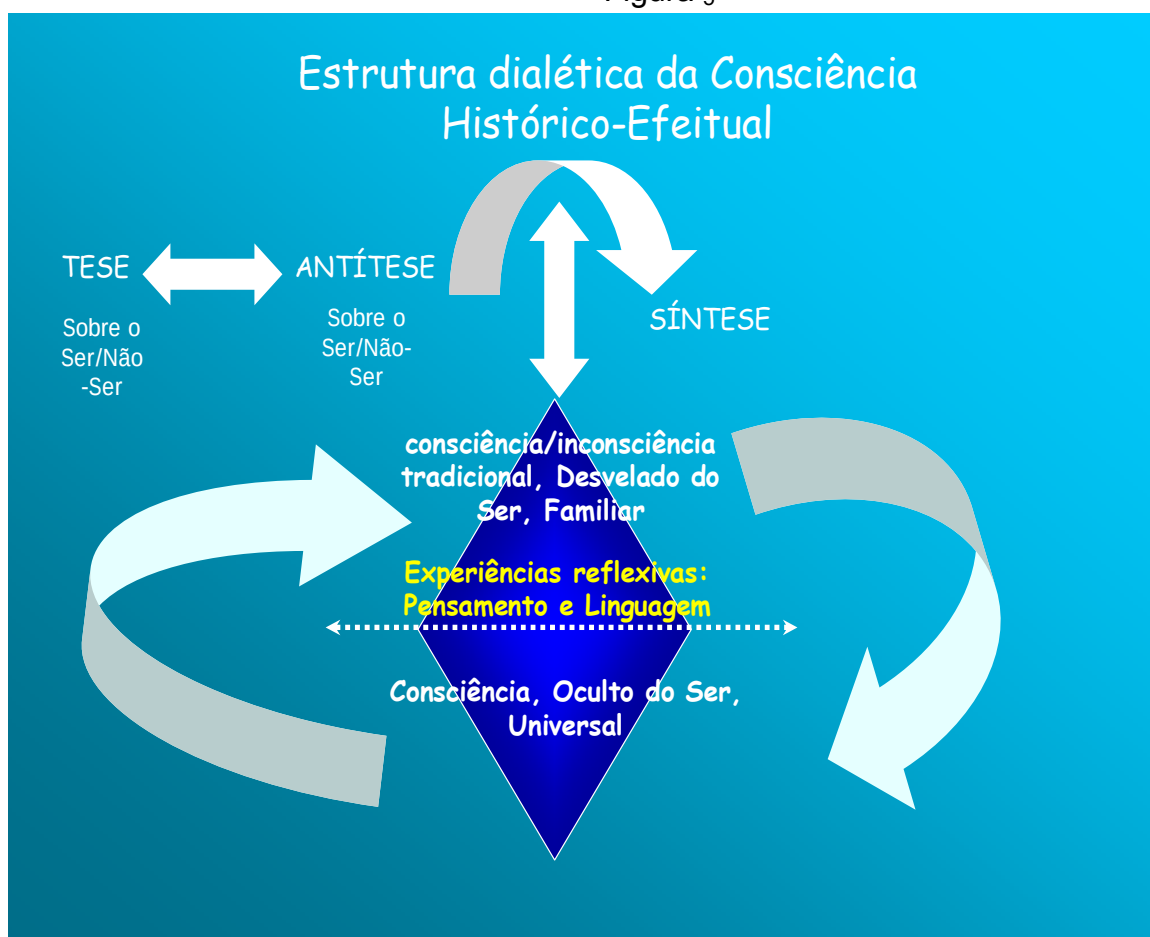
A linguagem originalmente é a casa da verdade do Ser, lugar (*topos*) habitado pelo homem. Gadamer (1999, p. 687) adverte que “o ser que pode ser compreendido é linguagem”, entretanto o Ser não esgota o seu poder-dizer, fechando-se em uma síntese absoluta e incapacitando a continuidade do fluxo histórico. A hermenêutica filosófica acredita que haverá sempre a infinitude da espiral compreensiva; um instante de compreensão ulterior. Mas como descobrir o alcance da lingüisticidade? Gadamer não discorda que há dimensões do Ser que são indizíveis e é exatamente aqui que o trabalho hermenêutico toma uma grande relevância⁶². Se “toda fala desdobra-se, na verdade, de tal modo que o nela contido mostra-se facetado, deixando-se transmitir, por isso, de diversas maneiras” então a postura hermenêutica é sempre esta e não pode ser outra: “saber o quanto fica, sempre, de não-dito

⁶² É importante frisar que Gadamer não restringe toda forma de compreensão do Ser ao seu aspecto lingüístico. Gadamer admite que existem formas de compreensão além-da- linguagem (tácitas e silenciosas) e que representam o mais elevado e íntimo evento da compreensão. Tratamos disso no tópico *A diferença entre o explicar e o compreender na filosofia de Hans-Georg Gadamer*, páginas 58 ss desta pesquisa.

quando se diz algo” (GADAMER, 2000c, p. 210, 211). A “história compreensiva”⁶³ é aquela na qual o “ruído” do Não-Ser contribui, de forma operante, para a modificação do discurso histórico. A operatividade da história é produto da dialética entre Ser e Não-Ser que faz aparecer às possibilidades de desenvolvimento: “A compreensão é algo mais que a aplicação artificial de uma capacidade. É sempre também o atingimento de uma compreensão mais ampla e profunda” (GADAMER, 1983, p.76).

Vejamos o gráfico abaixo esboçado no qual tentamos visualizar as linhas da “experiência hermenêutica”, histórico-efeitual:

Figura 5



⁶³ No capítulo dois trataremos dela com mais aprofundamento, no item “O princípio da história efeitual”.

A Consciência⁶⁴, nesse sentido ontológico, expressa o aspecto velado do Ser que ainda não chegou à consciência tradicional. A interpretação do Ser é feita através da atividade das experiências reflexivas, representadas nas diversas linguagens parciais. Mas, “a consciência tradicional” é mais Consciência que consciência individual, ou no dizer gadameriano: “A consciência histórico-efetual é mais ser do que consciência” (2002, p.19). Por isso Gadamer, vai argumentar que:

[...] Não existe consciência individual que pudesse conter a linguagem. Mas como existe a linguagem? Com certeza não sem a consciência individual. Mas também não pela mera reunião de muitas consciências individuais [...] nenhum indivíduo, quando fala, tem uma verdadeira consciência de sua fala. São muito raras às vezes em que alguém está consciente da linguagem que fala” (GADAMER, 2002, p. 178).

Para tentar explicar essa ausência de uma “verdadeira consciência” (Consciência) nas linguagens parciais, Gadamer (2002, p. 178) vai dizer que: “a linguagem que falamos torna-se consciente, por não fazer o que é o seu próprio”. Já vimos que para Gadamer, na trilha de seu mestre Heidegger, o próprio (original, a essência) da linguagem é ser a casa da Verdade da Essência. Gadamer, ao interpretar a linguagem como a habitação da *existência*, continua apresentando três aspectos originais à linguagem essencial.

O primeiro circunscreve: “o esquecimento essencial de si mesmo que advém à linguagem. A linguagem viva não tem consciência de sua própria estrutura, gramática, sintaxe, etc., portanto, de tudo aquilo que a ciência da

⁶⁴ Voltar a nota de rodapé nº 28. Ser, Conceito, Universalidade, Lei, são sentidos equivalentes para Consciência.

linguagem tematiza” (2002, p. 179). Para Gadamer quanto mais vivo for o ato de linguagem menos temos consciência dele, e completa:

[...] o esquecimento de si próprio da linguagem nos mostra que seu verdadeiro sentido é o que nela se diz, o que constitui o mundo comum, onde vivemos e onde se insere também a grande corrente da tradição, que nos alcança por meio da literatura das línguas estrangeira, vivas ou mortas. O verdadeiro sentido da linguagem é aquilo que adentramos quando a ouvimos: o dito [o ditado do Ser]

O segundo aspecto essencial do ser da linguagem “é a ausência de um eu. [...] o falar não pertence à esfera do eu, mas à esfera do nós” (GADAMER, 2002, p. 179). Mais, “a realidade espiritual da linguagem é realidade do *Pneuma*, do espírito, que une eu e tu [...] a realidade do falar consiste no diálogo” (GADAMER, 2002, p. 179).

Assim, há um diálogo com o que sempre, “espiritualmente” (Verdade da Essência), nos ultrapassa: “a realidade do falar consiste no diálogo. Em todo diálogo, porém, vige um espírito [...]” (2002, p. 179). Na conjuntura do “diálogo⁶⁵” apresentada por Gadamer (2002, p. 180) vemos que a sua estrutura segue uma formulação que se fundamenta no conceito de jogo⁶⁶, esse entendido no contexto de “um processo dinâmico (cinético) que abarca os jogadores ou o jogador” (GADAMER, 2002, p. 180). Esse jogo repousa “justamente nessa saída extática de si próprio para um nexo dinâmico que

⁶⁵ O significado de “diálogo” em Gadamer refere-se originalmente ao colóquio original entre homem e Ser, condição de *Dasein*. Traduz o sentido da *ec-sistência* desenvolvido por Heidegger. Ao longo deste capítulo tratamos dessa questão da *ec-sistência* com detalhes. Para mais, falaremos, no capítulo II desta pesquisa, com mais delongamento, sobre o “diálogo” em Gadamer bem como suas implicações para a questão educativa.

⁶⁶ Veremos no capítulo dois deste trabalho: “O conceito de jogo” com um aprofundamento maior.

desenvolve sua própria dinâmica” (GADAMER, 2002, p. 180). No jogo “o si-mesmo dos indivíduos, seu comportamento e sua autocompreensão mergulham numa determinação superior que é o verdadeiro fator determinante” (GADAMER, 2002, p. 154).

O conceito de jogo em Gadamer diz respeito, dessa maneira, a forma própria d *dasein* ser, “jogada (atirada) do Ser” e na - relação com o Ser. Nessa questão ele complementa:

[...] a vontade de o indivíduo reservar-se ou abrir-se já não é determinante para o modo de entrarmos em diálogo mútuo e de sermos levados por ele. O determinante é a lei da coisa [do Ser] que está em questão (*Sache*) no diálogo, que provoca a fala e a réplica e acaba conjugando a ambas. Assim, quando se dá o diálogo sentimo-nos plenos [...] (GADAMER, 2002, p. 180).

A linguagem, para mais, abraça um terceiro aspecto próprio seu na visão gadameriana, definido por ele de universalidade da linguagem. Assim, alerta:

[...] A linguagem não constitui um âmbito fechado do que pode ser dito ao lado de outros âmbitos do indizível, mas ela é oniabrangente. Uma vez que o simples ter em mente já se refere a algo [à Consciência, ao Ser], não há nada que se subtraía fundamentalmente à possibilidade de ser dito. A possibilidade de dizer avança sem deter-se por causa da universalidade da razão. Todo diálogo possui, portanto, uma infinitude interna e não acaba nunca. [...] Toda interrupção desse diálogo guarda, por sua vez, uma referência à retomada do diálogo. (GADAMER, 2002, p. 180-181).

Vejamos o gráfico abaixo que tenta esboçar os três aspectos “próprios” da linguagem. Ainda mais, esse três aspectos não podem ser considerados

separadamente. Os aspectos da linguagem essencial encontram-se completamente imbricados e realizam um movimento dinâmico, constituindo a operatividade crescente da espiral hermenêutica.

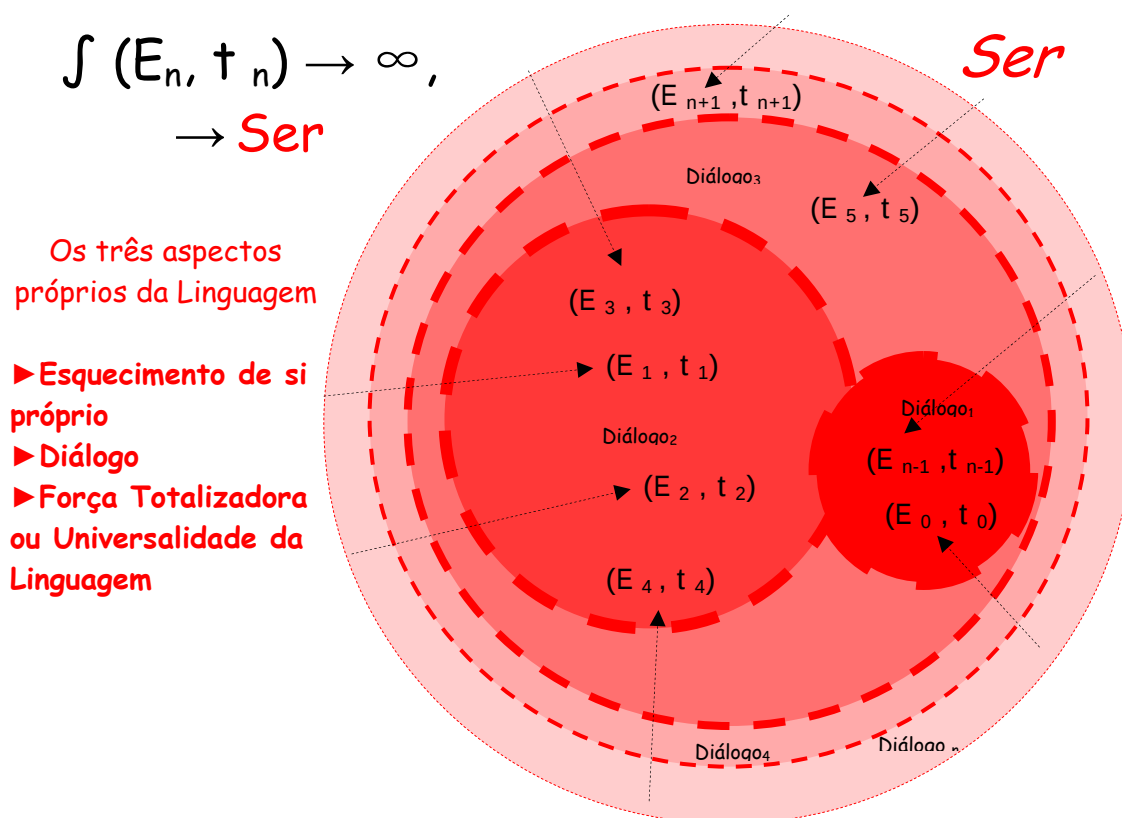


Figura 6

Aspectos da Linguagem

1º Aspecto da linguagem: Esquecimento de si próprio ou a Substancialidade que pré-compreende cada subjetividade

O primeiro aspecto da linguagem, o esquecimento de si, diz que o sentido original da linguagem é o “mundo comum” — o Ser. No gráfico as cores vão se tornando cada vez mais tênues, representando esse movimento de “esquecimento” que advém a linguagem essencial. “Mergulha-se” numa dimensão superior de sentido, movimentando-se na pergunta original pelo Ser.

O índice n representa os diferentes tempos históricos, a presentificação do Ser no decurso do espaço-tempo (experiências histórico-efetivas). n dirige-se a infinito⁶⁷ dado que o desvelamento do Ser é um processo infinito, nunca se fechando em uma Autoconsciência como quis Hegel. O movimento dialético da consciência não implica uma síntese final: a história é continuamente operativa.

2º Aspecto da linguagem: Diálogo

A pergunta pelo sentido do Ser, remete o aspecto temporal e histórico do Ser. É a temporalidade que determina a subjetividade: $(E_1, t_1), (E_2, t_2)$, etc. Somente compreendemos o Ser a partir de nossa condição de *Dasein*, “jogados/atirados” na dimensão finita do espaço-tempo. Mas, *Dasein* é *ser-com*, *ser-uns-com-os-outros*, mesmo “sozinho” (isolado) *Dasein* é *ser-com* no mundo (HEIDEGGER, 2001). *Dasein* está *na-relação* original com o Ser e “ligado” aos-outros. Assim, o comportamento e a autocompreensão de *Dasein* estão mergulhadas numa determinação superior que é o verdadeiro fator determinante (GADAMER, 2002): o Ser. Compreendendo *Dasein* como *ser-com* é que usamos, logo abaixo, o símbolo matemático $\int$ o qual representa, na matemática superior⁶⁸, a operação de integração. Integrar não representa uma adição de partes individuais, mas integrar corresponde à “integralização”, ou seja, a tornar-se parte integrante de algo, incorporando-se a esse. Dessa maneira, *Dasein* sozinho é incompleto, somente se entende sua natureza “integralizada” no Ser e *com-os-outros*. O próprio de *Dasein* é um “mundo público”, “comum”, “universal” como centelha “atirada/jogada” do Ser, ainda que imerso na dualidade das linguagens parciais. No gráfico, os diâmetros dos círculos vão se ampliando, vislumbrando a infinitude interna do diálogo ou a fusão de horizontes. Gadamer (1999) vai dizer que o diálogo é o verdadeiro desempenho da linguagem. O *Dasein* constitui esse “colóquio” original com o Ser, de cuja verdade estará constantemente a se empenhar para revelá-la e que, nunca poderá sabê-la em completude⁶⁹.

⁶⁷ Na matemática superior usamos a expressão n “tende” a infinito ($n \rightarrow \infty$).

⁶⁸ Principalmente, nas disciplinas de Análise Matemática e Cálculo Diferencial e Integral.

⁶⁹ As reflexões heideggerianas a respeito do *Dasein* e Ser [divino, sagrado, por exemplo], têm por objetivo elucidar o sentido da existência humana. Desta forma, o sagrado aparece no pensamento de Heidegger como mais um instrumento para refletir e esclarecer o porquê da existência do ser humano. Na compreensão de Heidegger uma abordagem do Ser nunca deve trazer um parecer decisivo pronto e inalterado. Além disso, a posição de Heidegger é que na própria reflexão em busca de conhecer Deus o ser humano pode se isentar do uso da

3º Aspecto da linguagem: Força Totalizadora da Linguagem (Universalidade ou sentido de unidade e originalidade no Ser)

A integração $\int (E_n, t_n)$ no gráfico representa a Força Totalizadora da linguagem, (casa da verdade do Ser) Universalidade ou sentido de unidade e originalidade no Ser, irreduzível à lógica, à gramática ou ao ideal matemático. A essência da linguagem, habitação da *ec-sistência*, é a *Rede* (em alemão, a fala) ou discurso do Ser.

Dessa forma, o terceiro aspecto da linguagem, Universalidade (Força totalizadora) pode ser representado pelo símbolo $\int (E_n, t_n)$ que servirá para caracterizar o movimento circular da compreensão: A integração das partes (subjetividades: $(E_1, t_1), (E_2, t_2), \text{etc.}$) com o Todo (Ser) e do Todo com as partes (GADAMER, 1999).

Podemos apontar com Gadamer que compreensão e Ser realizam uma unidade fundamental através da mediação da linguagem. Nessa questão, completa-nos Oliveira (2001, p.247):

[...] Na linguagem, na lingüisticidade de nossa experiência de mundo acontece a mediação entre finito e infinito, adequada aos seres finitos que somos. Ocorre aqui sempre uma experiência finita $[(E_1, t_1), (E_2, t_2), \text{etc}]$, que, ao mesmo tempo, em nenhum lugar esbarra em um limite $[\int (E_n, t_n) n \rightarrow \infty]$. Nela se vislumbra um significado infinitizante, que não pode ser dito [o Ser]. Cada sentido explicitado é uma representação desse sentido [presentificação finita do sentido do Ser: É a temporalidade que determina a subjetividade: $(E_1, t_1), (E_2, t_2), \text{etc.}$]. [...] É essa experiência, adequada a nossa finitude aquela correspondência que a metafísica tematizou como a adequação originária de todas as coisas criadas umas com as outras.

A existência humana quando totalmente separada de seu “próprio” sentido e significação — habitar a casa da verdade do Ser — presa

linguagem representativa. Para Heidegger a compreensão do Ser não se evidencia na capacidade de explicar o Divino via linguagem representativa, na qual todos têm acesso.

exclusivamente às aspirações e vontades individuais, adoece. A “cura”⁷⁰ do homem é o reconhecimento de sua apatridade original no Ser. “Do (s) entes”, nós estamos. Basta olharmos ao nosso redor na falta de “diálogo” que a sociedade de massas, prisioneira “dos entes”, enseja. Conforme nos esclarece Almeida (2000, p. 112):

Gadamer vê na linguagem a substancialidade de onde rebenta toda experiência, por isso ela não deve ser entendida simplesmente como um instrumento de que alguém faz uso para comunicar algo, mas sim como “meio (Medium) universal no qual se realiza a compreensão mesma”, isto é, como “linguagem da razão mesma”.

Dessa sorte, para Gadamer, o fundamento do fenômeno hermenêutico na linguagem é o vestígio de nossa finitude humana. A linguagem é a expressão de que o homem é um ser finito, mas que constitui uma vocação originária; o movimento dialético da relação homem-Ser, operantemente progressiva. Nesse sentido, adverte-nos Oliveira (2000, p. 240, grifo nosso):

[...] A linguagem é o indício da finitude não simplesmente porque há uma multiplicidade de linguagens, mas porque ela se forma permanentemente enquanto traz à fala sua experiência de mundo. A linguagem é, assim, o evento da finitude do homem. Esse evento de finitude constitui o “centro da linguagem” [...] Esse centro da linguagem é aberto à totalidade dos entes, e medeia o homem histórico-finito consigo mesmo e com o mundo. *Só aqui encontra chão e fundamento o enigma dialético do uno e do múltiplo, trabalhado pela tradição.*

⁷⁰ Ver nota de rodapé nº 44, onde se lê: “[...] A condição existencial de possibilidade de ‘cuidado com a vida’ [com o sentido do Ser] e ‘dedicação [insistência *ek-stática* na verdade do Ser] deve ser concebida como cura num sentido originário, ou seja, ontológico” (HEIDEGGER, 2002a, p. 264, 265).

Por fim, podemos concluir para o momento, que para Gadamer a linguagem é o medium [espaço, em alemão *Mitte*] no qual a Consciência (Ser) se presentifica no homem. Nessa acepção, a linguagem, para Gadamer, realiza, de acordo com Oliveira (2001, p. 247): “o mútuo pertencer da palavra [do homem] e da coisa [do Ser]”.

2. 6. FILOSOFIA HERMENÊUTICA: A PALAVRA DA PERGUNTA, DA POESIA E DA PROMESSA

Partindo de Heidegger, Gadamer expõe, ao longo do seu trabalho filosófico, a base ontológica do pensamento. Essa base não se perfaz a partir de uma lógica da reflexão. Ao contrário, toda reflexão consciente é subjacente à ontologia do pensamento, e “aqui não se obtém saber no mesmo sentido que se conquista nas ciências naturais exemplares, através do cálculo e da medida. Para isso é necessário um outro dom” (GADAMER, 2000a, p. 18). E mesmo nas chamadas *hard sciences* houve aqueles que estavam abertos a uma dimensão da palavra que não se circunscreveria ao dizer estritamente matemático. Einstein refletiu, certa feita: “A coisa mais bela que o homem pode experimentar é o misterioso. É esta a emoção fundamental que está na raiz de toda ciência e de toda arte” (EINSTEIN, 1997, p. 59). A hermenêutica filosófica refere-se, antes de toda atividade reflexionante, a essa experiência ontológica que une som e significado. Trata-se, não tão simplesmente, de um resultado da atividade reflexiva do espírito, mas um impulso fundamental e subjacente à reflexão; comenta Gadamer (1998b, p. 60-61):

Toda interpretação autêntica deve se precaver contra a arbitrariedade de idéias barrocas que afloram ao espírito, bem como contra as limitações de hábitos inconscientes de pensamento. É evidente que, para ser autêntico, o olhar da investigação deve dirigir-se ‘a coisa mesma’ [Verdade da essência], de tal modo que ela seja aprendida, por assim dizer, “em pessoa”. É igualmente evidente que a compreensão fiel ao sentido de um texto, [...] não é questão de um simples desejo, mais ou menos vago, nem de ‘boas e pias intenções’, mas constitui o sentido mesmo do problema designado por Heidegger como ‘tarefa primeira, permanente e última’ da compreensão interpretativa.

Essa fundamentação ontológica da filosofia gadameriana não descarta os dizeres das ciências e das filosofias, pois o “essencial” da palavra é também captado a partir da expressão filosófico-científica da tradição. Essencial e particular são co-participantes no vasto movimento da atividade de compreensão e, é essa união que permite o crescer da espiral hermenêutica. Metaforicamente e, para fins didáticos, podemos na insuficiência de nossas próprias palavras, falar acerca da espiral hermenêutica: é um *crê-ser*. Representa a crença mais original, a crença no Ser, que apesar dos limites de expressão de nossa lingüisticidade recupera a dimensão do diálogo com o “Não-dito” do texto a cada instante. Dessa questão Gadamer (2002, 233) comenta:

[...] Estar na palavra de modo a não estar diante dela como se estivesse diante de um objeto é por natureza o *modo fundamental* de todo comportamento na linguagem. A linguagem tem uma força de expressão e de ocultamento de si mesma [...] *Quando percebemos essa essência ocultadora e protetora da linguagem, vemo-nos obrigados a ultrapassar as dimensões da lógica enunciativa e alcançar horizontes mais amplos. Dentro da unidade vital da linguagem, a linguagem da ciência é apenas um momento integrado. O que mais ocorre são as palavras que encontramos na linguagem filosófica, religiosa e poética. [...] Somente aqui estamos em casa. É*

como ter um fiador do que se diz. Isso aparece claramente sobretudo no uso poético da linguagem.

Sobre isso, lembramos de um ditado zen que diz “o dedo aponta para a lua”, mas antes a lua está lá, seus raios refletem-se em todos os lagos, chegam a todos os dedos. Na noite nublada, o céu carregado de nuvens, não a podemos ver (com os olhos físicos) e com os dedos apontá-la no céu. Ainda, assim, lá, ela está e nós a vemos: Lua — dizemos. Devemos ter o cuidado de não tomar nossos dedos e olhos pela lua, os olhos podem não vê-la, não tocá-la, mas ela está presente, ela nos fala. Mesmo que nossa sensibilidade, por alguns impeditivos, não esteja pronta para vê-la, ela nos diz algo. Jesus e Paulo (1987) exprimiram essa distância (hermenêutica): Falta-nos olhos de ver e ouvidos de ouvir; Não sabemos orar como devíamos. A palavra, nessa base ontológica de pensamento remete-nos a uma sensação de falta, a uma imprescindível necessidade de pensar mais profundamente, pensar a lembrança mais original, a presença do Ser.

Gadamer, comentando os estudos de W. Humboldt sobre a linguagem diz: “existe um nexo indissolúvel entre individualidade e natureza comum. Com o sentimento da individualidade está sempre dada uma intuição de uma totalidade” (GADAMER, 1999, 638). Arriscaríamos a dizer, neste momento, que a palavra hermenêutica, de alguma maneira, nutre-se do evangelho (1987): No princípio era a Palavra e a Palavra se fez carne. Sobre essa inseparabilidade entre som e significado na palavra, Gadamer diz-nos que o diálogo da humanidade consigo e o diálogo do homem com o divino soam como uma *única* conversa (2001, p. 11). Para expressar essa condição de co-participação

entre Ser e ente humano na linguagem, Gadamer (2001, p. 11) volta-se para os versos de Hölderlin:

Mas a leis que valem entre os amantes
As leis da bela reconciliação são então válidas
Desde a terra até ao alto do céu
E o pai já não reina lá em cima sozinho.
E há outros ainda ao seu lado.
Muito aprendeu o homem.
Dos celestes muito nomeou,
Desde que somos um colóquio (*Gespräch*)
E podemos ouvir uns dos outros.

Assim, há uma tal gratuidade em tudo que fazemos, não somos sujeitos tão livres como sempre quisemos ou esperamos ser, em nossa prepotência volitivo-cognitiva. A palavra essencial traz o seu ditado a fim de que possamos escutá-lo. Por esse motivo, Heidegger afirmava que o órgão mais importante para o homem, não era a mão como queriam alguns, mas o ouvido. Essa dimensão da graça não indica, contudo, uma passividade estrita de nossa parte, pois nos cabe admitir que, na compreensão, sempre ocorre algo como uma aplicação do texto a ser compreendido à situação atual do interprete” (GADAMER, 1999, p. 460). Sobre isso, voltemo-nos para Gadamer (1999, p. 463):

Ninguém irá encenar um drama, recitar um poema ou executar uma composição musical se não fizer compreendendo o sentido originário do texto, mantendo-o como referência de sua re-produção ou interpretação. Mas pelo mesmo motivo, ninguém poderia realizar essa interpretação re-produtiva sem levar em conta, nessa transposição do texto para uma forma sensível, aquele outro momento normativo, que limita as exigências de uma reprodução estilisticamente justa em virtude das preferências de estilo do próprio presente [...] a distinção entre a interpretação cognitiva, normativa e re-produtiva não pode pretender uma validade de princípio, porque tão somente circunscreve um fenômeno unitário.

Para Gadamer (1999, p. 464) o “milagre da compreensão consiste [...] no fato de que [...] somos capazes de nos abrir à pretensão excelsa de um texto e corresponder compreensivamente ao significado com o qual nos fala”. Realizar uma distinção entre uma função normativa e uma função cognitiva faz cindir, o que é, claramente, Uno. A palavra é ditada àqueles que a têm escrita nos seus próprios corpos. A palavra torna-se preta na significação que estabelecem. Por essa ocasião, Gadamer vai dizer que o núcleo central do problema hermenêutico está exatamente na relação entre o Universal e o particular: “compreender é então um caso especial da aplicação de algo geral a uma situação concreta e particular” (GADAMER, 1999, 465).

Gadamer distingue três formas da palavra que percorreram a nossa tradição: a palavra da pergunta; a palavra da saga; a palavra da reconciliação e da promessa, consoantes entre si. Vejamos cada uma delas, significando-as no âmbito do problema hermenêutico:

a) a palavra da pergunta: Essa palavra é a palavra desassossegada “que admite a nossa condicionalidade finita, a limitação do nosso conhecer, da nossa interpretação e previsão, em suma a situação do homem no mundo” (GADAMER, 2001, p. 18). Para ele (2001, p. 19), tal é a palavra partidária dos

enigmas, dos mistérios, que permanentemente está a se superar em palavras ulteriores; é palavra que busca conhecer a ordem do Ser que nos “engravida”, bem como o lugar do homem no todo ordenado do Ser: “Tudo isto é a palavra da pergunta que surge nas diversas línguas, nas diferentes tradições e que reiteradamente procura novas respostas” (GADAMER, 2001, p. 19).

b) A palavra profética (a poesia, ou a saga): Sobre ela escreve Gadamer: “a poesia é a saga, a saber, no sentido de que a palavra já não se refere a algo que lhe seria exterior [...] Semelhante saga é a mais genuína palavra — tanto mais palavra quanto nela é impossível a separação de som e significado” (GADAMER, 2001, p.20). Gadamer vai completar que precisamos pensar sobre o que realmente significa poema; poema vem do latim e significa *dicere* e *dictare*, representando, portanto, um ditado. A poesia escuta o apelo do Ser está aberta ao não simplesmente observável; ela está lá onde as idéias claras e distintas nos abandonaram, mas mesmo assim “há algo” que nos chega com uma certeza que nos preenche o espírito. O poeta é aquele cidadão que, mesmo por alguns segundos de sua transfiguração poética, transpõe o abismo que nos separa de nossa relação mais originária com o Ser. A poesia contém o apelo; o chamamento ao Ser; a *com-vocação*⁷¹ a nossa apatridade essencial. Assim, diz-nos Fernando Pessoa: em seu (poema) *Horizonte* (1985, p. 27) “tão aberto” ao colóquio com o Ser:

Linha severa da longínqua costa —

Quando a nau se aproxima ergue-se a encosta

⁷¹ O sentido metafórico de “com-vocação” remete ao sentido de *ser-uns-com-os-outros* na Força Totalizadora da Linguagem Essencial

Em árvores o Longe nada tinha;
Mais perto, abre-se a terra em sons e cores;
E, no desembarcar, há aves, flores,
Onde era só, de longe a abstracta linha.

O sonho é ver as formas invisíveis
Da distância imprecisa, e, com sensíveis,
Movimentos da esperança e da vontade,
Buscar na linha fria do horizonte
A árvore, a praia, a flor, a ave, a fonte —
Os beijos merecidos da verdade.

c) A palavra da reconciliação (da promessa): Gadamer alude que ressaltadas todas as limitações que são pertinentes a sua condição de filósofo, pode ele ainda dizer algumas coisas acerca da palavra no sentido de promessa: “Há, penso, duas experiências humanas desta palavra que todos partilham, mesmo aqueles que não foi concedida a graça da fé: a palavra do perdão e a palavra da reconciliação” (GADAMER, 2001, p. 20). Sobre essa palavra da reconciliação cabe-nos um breve intervalo de tempo. O mundo ocidental fez-nos por muito tempo acreditar que éramos seres das luzes, livres para fazer uso de nossa vontade racional. Hoje, mesmo no ocidente, a crença inabalável no poder-fazer humano como fonte de libertação está sendo objeto de investigação científica. Vimos que novos paradigmas têm emergido diante do antigo paradigma cartesiano-determinista de ciência. Mas aqui não se trata de um outro conceito chave para uma teoria das ciências, naturais ou não, trata-se de um outro encaminhamento do pensamento ainda pouco abordado

pelas ciências. Aqui estamos orientados não só por modelos matemáticos prévios, mas

[...] pela experiência do destino e por uma outra espécie de exatidão, diversa daquela da física matemática. [...] É antes algo que perseguimos, mais ou menos como perseguimos uma trilha e experimentamos, ao fazê-lo, o sentimento 'agora está certo' (GADAMER, 2000a, p. 19).

Eis o mesmo que acontece no ato do pedido (autêntico) de perdão, estamos certos de que já não há mais motivo para discórdias, posto que superamos a distância que antes nos apartava. Já não há mais dissociação, já que superamos a desavença, o abismo que nos apartava. A experiência da palavra no sentido de promessa vê-se, segundo Gadamer, também presente na reconciliação na qual “onde quer que exista desunião, a desavença e a cisão, onde nós estivermos divididos, onde a nossa convivência se desfez, [...] só através da reconciliação se pode superar a alteridade” (GADAMER, 2001, p. 21). Essa reconciliação diz-nos que somos habitantes da Pátria Universal do Ser e apatridários de comunidades e nações particulares. Aqui, tentamos valer-nos da poesia de Rainer Maria RILKE (2000, p. 41), para expressar a palavra da reconciliação:

Não é assim, essa natureza saudosa do ser,

Caçada e depois domada?

Caminho e volta. E, no entanto, uma pressão harmoniza.

Nova distância e os dois são um.

Mas não são mesmo? Ou ambos não

Entendem o caminho que juntos percorrem?

Essas três formas de palavra, entre si co-participantes, são indispensáveis para o entendimento do problema hermenêutico: “a palavra da pergunta, que a si mesma se supera; a palavra da saga, que de si mesma dá testemunho; e a palavra da reconciliação, que é como uma primeira e última palavra” (GADAMER, 2001, p.21).

CAPÍTULO II – DA HERMENÊUTICA À EDUCAÇÃO

3.1. REFLEXÕES INTRODUTÓRIAS

Como comentamos na introdução do nosso trabalho, a educação não se caracteriza o centro do trabalho gadameriano. Gadamer escreveu muito pouco sobre educação; essa última não se caracterizou, de forma específica, o cerne de seu esforço filosófico. Entretanto, seu trabalho sugere muitas potencialidades educativas, tanto no âmbito de uma base filosófica coerente ao chão pedagógico-epistemológico, como ao admoestar ao ser humano um “método” e uma atitude propriamente educativa, ética. Podemos mesmo compreender sua filosofia como essencialmente pedagógico-educativa.

Num mundo influenciado pelas relações comunicativas de massa, impressionado pelas ordenações econômicas e político-sociais de poder e pelo peremptório desejo de supremacias nacionais converge-se, ainda mais, para a destruição de valores universais. Nesse escopo da sociedade atual, e nela as exigências de uma demanda educativa que haja em consonância com os ideais de dominação/ exclusão de seu capital intelectual como uma das formas de manutenção do *status quo*, a hermenêutica filosófica redive uma maneira de pensar o mundo de forma oposta ao gerenciamento ou a engenharia social. A hermenêutica filosófica representa uma oposição a qualquer visão planificadora da racionalidade científica e da engenharia de massas: “Adaptação e adaptabilidade não são qualidades humanas que ela favorece. Portanto

hermenêutica também é uma crítica do presente” (MISGELD; NICHOLSON;1992, p.X, tradução nossa).

A hermenêutica filosófica apresentou-se fecunda às questões educativas em duas vias de desenvolvimento. Primeiro, quando ela representa a condição de possibilidade de uma interpretação do conjunto da escola (a escolaridade) em seus sistema-métodos e ações individuais-coletivas, relação ensino-aprendizagem, a ação docente, planejamento e projeto político pedagógico, currículo e pesquisa, etc, consubstanciadas em um corpo de atitudes presentes na dimensão pedagógico-epistemológica. Em uma outra mão, a reflexão hermenêutica que está para além de qualquer nível de interpretação escolar (histórica), trazendo questões relativas à própria condição educativa humana, ontológica, independentemente de sistemas particulares, recuperando o sentido de universalidade ética afastado pelas ciências (e seus métodos) parciais e hegemônicos:

A universalidade que a hermenêutica filosófica estuda é lógico sua própria insubstituível matriz e desenvolvimento. Há uma circularidade nessa prática. E, em uma época como a nossa, compreendida no conflito entre educação nas humanidades e nas formas científicas de planejamento, toda a reflexão neste conflito está ela mesma compreendida no conflito, trazendo uma resposta para a história na qual produziu-se isso. E há uma similar circularidade, se bem que em um profundo nível, o nível da ampla existência da linguagem; entre os poemas [enquanto a poesia remete ao falar mais profundo com o Ser], de uma mão, e a interpretação escolar e filosófica deles, de uma outra mão. A filosofia hermenêutica, como uma interpretação filosófica, pensa e fala com uma impressionante doação da consciência própria [de si, individual]. E ainda a experiência é aquela que escuta o poema, o poeta ou as vozes da história e aquelas de muitas culturas. Tão quanto ela está aberta para mais experiências. (MISGELD; NICHOLSON, 1992, p.X, tradução nossa).

Como vimos, há um nível mais profundo da espiralar hermenêutica que transcende qualquer manifestação meramente empírica, ampliando-se na dimensão ético-ontológica da filosofia hermenêutica, a qual já apresentamos no primeiro capítulo. A dimensão ético-ontológica a que nos referimos garantirá o nível “mais profundo” da tarefa existencial humana (*ec-sistencial*): espiralar hermenêutica, constantemente aberta e dócil à voz do Ser que transcende qualquer conjuntura imediatista e parcial da sociedade massificada em direção a uma normatividade/ordem universal que sobrevém às relações humanas mais empíricas e circunstanciais. Esse âmbito da hermenêutica filosófica:

reabre um caminho para a reflexão acerca da relação entre saber e agir, entre conhecimento e ética ou, dito de outro modo, entre explicação causal e visão teleológica. [...] a figura mítica de Hermes, o mediador entre o mundo divino e o mundo humano, na raiz do conceito hermenêutica, indica que nos é possível apenas participar no saber, sem que o possamos dominar e criar autonomamente (ALMEIDA; FLICKINGER; ROHDEN, 2000, 10-11)

Paralelamente ao conteúdo ético-ontológico, o qual detém o sentido autêntico da filosofia hermenêutica, nós estaremos, também, apresentando uma subdimensão — pedagógico-epistemológica — desse sentido amplo e que não fere o conceito próprio de círculo hermenêutico, pois que constitui uma de suas dimensões parciais. Veremos que mais experimentado hermeneuticamente é o homem o qual não sucumbe a nenhuma forma de postura exclusivamente autoritária e dogmática, fechando-se ao “novo” e repugnando o “não-saber” de si mesmo. A educação não representa uma repetição de padrões de conduta plenamente controláveis que devem ser

seguidos à risca e sem (ou com o menor número de) erro. A idéia da perfeita claridade e um método plenamente capaz de conter a imprevisibilidade habitam as consciências educativas, escolares ou não, e sua prática ao longo da história. Uma concepção hermenêutica da educação corporifica-se a cada atitude nossa como seres humanos e, portanto, é característica de nossa natureza específica — *Dasein*: estarmos vivenciando o mundo na permanente condição de “espirais hermenêuticas”.

E assim, a potencialidade compreensiva que a hermenêutica abre torna-se fecunda ao contexto educativo, seja no seu sentido ontológico, recorrendo ao campo de uma ética universal e de uma progressiva interconvivência planetária “mostrando-nos no processo de compreender, uma experiência ontológica subjacente a cada reflexão e a incitando” (ALMEIDA; FLICKINGER; ROHDEN, 2000, p. 08); ou quando se detém à dimensão pedagógico-epistemológica. Nosso trabalho deseja, agora, percorrer esses dois caminhos de desenvolvimento, dentro dos tópicos que se seguem.

3. 2. O CONCEITO DE FORMAÇÃO PARA A HERMENÊUTICA

A atual situação pedagógica está ligada quase que exclusivamente ao conceito de formação como sinônimo de instrução. Permanece presa ao paradigma humanístico de formação. A formação, através desse paradigma, reduzia-se a uma apropriação subjetiva de conteúdos culturais realizados pelos indivíduos no contexto de suas vidas privadas. Por essa ocasião, o homem é “formável”, recebe da tradição aquilo que deve e necessita aprender, sendo a

função do professor, a partir de uma ação intencional, que estabelece os fins a que deseja alcançar, utilizar os meios mais profícuos para lograr o “êxito” educativo: “A ‘*formatio animae*’ traduzida em alemão pelo termo ‘*Bildung*’, significa, no seu sentido original, manipulação do material, em analogia ao procedimento artesanal” (BOLLNOW, 1971, p. 25).

Nessa ordem, a questão da atividade educativa implica, em geral, na idéia de formabilidade ou formação de determinadas habilidades específicas, trazendo a questão do treinamento profissional necessário ou a aquisição pertinente ao exercício desta ou outra competência. O que aqui reconhecemos como ação é sinônimo de repetição. E, quanto mais fiel a cópia for de sua matriz original, com mais esmero e precisão a tarefa “repetitiva” será desenvolvida. Repetir, fazer a mesma coisa uma quantidade variada de vezes, cada vez mais habilmente e potencializando o lucro da atividade, torna-se o projeto da atividade (poder-fazer) humana. Essa repetição dá a ambos, ao professor e ao aluno, um conforto incrível. Quanto mais prestimosa a habilidade de refazer um dado conteúdo, mais satisfação encontra-se: nunca temos dúvidas a respeito; nunca somos capazes de fazer questionamentos. A ação educativa “de sucesso” significa repetição, identificação perfeita entre o sujeito que aprende e o objeto a ser aprendido. Atuamos segundo a instrução que nos é oferecida; tudo nos é ditado, vamos simplesmente fazendo o que o outro (professor), que detém a posse de mandar fazer determina. Esse tipo de atividade educativa aproxima-se do que Gadamer considera:

[...] O indivíduo está numa conexão funcional que lhe deixa cada vez menos liberdade criativa. No decurso subsequente de todo o nosso processo cultural, o indivíduo encontra-se cada vez mais confinado à

prestação de funções, a servir máquinas e autómatos em funcionamento. Em vez do domínio sobre algo, que o poder-fazer permite e um certo jogo livre da vontade formal possibilita, e que expressaria o indivíduo, apossou-se da humanidade uma nova e universal atitude servil (2001, p. 112).

A partir dessa concepção educativa de formação como equivalente de instrução, os programas de conteúdos específicos, melhoria da qualidade dos livros didáticos, capacitação de docentes, extensão das instalações escolares, etc. intensificam-se. Não se prioriza a educação em sua função original, que não tão só a instrução e a preparação para o exercício profissional. Nesse patamar a educação não se vincula apenas ao comportamento teórico ou teórico-prático da inculcação técnica, mas se volta para a determinação “autêntica” da palavra formação. Essa originalidade ou fundamento da tarefa educativa reside em uma abertura do sujeito a uma dimensão superior de sentido que orienta o seu agir e lhe fornece alternativas para as dificuldades que se lhe apresentarem no percurso. O acesso a essa dimensão não é uma escolha do homem, mas faz parte de sua própria condição de hominalidade. Essa concepção de formação é aquela na qual reside uma elevação à universalidade, exigindo um sacrifício do que é particular em favor do que é universal, constituindo a tarefa primeira da formação humana (GADAMER, 1999, p. 51). Essa concepção de formação revigora um conceito de cultura que exige do homem uma profunda mudança espiritual. Sobre essa postura formativa diz Gadamer:

[...] Quando se trata de formação, não está em causa esta possibilidade de formar capacidades; trata-se de se ser de tal modo que se consiga servir, com sentido, das suas capacidades. Não se

confunda a formação com a aprendizagem de habilidades. São coisas necessárias, e a nossa educação deveria desenvolver as capacidades dos nossos sentidos com mais força e de um modo mais racional do que acontece no sistema escolar, que é dirigido pelos interesses político-econômicos da sociedade industrial. (GADAMER, 2001, p. 114)

Esse conceito de “formação cultural” encontra-se mais plenamente desenvolvido no idealismo hegeliano. Hegel⁷² viu a formação em um contexto genuinamente histórico, igualando-a, nesse sentido, à compreensão grega de *physis*⁷³: “Todo saber-se procede de uma predeterminação histórica que podemos chamar com Hegel ‘substância’ porque comporta toda opinião e comportamento subjetivo e em consequência prefigura e limita toda possibilidade de compreender uma tradição em sua alteridade histórica” (GADAMER, 1999, p. 451). Entretanto, acompanhar essa idéia de substancialidade no conceito de formação, advinda da tradição idealista alemã

⁷² Segundo Gadamer (1999, p. 48, 49) o conceito de formação nesse sentido remete a “determinação fundamental de Herder, como ‘formação que eleva rumo ‘a humanidade’. [...] Formação integra agora, estreitamente, o conceito de cultura, e designa, antes de tudo, especificamente, a maneira humana de aperfeiçoar suas aptidões e qualidades. [...] Kant ainda não utiliza a palavra ‘formação’ nesse contexto. Ele fala da ‘cultura’ (ou da ‘aptidão natural’), que, como tal, é um ato da liberdade do sujeito atuante. É por isso que, entre os deveres para consigo mesmo [Kant] cita o de não deixar enferrujar seus talentos, sem nesse caso utilizar a palavra ‘formação’. Hegel, ao contrário já fala de formar-se e de formação ao acolher o mesmo pensamento kantiano do dever para consigo mesmo”. Formação, nesse sentido, implica uma elevação à universalidade: “corresponde, [...], a uma freqüente transferência do devir para o ser” (GADAMER, 1999, p. 50).

⁷³ O antigo conceito de formação, advindo da tradição grega, era caracterizado pela *physis*, através da qual o Universo representa um todo naturalmente ordenado, na qual nós homens com o nosso “querer” e “poder” humanos temos um estreito espaço de liberdade. Segundo Marcelo PELIZZOLI (2002, p. 186) a palavra grega *Physis* (*phy* significa germinar), representa um processo contínuo de nascer e morrer, significando a natureza como um todo, incluindo-se, neste termo, a existência humana. Também Gadamer (2000f, p. 54, 55) esclarece que “*physis* significa estar-aí-a-partir-de-si na ordem do todo [...] ao contrário do construtivismo das ciências modernas [incluindo o conteúdo dos conceitos-conteúdos kantianos de esclarecimento e liberdade (autonomia)], que só dão por conhecido e compreendido o que podem reproduzir e construir, o conceito grego de ciência caracteriza-se, através da *physis*, através do horizonte daquela existência da ordem do mundo, que se mostra, a partir de si mesma e de modo regrado”.

não significa a idéia de que todo conhecimento subjetivo ou individual se dissolve em um saber absoluto. O que Gadamer mantém da filosofia hegeliana é o movimento dialético que a consciência histórica realiza, ou seja, a idéia “de se reconciliar consigo mesmo, a de reconhecer-se a si mesmo na diversidade” (GADAMER, 1999, p. 53). Essa concepção “consiste em aprender que também o diferente tem sua validade e encontrar pontos de vista universais, [...] e isento de interesses egoísticos” (GADAMER, 1999, p. 53). Gadamer propõe, portanto, limites para o pensamento reflexivo, introduzindo a historicidade como seu princípio hermenêutico fundamental, defendendo a não subsunção da subjetividade à substancialidade. O sentido de formação não significa, em Gadamer, acompanhar a filosofia da história hegeliana até o ponto clímax em que todo saber objetivo dissolve-se no saber absoluto.

A hermenêutica filosófica sugere uma concepção de formação que remete a um encontro com o auto-engano, com as nossas máscaras particulares e sociais. Quantas são as máscaras que nos perfazem, quantos são os papéis que temos de interpretar em nossas relações, no exercício de nossa vida pública. Assumimos valores que nos são ditados por uma racionalidade econômica que prioriza o narcisismo, escraviza-nos ao mercado, oferecendo-nos interesses e encantamentos mil traduzidos pela mídia. Embebidos nessas relações mais imediatas da sociedade de massas que integramos muitos de nós não notamos sequer que essas máscaras estão a nos rodear e carregamo-las ao longo da vida, até morrer. Mas como voltar a atenção para nossas “reais” questões? Como voltar os nossos olhares mais cuidadosos para as dificuldades, modas e medos que nos envolvem em uma vida dividida e contraditória? Gadamer vai dizer que para tanto necessitamos

de uma formação para os sentidos, “o seu nome é formação do gosto. Inclui uma formação para uma capacidade pessoal de juízo”. E, adverte: “sabemos quão difícil isso é. Imperam as imitações, os arremedos, as modas” (GADAMER, 2001, p 114).

Para sair da divisão e da contradição na qual nos encontramos imersos, necessitamos nos voltar para uma autocontemplação que nos permita compreender porque nos acorrentamos a máscaras e relações superficiais das mais variadas ordens. Nesse momento, necessitamos mergulhar nas nossas mais profundas questões, buscando um equilíbrio autêntico entre as nossas faculdades sensíveis e morais, revisitando, de alguma maneira, o ideal grego de formação espiritual, a *paidéia*⁷⁴. Conforme problematizam Dieter MISGELD e Graeme NICHOLSON (1992, p.VIII, tradução nossa, grifo do autor):

[o trabalho de Gadamer] culmina indagando-se sobre uma civilização mundial que somente agora começa a emergir. A aplicação do pensamento hermenêutico [...] procura por todos os lados experiências através das quais novas e outras ligações e identidades culturais e sociais encerradas podem ser formadas. Ele simboliza a criação de uma nova *paidéia*, ou *formação*, uma na qual se move de sua origem européia para uma global comunidade de culturas.

Essa nova *paidéia* ou formação (hermenêutica) é uma possibilidade capaz de desatramar as unilateralidades que encaminham a humanidade para as mais horrendas diversidades e guerras (em todos os níveis de atuação, quer psicológicos ou sociológicos). Essa

⁷⁴ Voltar à nota de rodapé nº 52.

formação exige e suscita a capacidade de poder olhar as coisas também com os olhos dos outros. Onde ela domina, previne-se a unilateralidade própria, a da práxis escolar e a do saber universitário, a simples habilidade manual do talento imitativo e a pura educação de memória. Aqui reside, parece-me, a importância atual da formação da sensibilidade; e é evidente que devemos refletir sobre as consequências político-sociais que o restabelecimento do genuíno equilíbrio das nossas faculdades sensíveis e morais devem ter (GADAMER, 2001, p.115).

Somente tal formação que busca reunificar as fragmentações impostas à conduta humana ao longo de toda a sua existência é que poderá ser capaz de trazer para a humanidade e para a tarefa educativa uma autêntica esperança. A idéia de formação na cunhagem hermenêutica pode, decerto, contribuir para restabelecer a cisão entre o mundo moderno e o eu individual, estabelecendo novos e reiterados vínculos que não estão reduzidos ao corpo “egocêntrico” das relações socioeconômicas e políticas. Significa recuperar o sentido primeiro do ser humano, sua participação numa comunidade universal, habilitando-o para uma compreensão do seu ser e dos outros que vence qualquer perspectiva pessimista ou niilista das sociedades atuais. O “eu” da racionalidade hermenêutica, nunca tão só individual, não se limita ao mundo dos fatos, mas assume também o mundo dos valores éticos e espirituais. Segundo Gadamer (1999, p. 51): “O homem [formado/educado] é assinalado pela ruptura com o imediato e o natural, o que lhe é exigido através do lado espiritual e racional de sua natureza”. E completa:

[...] Elevação à universalidade não é, p. ex., ver-se restringido pela formação teórica e não significa, de forma alguma, apenas um comportamento teórico em oposição a um prático, mas cobre o todo da determinação da essência da racionalidade humana. *É da essência universal da formação humana tornar-se um ser espiritual, no sentido universal.* Quem se entrega a particularidade é *inculto* [...]

numa tal pessoa está faltando poder de abstração: não consegue deixar de se levar em consideração e ter em vista um sentido universal, pelo qual pautar sua particularidade com medida e postura (GADAMER, 1999, 51, grifo nosso).

Existe um “eu hermenêutico” que vence toda conjuntura egocentrada e caminha em direção a uma vivência mais altruística nas relações; o desejo de posse, de gozo, de superioridade, que tipifica o comportamento egoísta, na área (libertadora) do altruísmo, converte-se em anelo de doação e de abertura ao ser do outro. O outro deixa de ser usado para ser dignificado, transformam-se os impulsos egoísticos, unilaterais e dogmáticos de toda esfera, em filamentos de compreensão humana. Entendamos essa universalidade, na condição de serenidade que respeita todos os comportamentos sem impor sua forma de ser, de encarar a vida e de se manifestar, pois que respeita a alteridade como uma oportunidade de questionamento e de renovação. Supera os interesses e convenções geográficas que estabelecem conceitos de conveniência, estribados em preconceitos e limites estatuidos em leis particulares e transitórias; por vezes, necessárias, mas que não objetivam o bem comum da humanidade.

Assim, uma “sensibilidade cultivada” (GADAMER, 2001, p. 114) dessa ordem, superando toda particularidade e desejo puramente egoísta, culmina em um projeto ético – humanizante universal. Essa postura humanista percorre toda a filosofia de Gadamer e pode ser testemunhada por aqueles que tiveram a oportunidade de desfrutar de sua presença no ambiente acadêmico. Os prefaciadores da obra “Hermenêutica filosófica: nas trilhas de Hans-Georg

Gadamer”, destacam a atitude humanista do filósofo que atenta contra os ditames de uma racionalidade excludente e dominadora:

A quem teve a oportunidade ou, melhor dito, a sorte de conviver com o ambiente por ele criado em sala de aula ou em um debate intelectual com os mais diversos parceiros, não foi possível deixar de, sempre de novo, surpreender-se com a naturalidade exemplar com que ele soube encarnar suas próprias convicções filosóficas. Não por acaso, a figura de Sócrates, inspirou-lhe a postura filosófica. Tomando a sério a posição do outro, ele o obriga a tornar transparentes para si mesmo as implicações e os pressupostos que alimentam sua própria postura. E, se levado, assim, a auto-compreender-se (sic!) no confronto com o mestre, o interlocutor percebe e aceita, simultaneamente, a diferença que é a abertura, também, ao que ele mesmo não é. Segundo Gadamer, é na aceitação da diferença e da distância em relação ao outro, que se configura sentido enquanto resultado do diálogo (ALMEIDA, FLICKINGER E ROHDEN, 2000, p. 10).

Uma formação semelhante dos sentidos faculta discernir o correto do equivocado, impulsionando a criatura à aquisição de uma consciência cada vez mais aberta e voltada para a positividade (produtividade) de nossa natureza humana, hermenêutica. Aqui, a moral é centrada na generosidade, sem a falácia da anuência ao erro ou qualquer atentado aos códigos da ordem, da justiça, do dever. Toda estrutura de responsabilidade envergada nessa formação da sensibilidade visa à promoção dos seres e de seu ambiente, considerando a interdependência existente entre eles, sua intersubjetividade. Assim, não se elege seres em detrimento de outros, embora se respeite à condição de abertura ao diálogo com o universal em que cada ente humano encontra-se, variadas são suas flutuações em um mundo organizado pelo desejo e pelas satisfações mais imediatas. Por isso, o conceito de formação inclui tanto o caráter estético quanto o caráter histórico. (GADAMER, 1999, p.

57). Todos os estímulos são conduzidos para o crescimento e triunfo sobre as falsas necessidades, trabalhando-lhes as virtudes em despertarmento, a fim de que o homem “espiritual” soerga-se sobre a natureza dominante das características instintivas. Sobre isso, chamamos nosso maior interlocutor nesse trabalho, Gadamer (2001, p. 113, grifo é nosso):

Há uma inteligência dos sentidos, uma abertura que se defende da parcialidade vinculada ao instinto, dos preconceitos de tipo incontrolável, da deformação emocional, da inundação indiscriminada de marés de estímulos. No fim de contas, *cultura dos sentidos significa: desenvolvimento da capacidade humana de escolha e juízo*. Mas o inverso também é verdadeiro, a sensibilidade da inteligência. A inteligência é como um sentido não especializado, é como que a pele que tudo sente, algo extremo em receptividade e sensibilidade. O que chamamos espírito, inteligência ou razão é uma verdadeira capacidade universal da percepção, e não se limita de modo algum à arte de contar, aos processos de mensuração e às realidades do cálculo, indispensáveis à racionalidade técnica.

A filosofia de Hans-Georg Gadamer, estabelece, de forma mais vigorosa, a questão pedagógica essencial à tarefa humana: a lei harmoniosa de amor e progresso. Gadamer compreendeu que a formação não consiste, primeiramente, em ter ou não-ter determinadas posses e capacidades, mas em ser; não valorizou vacuidades e plenitudes externas, mas voltava-se para uma autêntica realidade que não se submetia a circunstâncias parciais e a interesses objetivos. Essa formação implica em uma essencial atitude: nossa “re-ligação” com o que há de mais verdadeiro na tarefa humana, sua vivência universal.

No âmbito da racionalidade hermenêutica vê-se a busca incessante e produtiva de um “genuíno equilíbrio das nossas faculdades sensíveis e morais”

(GADAMER, 2001, p. 115). Assim, uma formação do gosto implica em uma postura que investiga os valores e normas que devem orientar nossas decisões e ações. Implica ver indivíduos, grupos, nações, religiões em uma orientação universal que trata a verdadeira *humanitas do humanus*: a sua relação com o Ser que subjaz a todo comportamento empírico e, portanto, parcial. O imperativo da exigência ética, da incondicionalidade daquilo que se deve fazer não pode ser fundamentado a partir da pessoa humana e de seus múltiplos condicionamentos. A pessoa que julga, julga a partir de sua situação-pessoal específica, mas seus hábitos devem estar orientados para uma responsabilização universal e para o bem de todos. Portanto todos os que ensaiam um espírito de irmandade junto à humanidade, reivindicam um humanismo transcendente, que não pode estar engastado aos interesses e prioridades exclusivos do individualismo. Sobre isso, GADAMER (1999, p. 75) vai dizer que:

[...] mais importante do que todas as regras hermenêuticas, é que seja um *sensu plenus*. Uma tal tese é, naturalmente, um extremo espiritualista, possui, no entanto, seu fundamento lógico no conceito da *vita* ou seja, do *sensus communis*. Seu sentido hermenêutico pode ser ilustrado através da frase: “As idéias que se encontram nas escrituras sagradas e nas obras de Deus são tanto mais frutuozos e puros quanto o individual se reconhece no todo e o todo no individual”.

A formação para uma sensibilidade cultivada centraliza suas atenções na *lei de amor* (Hegel), que respeita e glorifica a vida humana em todos os seus estágios de desenvolvimento e dimensões de operação, e na sua condição de abertura do Ser que questiona nossas “falsas certezas”. Faculta-nos um

espaço estreito de liberdade individual diante do que é universal e verdadeiro. Nessa lei natural ou de amor está, em última instância, a maior determinação do espírito humano, que é:

[...] Reconhecer no estranho o que é próprio, familiarizar-se com ele, eis o movimento fundamental do espírito, cujo ser é apenas o retorno a si mesmo a partir do diferente. [...] Cada indivíduo em particular que se eleva de seu ser natural a um ser espiritual, encontra no idioma, no costume, nas instituições de seu povo uma substância já existente, que, como aprender a falar ele *terá de fazer seu*. (GADAMER, 1999, p. 54, grifo nosso).

A lei do Amor, a linguagem essencial, oriunda de nossa natureza mesma, enquanto entes-em-relação, *Seres-no-mundo*, irradia-se nas várias culturas, fomentando o progresso, preservando a vida e dignificando a todos. A nossa razão encontra-se mergulhada em um horizonte de experiência que a prefigura e que ela mesma não pode objetivar. Essa postura nasce da idéia de que diante de Deus [Ser] todos somos iguais em amor: somos “amados filhos seus”. Semelhantes na origem (“essência divina”) e diferentes nas conquistas intelecto-morais, todos somos convocados para o momento compreensivo:

O verdadeiro evento da compreensão ultrapassa tudo que pode ser produzido por meio do esforço metodológico e do autocontrole crítico com vistas à compreensão das palavras do outro. Ultrapassa também tudo aquilo de que nós próprios podemos ter consciência. De todo diálogo, pode-se dizer que através dele surge outra coisa diferente. A palavra de Deus que convoca para a conversação e nos promete uma melhor compreensão de nós mesmos não pode ser compreendida como um objeto que se encontra ali, à nossa frente. Não somos nós mesmos que compreendemos, ali. (GADAMER, 2002, p. 158).

“Normalmente”, agimos sob uma conduta passional e dominadora, articulando-nos segundo o interesse que fomentamos em alguma pessoa ou coisa, atendendo a ações instintivas e particulares; preocupando-nos com o lucro que nossas atitudes podem proporcionar ou não. Formar para essa sensibilidade cultivada revitaliza a nossa mais autêntica experiência de universalidade, reconquistando os valores que permanecem escondidos na parcialidade de nossas posturas mais imediatas e instintivas, configurando um modelo organizador ao qual “devemos” seguir:

É realmente uma tarefa gigantesca a que se apresenta em cada momento a todo ser humano. Trata-se de manter sob controle a sua parcialidade, a sua realização com os seus desejos, impulsos, esperanças, interesses, para que o Outro não se torne invisível ou não fique invisível (GADAMER, 1998a, p. 25)

Esse senso para o que é comum a todos, na idéia de pertença ao Ser, é mais autêntico processo formativo humano, condição de *Dasein*. A busca da realidade do eu deve partir de uma análise profunda das necessidades mais legítimas da vida, jamais da preferência de objetos, adornos e situações que impulsionam as tormentas do ego. Aqui, algo somente pode ser considerado autêntico quando inspira o mesmo sentido para todas as pessoas, que projetam as suas necessidades íntimas e aspirações legítimas na sua conquista. Sobre esse senso comum (*sensus communis*) diz Gadamer (1999, p.74):

é um complexo de instintos, isto é, um impulso natural sobre o qual repousa a verdadeira felicidade da vida, sendo, desse ponto de vista, um efeito da presença de Deus. De acordo com Leibniz, os instintos não devem ser compreendidos como afetos, isto é, como *confusae repraesentationes*. Isso porque não são efêmeros, mas tendências enraizadas e possuem um poder ditatorial, divino, irresistível. O *sensus communis*, que se apóia neles, é de especial significação para o nosso conhecimento, justamente porque são uma dádiva de Deus.

Enquanto o homem não se resolve por selecionar os autênticos valores daqueles aos quais, imerso nas exigências de uma sociedade de aparências que cultiva hábitos de dominação e exclusão, atribui falsos significados e que apenas constituem fogos-fátuos, terá dificuldade em perceber essa manifestação da vida divina que nos orienta e incita ao crescimento espiritual. Contudo, alerta-nos Gadamer de que dessa visão mais ampliada, proporcionada pela experiência hermenêutica, todos nós enquanto *Dasein*, queiramos ou não, saibamos ou não, iremos vivenciar, enquanto *Seres-no-mundo* na produtividade histórica de nossa natureza humana. Nesse aspecto, completa-nos Gadamer (1998a, p. 24):

Hermenêutica é uma palavra que a maioria das pessoas não conhece nem precisa conhecer. Mais ainda assim, a experiência hermenêutica atinge-as e não as exclui. Também elas tentam apreender algo como algo e, por fim, compreender tudo à sua volta, e com ele se comportar de forma adequada. E este algo é, ademais, quase sempre Alguém que sabe reclamar os seus direitos. (GADAMER, 1998a, p. 24)

Formar, na acepção hermenêutica, é constituir-se nessa relação comum, mantendo em equilíbrio as nossas disposições sensíveis e morais. Em toda

mundaneidade vige então a lei de igualdade junto ao divino, graças a qual ninguém escapa desse *sensus communis*.

Esse “senso comum”, sem o qual permaneceríamos perdidos em particularidades sem interface de diálogo, converge para uma ética destinada à unidade/universalidade fundamental da grande família humana, veiculando uma estrutura regulativa capaz de suplantar as grandes disparidades mundiais, mobilizada pela profunda esperança no crescimento humano. A formação extrapola o sentido tão individualista apregoado pelos graus de exigência da sociedade tecnocrata, impelidos pelo modelo sócio-econômico vigente. Dessa sorte, Gadamer adverte:

[...] que o desenvolvimento de tais habilidades constitua a formação de alguém de modo a ser uma pessoa culta, um homem com sentidos cultivados, implica ainda, claro está, outra coisa: distância ao seu poder-fazer próprio, distância às suas predisposições e unilateralidades, à autoconsciência do seu poder-fazer específico. Só é, pois, realmente culto também nos seus sentidos que, com a ajuda da sensibilidade de todo o seu ser, consegue ver, estar atento, observar e entrar em acordo com os outros. (GADAMER, 2001, p. 114).

À guisa de conclusão, podemos chegar a algumas considerações mais gerais acerca do que se entende como “formação” para hermenêutica:

1º) Não consiste, precipuamente, em deter ou não determinadas capacidades – habilidades (para usar um termo mais em moda ultimamente no tagarelar pedagógico, competências), embora não as descarte, a fim de que possamos dar continuidade na nossa autêntica tarefa humana: o crescimento humano-espiritual;

2º) A formação do gosto sempre está lidando com a incerteza, com as possibilidades no *vir-a-ser* da existência histórica do homem; nela, o homem conserva a sua busca incessante, encenando respostas para suas precípuas incógnitas e argumentações: de onde vim e para onde vou? O que está para além da ciência e do poder-fazer humano? O que não posso provar empiricamente, mas posso experimentar em uma dimensão compreensiva diferenciada?

3º) Formação para uma sensibilidade cultivada conserva um sentido ético-ontológico de profundas conseqüências para a existência humana. Promove uma religiosidade universal apta a lidar com toda convenção fundamentalista ou dogmática da sociedade de classes. A religiosidade remete ao sentido etimológico da palavra religião, *religare*, implicando uma religação com a nossa dimensão mais autêntica e profunda, a dimensão do Ser [do divino] a que todos (indistintamente das particularidades), enquanto *Seres-no-mundo* somos cidadãos de sua pátria.

4º) A formação para a hermenêutica representa um movimento no qual o sujeito vai afastando-se de si mesmo (superando o egoísmo) e alcançando o sentido do Ser. Nesse caminho, a idéia de formação remete ao movimento de *Dasein* que volta a si mesmo a partir de sua relação com a alteridade (vivenciando o altruísmo). As imagens/representações/ línguas advindas do “senso comum” do Ser servem para desvelar as estruturas de comunicação que podem iluminar as expectativas cognitivas e éticas. Para Gadamer (1999, p. 58) que quem possui um sentido “estético”⁷⁵, sabe fazer a separação entre

⁷⁵ Estético não deve ser compreendido como sinônimo de esteticismo ou apreciação de obras de arte, em uma fundamentação antropológica. Estético refere-se à dimensão ético-ontológica. Neste capítulo,

belo e feio, boa e má qualidade; e aquele que possui sentido histórico sabe o que é e o que não é possível para uma determinada época, compreendendo a diversidade do passado em face do presente.

3. 3. O CONCEITO DE JOGO (*SPIEL*)

Neste tópico precisamos, sobretudo, significar “jogo” (*spiel*) no âmbito da filosofia de Hans-Georg Gadamer. Depois, tentaremos estabelecer qual a sua importância para uma leitura hermenêutica da educação.

Segundo Palmer (1999, p. 175) *Spiel* pode ser traduzido por “brincadeira” ou “brincar”, entretanto, seu significado não se refere a uma atividade “brincante” de uma subjetividade isolada ou autônoma: “Por ‘jogo’ Gadamer não entende uma atitude ou uma atividade de um sujeito humano que cria e se diverte; também não considera o jogo como a ‘liberdade’ da subjetividade humana que se empenha na própria brincadeira” (PALMER, 1999, p. 176).

Gadamer tenta separar o conceito de jogo, tradicionalmente aceito, da sua relação com uma escolha livre do sujeito que participa da atividade de brincar. “Jogo” em Gadamer reporta-se ao modo de ser da obra de arte, funcionando como “fio condutor da explicação ontológica” (1999, p. 174). Mas o que vem a ser exatamente isso? Bem, primeiramente voltemos aos comentários de Gadamer quando esclarece que: “O jogo não significa aqui o comportamento ou muito menos o estado de ânimo daquele que cria ou daquele que usufrui e, sobretudo, não significa a liberdade de uma

subjetividade que atua no jogo, mas o próprio modo de ser da obra de arte” (1999, p. 174). Dessa sorte, é na experiência da obra de arte, enquanto a linguagem mais “apta” a ouvir a voz do Ser que o conceito de jogo nasce para a filosofia de Gadamer. O jogo tem essa natureza de preocupar-se com Ser, com o que é mais fundamental e sério para a vida humana: a relação original de nossas naturezas *(com)substanciadas: Dasein*.

Há no jogo, portanto, uma seriedade fundamental, condutora da experiência ontológica, característica mesma de nossos *Dasein*: “o jogar possui uma relação de ser própria para com o que é sério. Não apenas por que nisso se encontra sua ‘finalidade’. [...] O que é importante é que se coloque no próprio jogo uma *seriedade própria*, até mesmo *sagrada*” (GADAMER, 1999, p. 174, grifo nosso). A abertura ao Ser, a escuta de seu ditado não implica um abandono da subjetividade, ou o esquecimento total da atividade do sujeito, mas se entende como um abandono da idéia de completa liberdade nas ações humanas. O homem não é tão livre como, ele mesmo, procurou pensar-se ao longo da história da civilização moderna. Isso não significa dizer que ele em-si mesmo seja determinado por completo previamente, pois que “não desaparecem simplesmente no comportamento lúdico todas as relações-fim, que determina a existência (*Dasein*) atuante e cuidadosa, mas, de forma muito peculiar, permanecem em suspenso” (GADAMER, 1999, p. 174-175).

Podemos dizer, que Gadamer resgata no conceito de jogo, a idéia heideggeriana de “cuidado” (*Sorge*) para com o que é mais importante: o cuidado com o Ser. Em Heidegger, o cuidado tem um sentido *ec-sistencial*, isto é, ontológico. A analítica do *Dasein* pergunta pelo sentido do Ser e não se

restringe a descrição dos fenômenos ônticos do *Dasein*. O processo corresponde a um caminho *para-além* do imediatamente apresentado ou visto. O projeto do ser-do-homem como *Dasein* no sentido da *ec-sistência* é ontológico e nele a representação do ser-homem como subjetividade da consciência é transposta. A questão da analítica do *Dasein* traz a compreensão do Ser como a constituição original do *Dasein*.

A idéia gadameriana do jogo como “fio condutor da explicação ontológica” (GADAMER, 1999, p. 174) retrata aquele sentido heideggeriano de cuidado. A experiência da obra de arte, como aquela linguagem que ressoa a voz dócil do Ser (HEIDEGGER, 2002b) com mais expressividade recupera a fundamentação ontológica de todo fenômeno ôntico do *Dasein*. Sobre isso, mais uma vez, recorremos a Gadamer (1999, p. 175-176) ao dizer:

A obra de arte tem, antes, o seu verdadeiro ser em se tornar uma experiência que irá transformar aquele que experimenta. O “sujeito” da experiência da arte, o que fica e persevera, não é a subjetividade de quem experimenta, mas a própria obra de arte. Encontra-se aí justamente o ponto em que o modo de ser do jogo se torna significativo. Pois o jogo tem uma natureza própria, independente da consciência daqueles que jogam. O jogo encontra-se também lá, sim, propriamente lá onde nenhum ser-para-si da subjetividade limita o horizonte temático e onde não existem sujeitos que se comportam ludicamente.

O “cuidado” para com aquilo que é mais “sério” (GADAMER, 1999, p. 174) toma-se como o modo próprio de o jogo ser. Esse cuidado não implica, porém, um esforço⁷⁶ por parte dos jogadores, mas se perfaz de forma espontânea.

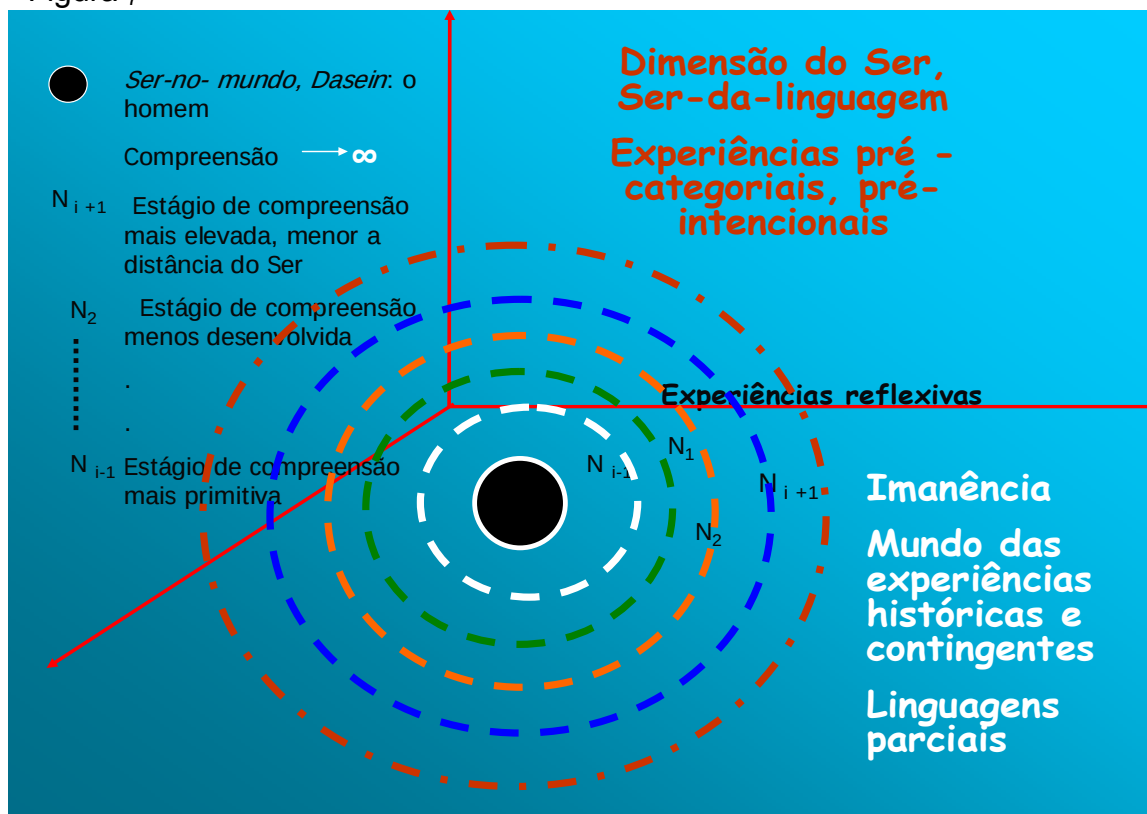
⁷⁶ O movimento do jogo dá-se de forma natural, relativamente à questão própria da *ec-sistência*, Ser-aí. Como completa Gadamer (1999, p. 179): “Ele vai como que espontaneamente. A leveza do jogo, que naturalmente não precisa uma real falta de esforço,

Isso não implica, já o dissemos, em uma passividade daquele que joga, mas o estar situado na condição da relação com o Ser. Aqui não se pode fazer exigências, prescrever resultados, formular métodos mais adequados, etc. A atividade do sujeito consiste justamente em estar aberto ao ditado do Ser, ampliando os seus horizontes de sentido, permitindo-se, cada vez mais, ao diálogo com o Ser. Agir aqui não significa, tão somente, produzir algum efeito intencional em algo objetificado, mas se ver em uma relação, operante no Ser. Gadamer (1999, p. 181, grifo do autor) vai comentar então que:

Todo jogar é um ser jogado. [...] O verdadeiro sujeito do jogo (é o que tornam evidente justamente essas experiências em que há apenas um único jogador) não é o jogador, mas o próprio jogo. É o jogo que mantém o jogador a caminho, que o enreda no jogo, e que o mantém no jogo.

Antes de prosseguirmos falando sobre o conceito de jogo em Gadamer e suas repercussões na nossa forma de pensar a tarefa educativa, nós vamos recorrer a um diagrama, o qual pode nos facilitar o prosseguimento neste item da pesquisa. Bem, verifiquemos o diagrama abaixo exposto:

Figura 7



► No gráfico, a compreensão não é uma forma de o homem agir no mundo, mas representa o modo autêntico do ser-do-homem. A compreensão, na sua vocação ontológica — o Ser-mais, tende, operantemente, a infinito.

► Os índices N (N_{i-1} , N_1 , (...), N_2 , N_{i+1}) no gráfico representam as dimensões do Ser, expressas nas diferentes linguagens desde a técnico-científica até a linguagem do inefável (do silêncio, ver capítulo I, p. 78 e 79).

► Essas dimensões de linguagem expressam os estágios de compreensão, variando da “mais primitiva” até um nível de compreensão “mais acurada”.

► O “jogo” significa esse movimento de ampliação da espiral hermenêutica (compreensão); cada vez menos tomada a partir de uma subjetividade autônoma, a espiral “regula-se” (segundo a condição de “jogado” / “atirado”, *Dasein*) na direção do que é mais “sério”: o Ser.

Nele, nós conseguimos verificar que há uma dimensão por detrás das aparências, mundo da causalidade, essa regula a própria dimensão empírica. A mensagem advinda do Ser funciona como uma espécie de farol e que nos precede e orienta no ingresso da história. Para Gadamer a forma mesma do jogo ser traz para si aspectos do ser apropriados às circunstâncias históricas,

da mesma forma, nossos *Dasein* são estimulados por aquilo que temos interesse (entenda-se interesse como aquele *estar-em relação*)⁷⁷, refletindo nossas preocupações e motivações mais essenciais. Assim, diz que:

O que entra ou está em jogo já não depende de si mesmo, mas é dominado por essa relação chamada jogo. Para o indivíduo que se entrega ao jogo como subjetividade lúdica isso pode parecer de início uma adaptação. A gente se ajusta ou se submete ao jogo, isto é, recusa-se a autonomia da própria vontade (GADAMER, 2002, p. 154).

Vimos que Gadamer não aceita a idéia de que tudo o que está para acontecer ao longo da história já esteja dado previamente (como fez Hegel). Esse conceito nega a atividade do *Dasein*, restringindo-o a uma simples manifestação de uma potencialidade futura, que é, simultaneamente, eterna:

A consciência hermenêutica não compete com aquela autotransparência que segundo Hegel, constitui o espírito absoluto e que perfaz a forma mais elevada do ser. [...] Toda compreensão é no fundo compreender a si mesmo, mas não no sentido de uma posse de si mesmo que se alcance de antemão e definitivamente (GADAMER, 2002, p. 155).

Para Gadamer, a produtividade do círculo hermenêutico mostra-nos que o seu “fim”, de alguma forma, reflete um estado inicial, ou ainda, o “fim” (futuro) é o começo (passado) de uma volta mais elevada da espiral. Dessa natureza, vem asseverar que (GADAMER, 2002, p. 155): “o mergulhar no jogo, em seu

⁷⁷ Essas questões já foram trabalhadas nos tópicos: *O que nos fala a Filosofia de Hans-Georg Gadamer e Linguagem: O Ser que pode ser compreendido*, no capítulo I desta pesquisa.

auto-esquecimento extático, não é experimentado como uma perda da posse de si, mas positivamente como a leve liberdade de elevar-se sobre si mesmo”.

Responsável por todo historicizar o jogo é o complexo dinâmico da Vida (Ser), resultante da tensão fundamental entre toda subjetividade (particularidade) e a universalidade, característica da experiência hermenêutica. Nesse instante, Gadamer (2002, p. 154) esclarece que no jogo,

o elemento determinante não é nenhuma das partes. É a configuração unitária do movimento em seu conjunto que forma em si o comportamento cinético dos indivíduos. Transpondo isso para uma generalização teórica, pode-se dizer que o si-mesmo dos indivíduos, seu comportamento e sua auto-compreensão mergulham numa descrição superior que é o verdadeiro fator dominante.

Por essa ocasião pode-se entender que na filosofia hermenêutica somos todos “unidos” na dimensão do Ser. Cidadãos de dois mundos, simultaneamente pertencentes à pátria universal no Ser, como também habitantes de nossos tempos-espacos particulares. Entretanto, a grande tarefa hermenêutica é resgatar a união no Ser “esquecida” pela racionalidade moderna e pelas bem-querenças mais imediatas⁷⁸, compreendendo de forma essencial nossa vocação ontológica. Nesse sentido, *Dasein* não é uma subjetividade perfeitamente livre, mas se encontra na, sua “natureza”, ligado ao Ser:

⁷⁸ Segundo Inwood (2004, p. 117) Heidegger, talvez, leva mais a sério a doutrina kantiana da primazia da razão prática que o próprio Kant: “[...] não só a ciência empírica com também a metafísica - a filosofia à maneira grandiosa de Leibniz e de Schelling – têm raízes profundamente arraigadas na liberdade do *Dasein*: ‘metafísica pertence à natureza do homem...’; [...] “.

A alternância viva de um movimento que se desenrola no âmbito de um espaço de jogo não pode ser deduzida do jogo humano e do comportamento lúdico da subjetividade. Pelo contrário, também para a subjetividade humana, a real experiência de jogo consiste no fato de que, no jogo, passa predominar algo que obedece inteiramente às suas próprias leis (GADAMER, 2002, 153-154)

A partir dessa compreensão de nossa vida como cidadãos da pátria universal, não mais estaremos “jogando” para demonstrar alguma determinada coisa a um grupo em especial, provocando métodos e articulando planos poderosos para atingir nosso objetivo. Ver-nos-emos todos, interligados, unidos em uma dimensão mais essencial do que qualquer outra, capaz de superar e fornecer saídas para as incompreensões geradas pela força de um individualismo dogmático: “[...] Aqui, em princípio, reconhece-se *o primado do jogo em face da consciência do jogador* [...]” (GADAMER, 1999, p. 178, grifo do autor).

Talvez, tenha sido exatamente a falta de crença em uma dimensão superior, no Ser, a “causa” justificadora das atrocidades verificadas na história ao longo do século XX e no início deste século XXI. O legado deixado pela filosofia existencialista e todas as que participaram de sua base teórica é a idéia segundo a qual não existiria nenhuma dimensão regulativa (do Ser), apta a regular os passos do homem no mundo. O homem seria isolado dessa dimensão superior, dependendo unicamente dele mesmo para guiar seus passos no mundo. “Esquecendo” que “o jogo representa uma ordem, na qual o

vaivém do movimento do jogo corre como que espontaneamente” (GADAMER, 1999, p. 178).

Talvez, estejamos embebidos pela fórmula do gozo das finalidades mais imediatas, esquecendo a fonte da mais saborosa vida, a co-patridade no Ser. Esta participação na qual, como *Seres-no-mundo*, nenhum de nós pode fugir. No jogo dialético da Vida, forma-se uma liberdade e leveza estranhas: “[...] a estrutura de ordenação do jogo faz que o jogador desabroche em si mesmo e, ao mesmo tempo, tira-lhe, com isso, a tarefa da iniciativa, que perfaz o verdadeiro esforço da existência” (GADAMER, 1999, p. 179). Dessa sorte, não há esforçabilidade por parte da subjetividade jogadora, mas sim, uma integração desta com o ditado que o Ser a ela oferece: “o si mesmo que nós mesmos somos não possui a si mesmo. Poderíamos dizer que ele acontece” (GADAMER, 2002, p 155).

Apresentadas as considerações sobre o significado do “jogo” na hermenêutica filosófica, procuraremos apontar, em seguida, que conseqüências para a teoria da educação esse conceito nos pode facultar.

Para Gadamer a consciência não é formada a partir do intelecto individual, como quis o conceito de subjetividade autônoma da racionalidade moderna (sujeito kantiano), ou mais tarde, na teoria cognitivista, o sujeito epistêmico (“isolado”) piagetiano. A consciência para a hermenêutica é um modo de acontecer do próprio Ser. Considera Gadamer (2002, p. 150, grifo nosso):

A função que exerce o mistério da linguagem no pensamento tardio de Heidegger, ensina de maneira suficiente que o aprofundamento na

historicidade da autocompreensão deslocou se sua posição central não apenas o conceito de consciência, mas também o conceito de mesmice (*Selbstheit*). Pois o que pode ser mais desprovido de consciência e de mesmidade do que o âmbito misterioso da linguagem no qual nos encontramos e que faz vir à palavra aquilo que é, de tal forma que o ser “se temporaliza”? O que assim vale para o mistério da linguagem, vale igualmente para o conceito de compreensão. Também esse *não deve ser concebido como uma simples atividade da consciência compreensiva, mas como um modo de acontecer do próprio ser.* [...] Considero que, no compreender, se dá um momento de deslocamento de si mesmo que merece a atenção também da hermenêutica teológica e que deveria se investigado sob o fio condutor da estrutura do *jogo*.

Por isso, o conceito de “jogo” aplicado à questão da teoria educacional, em contraposição ao sujeito livre, faculta ao espírito humano uma subsunção ao que é “comum”, universal. O conceito de jogo, na abertura ao diálogo, faculta a educação como processo formativo resultante da compreensão histórica, uma vinculação entre a consciência individual e o Ser. Dessa forma, pode-se entender a grandeza de sentido que se presentifica no desenrolar da humanidade, como um mecanismo complementar a nossa própria interioridade. Dentro da perspectiva do conceito de “jogo”, reconhece-se o aspecto “otimista” da alteridade como fonte rica de questionamento, facultando-nos um sentido superior:

[...] o modo como se desenvolve o peso das coisas que nos vêm ao encontro na compreensão é, por sua vez, um processo lingüístico, por assim dizer, um jogo de palavras que circunscrevem o que queremos dizer. São também *jogos lingüísticos* os que nos permitem chegar a compreensão do mundo na qualidade de aprendizes incluídos num acontecer da verdade - e quando deixaremos por acaso de o ser? [...] o comportamento do jogador não deve ser entendido como um comportamento da subjetividade, já que é antes, o próprio jogo o que joga, na medida em que inclui em si os jogadores e se converte desse modo no verdadeiro *subjectum* do movimento lúdico (GADAMER, 1999, p. 708, grifo do autor)

A apreciação do conceito de jogo na filosofia gadameriana entende que somos constantemente complementados por uma dimensão/ordem superior que deixa um espaço restrito a uma subjetividade perfeitamente autônoma. Não há como compreender a subjetividade sem sua “*com-substanciação*” universal:

[...] Aquele que compreende já está sempre incluído num acontecimento, em virtude do que se faz valer o que tem sentido. [...] Ele ganha validade e já sempre nos atraiu para si, antes mesmo que alguém caia em si e possa examinar a pretensão de sentido que o acompanha. O que nos vem ao encontro na experiência do belo e na compreensão do sentido da tradição tem realmente algo da verdade do jogo. Na medida em que compreendemos, estamos incluídos num acontecer da verdade e quando queremos saber o que temos que crer, parece-nos que tenhamos chegado demasiado tarde. Assim, é certo que não existe compreensão que seja livre de todo preconceito, por mais que a vontade do nosso conhecimento tenha de estar sempre dirigida, no sentido de escapar ao conjunto dos nossos preconceitos (GADAMER, 1999, p. 708-709).

Estamos imersos na pátria do Ser, vivendo com outros homens a partir de uma consciência educada segundo um determinado *ethos*. Conforme vimos, o conceito de jogo em Gadamer resgata a aplicação de uma regra universal a cada modo individual de ação no mundo:

[...] a determinação do jogo se mostra, com toda a sua importância, como um processo medial. Já vimos que o jogo não tem o seu ser na consciência ou no comportamento do jogador, mas atrai este à sua esfera e preenche-o com o seu espírito. O jogador experimenta o jogo como uma realidade que o sobrepuja (GADAMER, 1999, p. 185).

A essa dimensão “comum” não temos como dar às costas, não podemos evitá-la. O homem não se encerra em-si mesmo, compartilha sua subjetividade no *Ser-com-os-outros*. Entender o pensamento humano como uma operação mental isolada significa abandonar o mistério da lingüisticidade do fenômeno compreensivo e da busca de um sentido universal no Ser.

Dessa sorte, a educação não pode a partir de um ponto de vista hermenêutico, sujeitar-se a crença em uma relação horizontal entre instrução e progresso humano. No conceito de jogo, a hermenêutica se encontra com a educação porque ele rompe a pretensão de objetivação do mundo. Compreender o pensamento do homem e suas formas de comunicação como uma operação lógico-mental exclusivamente, implica silenciar a condição de *Dasein* e voltar-se tão só para a condicionalidade empírica. Acima de tudo, a hermenêutica compreende que não é o homem que domina a Natureza, dentro de seus métodos e ações planejados, mas a própria relação (original) homem-Natureza que nos faculta o progresso. Ainda, o homem deve reconduzir seu olhar para o Ser e é exatamente esse olhar que permite uma produtiva busca de sentido. O princípio da subjetividade é, então, renovado pela inserção do sujeito no mundo do sentido do Ser. A busca desse sentido e compreensão torna-se o problema fundamental da hermenêutica, revelando os limites de um conhecer auto-suficiente e meramente objetivante.

Por essa ocasião, o conceito de jogo diz que o verdadeiro conhecimento não é algo dado e feito, mas, sobretudo um vir-à-fala no qual se desvela uma totalidade de sentido. O que se está em “jogo” não é a atividade de um sujeito pensante, mas uma ação do Ser, que o pensamento “recebe”. O conceito de jogo não nega a ação do pensamento do homem [do jogador], pois sem esse

pensamento o Ser não vem à fala. Entretanto, o que prevalece no pensamento é ação do Ser sobre o pensamento. O pensamento dócil à voz do Ser (HEIDEGGER, 2002b) prevalece sobre a atividade subjetiva de pensamento.

O conceito de jogo na hermenêutica traz junto à educação uma reflexão fundamental: O que seria realmente pensar?⁷⁹. Enquanto a educação (seguindo determinados preceitos da razão iluminista) apostou na capacidade intelectual dos sujeitos, a hermenêutica diz que as condições sobre as quais ela se realiza não acontecem fora do “jogo”. Tradicionalmente, a educação tem priorizado os processos de coletar dados, seriar, classificar, etc., significando um tipo de racionalidade dedutiva e de domínio dos sujeitos sobre os objetos. O que se verifica, ainda nos dias de hoje, é a legitimação dessa postura tanto pelos procedimentos pedagógicos com vistas à aprendizagem (a seriação escolar, o sistema avaliativo, a valorização dos procedimentos empírico-experimentais de ensino, a orientação do currículo sob um enfoque positivista, a maior focalização das verbas educacionais para o campo científico-tecnológico, etc.) como pelo conteúdo em si mesmo (que mecaniza o conhecimento e a profissionalização a partir de uma dinâmica subjetiva).

Os cursos e conteúdos trabalhados pelo professor fazem jus ao pensamento teórico-instrumental. Mesmo determinadas práticas pedagógicas consideradas “progressistas” se escondem por detrás desse véu da racionalidade iluminista, advogando uma (falsa) ruptura com essa racionalidade.

A essa racionalidade instrumental o conceito de jogo em Gadamer é fértil. Sua hermenêutica não reduz o pensamento à esfera da consciência individual.

Traz para o questionamento da teoria educativa aquela importante consideração: o pensamento é bem mais contemplação do Ser e uma criativa criação de sentido na estrutura dialética da Consciência, que tão só a mensuração, o cálculo, inferência e outros aspectos daquela racionalidade. O pensamento e a razão, segundo Gadamer, são, sobretudo, “poéticos” no sentido que a poesia (e outras manifestações artísticas) exprime sua própria relação com o Ser e nela se intensifica aquela dimensão fundamental de todo falar.

3. 4. O CÍRCULO HERMENÊUTICO E O PROBLEMA DOS PRÉ-CONCEITOS

Necessariamente, a composição do círculo hermenêutico remete ao problema dos pré-conceitos (pré-compreensão) em Gadamer. A pré-compreensão é momento “estrutural” do complexo mecanismo da compreensão, primeira de todas as condições hermenêuticas. De forma didática, a fim de relacionar os dois “conceitos” em Gadamer com a teoria educativa, procuramos apresentá-los em dois tópicos separados. Não há, contudo, por uma questão que perpassa suas próprias características como mantê-los distantes, na curva da apresentação, como veremos nos itens subseqüentes.

3. 4. 1. O Círculo Hermenêutico

A principal regra hermenêutica consiste no fato de que devemos compreender o todo a partir do singular e o singular a partir do todo (1999, p.

⁷⁹ Ver : “O que quer dizer pensar?” (HEIDEGGER, 2002b. p. 111-124).

436). Aqui, empreende-se uma relação circular. O movimento de compreensão segue orientando-se do todo para a parte e desta de volta ao todo, a tarefa é ampliar a unidade do sentido compreendido em círculos concêntricos.

A justeza da compreensão pode ser constatada na relação de concordância entre as partes singulares e o todo. Caso não haja essa concordância diremos que a compreensão fracassou. Isso implica dizer que na compreensão devemos “deixar e fazer valer o direito objetivo daquilo que o outro diz. Se quisermos compreender devemos fazer valer ainda mais os seus direitos” (GADAMER, 2002, p. 73).

A grande contribuição da reflexão hermenêutica não está, contudo, na demonstração de que realmente existe um círculo da compreensão, mas sim na grande descoberta (como vimos, a partir dos estudos de Heidegger) de que esse círculo possui um sentido ontológico positivo. Em sua acepção heideggeriana o círculo descreve-se “pelo movimento de concepção prévia da pré-compreensão” (GADAMER, 1999, p. 439). O círculo não é subjetivo ou objetivo simplesmente, mas representa a compreensão como a interpretação do movimento do sujeito cognoscente na sua apatridade no Ser.

O ser humano como *Ser-no-mundo*, projeta o mundo qual horizonte de sua autocompreensão, assim, toda compreensão de uma coisa, de um acontecimento ou de um estado de coisas em seu sentido, exige como condição de sua possibilidade o todo de um contexto de sentido. A compreensão somente torna-se possível porque o homem habita um mundo que não é o mundo natural que o cientista vê, nem tão pouco o conjunto de todos os seres, mas o mundo representa a totalidade das relações em que o homem encontra-se. “O mundo antecede qualquer separação entre a pessoa e

o mundo objetivado; o mundo é o próprio ser e o homem é o ser no mundo” (HERMANN, 2002, p. 34).

A compreensão entra no mundo, de forma que somos nós que temos o sentido da existência. No modo prático de *Ser-no-mundo*, o homem compreende as suas possibilidades de compreensão; o compreender somente existe no contexto em que surge. O compreender tem, portanto, uma estrutura de projeção, de seu *poder-ser*, que não é similar a intencionalidade da consciência, mas destaca um aspecto pré-teórico, em que toda compreensão de mundo, a existência também está compreendida e vice-versa.

Logo, a estrutura da pré-compreensão, resultante da temporalidade do ser-aí (*Ser-no-mundo*), traz às vistas a questão do círculo hermenêutico, presente em toda compreensão. Somos sempre reconduzidos, dada a nossa finitude, ao círculo hermenêutico ontológico-histórico, que ao reconhecer um sentido antecipado, carrega-nos de possibilidades diante do mundo:

[...] Não se trata simplesmente de uma pressuposição, sob a qual nos encontramos sempre, porem nós mesmos vamos instaurando-a, na medida em que compreendemos, em que participamos do acontecer da tradição e continuamos determinando-o, assim, a partir de nós próprios. O círculo da compreensão não é, portanto, de modo algum, um círculo “metodológico”, pois isso sim descreve um momento estrutural ontológico da compreensão (GADAMER, 1999, p. 440).

A compreensão é, portanto, um constante “re-projetar” que realiza o movimento do sentido do compreender e do interpretar. Sobre isso, diz-nos Gadamer (1999, p. 402):

[...] Quem quiser compreender um texto realiza sempre um projetar. Tão logo apareça um primeiro sentido no texto, o intérprete pré-estabelece um sentido do todo. Naturalmente que o sentido somente se manifesta porque quem lê o texto lê a partir de determinadas expectativas de um sentido determinado.

Para Gadamer, o sentido do círculo hermenêutico de Heidegger possui uma nova consequência hermenêutica: a “concepção prévia da perfeição”, ou seja, “somente é compreensível o que apresenta uma unidade perfeita de sentido” (1999, p. 440). A compreensão da concepção prévia da perfeição supõe uma significação do que é a “Coisa”⁸⁰ (para os filólogos, a coisa é um texto com sentido) em Gadamer. Ele, assim, define “Coisa” (2002, p. 83-84, grifo do autor):

O conceito de coisa (*Sache*) não traduz apenas o conceito jurídico romano de *res*; a palavra alemã *Sache* (coisa) e seus significados assumem, sobretudo o que expressa a palavra latina *causa*. No uso da língua alemã, a palavra *Sache*, significa em primeiro lugar *causa*, isto é, a coisa (*Sache*) litigada, que está em questão. Originalmente é a coisa que se coloca no centro entre as partes litigantes, porque ainda não se tendo sentenciado sobre ela há que se tomar uma decisão. A coisa (*Sache*) precisa ser protegida contra a apoderação particular de uma ou de outra parte. Nesse contexto, objetividade (*Sachlichkeit*) significa o oposto, a parcialidade, isto é, o contrário do

⁸⁰ Segundo Heidegger (2002d, p. 154) “o termo ‘coisa’, utilizado na filosofia, teve sua significação ampla muito desgastada [...] o que de fato acontece [no termo coisa] é *um* momento da significância do antigo uso da palavra *thing*, a saber, o sentido de ‘recolher e reunir’ [...]”. Segundo ele, se “é uma coisa [...] no sentido de reunir e recolher, numa unidade, as diferenças. [...] a coisa coisifica no sentido de, como coisa, reunir e conjugar numa unidade as diferenças. Nesta coisificação da coisa, perduram terra e céu, mortais e imortais. Perdurando assim, a coisa leva os quatro, na distância própria de cada um, à proximidade recíproca de sua união” (2002d, p. 154). Sobre essa questão completa Oliveira (2001, p. 247): “O que, afinal de contas, se faz centro do pensar na reformulação da ontologia é mútuo pertencer da palavra e da coisa”. Assim, “toda reflexão gadameriana tem como pano de fundo o pensamento da ‘Kehre’ [mostramos, no primeiro capítulo desta pesquisa no tópico *Quem foi Martin Heidegger para a filosofia de Hans-Georg Gadamer?*, que esse pensamento da “virada” em Heidegger já estava presente desde “Ser e Tempo” e que Gadamer, de sorte, também conseguiu perceber essa postura] em que o homem não se entende mais como o senhor do mundo dos objetos, mas como ‘pastor do ser’. Nesse caso, a linguagem é o corresponder à pretensão que a ela vem do ser e do mundo, e a palavra do homem só é palavra autêntica não como palavra ordenadora e dominadora, mas, antes como resposta à interpretação do Ser”.

abuso do direito para fins particulares. [...] aqui, portanto, a natureza da coisa (*Sache*) é algo que se faz valer, algo que temos que respeitar.

Grondin (1999, p. 129) diz que o significado de acessar a coisa-ela mesma tem o sentido da expressão francesa “*en venir au fait*” ou o de “*cesser de tourner autour du pot*”, que quer dizer: *chegar, enfim, ao essencial*. É ainda Grondin (1999, p. 131-132) que nos sinaliza sobre o sentido de “coisa ela mesma” para Gadamer:

Esta concepção permite bem mais cedo redescobrir o sentido original da verdade como acordo, adequação de antecipação de inteligência e da coisa debatida. [...] Ela não consiste em falar de um acordo entre antecipação de sentido e a coisa, [...], mas em falar de prejuízos (*préjugés*). É que o termo dá talvez ainda uma reviravolta muito epistemologizante ao debate essencial da verdade.[...] O termo prejuízo (*préjugé*) sugere, com efeito, que a antecipação ou a espera que constitui a esfera do acolhimento da verdade possa um dia ser transformada em anúncio.

Para Gadamer, a concepção prévia da perfeição é uma pressuposição que guia todo compreender, mostra-se determinada por um conteúdo:

Significa que só é compreensível aquilo que realmente apresenta uma unidade de sentido completa, ou ainda, o preconceito da completude implica, portanto não só que um texto deva expressar plenamente sua opinião, como também que aquilo que diz é a verdade completa (GADAMER, 2002, p.77, 78).

Compreensão significa, num primeiro momento, sentir-se entendido na Coisa, e só secundariamente, compreender a opinião do outro como tal. Por

essa ocasião, a pré-compreensão é a primeira de todas as condições hermenêuticas. Sendo assim, a hermenêutica parte do fato de que quem quer compreender,

está ligado à coisa que vem a fala na tradição, mantendo ou adquirindo um vínculo com a tradição a partir de onde fala o texto transmitido. Por outro lado, a consciência hermenêutica sabe que não pode estar ligada a esta coisa, nos moldes de uma unanimidade inquestionável e óbvia, [...]. Dá-se realmente uma polaridade entre familiaridade e estranheza, sobre a qual baseia-se (sic!) a tarefa hermenêutica. [...] A posição que, para nós, a tradição ocupa entre estranheza e familiaridade, é, portanto, o *Entre*, entre a familiaridade distante, referida pela história, e a pertença a uma tradição. Nesse *Entre* situa-se o verdadeiro lugar da hermenêutica. (GADAMER, 2002, p. 79, grifo do autor).

A noção de pré-conceito sugere a idéia de que o intérprete não é uma tábula rasa no sentido lockeano; ao contrário, inserido em uma tradição, o intérprete põe em jogo os seus próprios preconceitos na tentativa de fazer justiça à proclamação da verdade do texto, ultrapassando, deste modo, o seu ponto de vista inicial e isolado e a sua preocupação com a individualidade do autor. O intérprete integra-se em um contexto de tradição, que pode ser divulgado e considerado na estrutura comum dos pré-conceitos falsos e verdadeiros (GADAMER, 1999, p. 416). No entanto, é exatamente na delimitação do que são pré-conceitos básicos e secundários, pré-conceitos ilusórios e produtivos, ou ainda, pré-conceitos verdadeiros e falsos, onde reside o problema da "objetividade" em Gadamer. A sua preocupação em torno dessa questão já é um indício da sua não passividade em relação ao problema do relativismo e de sua afirmação da necessidade de uma "razão crítica", a qual

seria a responsável por delimitar a viabilidade ou não de determinados pré-conceitos:

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 uma razão crítica? (GADAMER, 1999, p. 416)

Gadamer responde a essas inquietações a partir de quatro noções inter-relacionadas, são elas: "a possibilidade positiva do pré-conceito", "a distância temporal", "a história dos efeitos" e "a fusão de horizontes", as quais, por seu turno, encontram-se intimamente relacionadas com a noção de "círculo hermenêutico", segundo elemento extraído do pensamento de Heidegger, já presente na hermenêutica Romântica de Schleiermacher, embora ganhe nova roupagem na hermenêutica filosófica: "implica elevar ao primeiro plano o que na hermenêutica anterior ficava à margem: a distância de tempo e seu significado para a compreensão" (GADAMER, 1999, p. 443).

A existência de pré-conceitos verdadeiros, para Gadamer, é um fato; encontrá-los é tarefa da hermenêutica, e as ferramentas para a sua consecução vinculam-se à idéia de "distância temporal" e da "história constantemente operativa", as quais dizem respeito à influência do texto (no sentido ontológico, do Ser) ao longo de suas inúmeras leituras e interpretações e a possibilidade de melhor compreendê-lo à medida que as interpretações se acumulam. Diferentemente da hermenêutica romântica, a distância não é um problema metodológico, mas uma condição de interpretação. Isto é, devido ao

fato de que Gadamer parte do pressuposto de que interpretar significa constituir um projeto, o qual se encontra em constante re-elaboração devido ao persistente embate de hipóteses interpretativas em relação ao texto (ao Ser), hipóteses essas que se multiplicam através da infinidade de lentes ou horizontes que o abordam, logo, produzindo distintos efeitos:

A antecipação de sentido, que guia a nossa compreensão de um texto, não é um ato da subjetividade, já que se determina a partir da comunhão que nos une com a tradição. Porém, essa nossa relação com a tradição, essa comunhão está submetida a um processo de contínua formação. Não se trata simplesmente de uma pressuposição, sob a qual nos encontramos sempre, porém nós mesmos vamos instaurando-a, na medida em que compreendemos, em que participamos do acontecer da tradição e continuamos determinando-o, assim, a partir de nós próprios. O círculo da compreensão não é, portanto, de modo algum "metodológico", pois isso sim, descreve um movimento estrutural ontológico da compreensão (GADAMER, 1999, p. 439-440)

Desse aspecto, deriva-se, também, a noção de que o círculo hermenêutico não é tratado como um "círculo hermético", visto que Gadamer o utiliza alicerçado por conceitos que permitem uma abertura constante à tradição (a presentificação do Ser), à pluralidade de sentidos e ao diálogo entre os horizontes históricos:

Este conceito de compreensão rompe, evidentemente, o círculo traçado pela hermenêutica romântica. Na medida em que já não se refere à individualidade e suas opiniões, mas a verdade da coisa [Ser], um texto não é entendido como mera expressão vital, mas é levado a sério na sua pretensão de verdade [verdade do Ser] (GADAMER, 1999, p. 444).

Conforme Gadamer, a experiência diz respeito ao meio em que o "entender-se a respeito da Coisa" ocorre, ou seja, a estrutura da experiência toma a forma de um diálogo⁸¹, de uma conversação, onde a linguagem reina enquanto mediadora do presente e do passado, do texto e do intérprete; do homem e do Ser; essa forma dialógica da experiência é, assim, essencialmente, hermenêutica.

Nesse sentido, de um modo geral, percebe-se que a hermenêutica filosófica de Hans-Georg Gadamer aponta para o descrédito dado ao problema hermenêutico, veiculado pela consciência histórica e pela versão psicológica de Schleiermacher. Ao contrário,

a consciência hermenêutica sabe que não pode estar vinculada à coisa em questão ao modo de uma unidade inquestionável e natural, como se dá na continuidade de uma tradição. Existe realmente uma polaridade entre estranheza e familiaridade, e nela se baseia a tarefa hermenêutica (GADAMER, 1999, p. 442).

A reconfiguração desses conceitos está estruturada em torno do deslocamento da hermenêutica enquanto modalidade de uma teoria do conhecimento, tal qual foi abordada por Dilthey e pelos filósofos da história no século XIX, para um questionamento relativo às próprias possibilidades ontológicas do homem e das ciências que dele falam. De acordo com Gadamer (2002, p. 150), agora, ao invés de nos perguntarmos como sabemos,

⁸¹ O diálogo em Gadamer remonta ao segundo aspecto da linguagem que diz que *Dasein* é *ser-com* no mundo (HEIDEGGER, 2001). *Dasein* está *na-relação* original com o Ser e "ligado" aos-outros. Tratamos desta questão na página 127 desta pesquisa. Ainda neste capítulo falaremos, com mais especificidade sobre o significado do "dialógico" para a Filosofia Hermenêutica no tópico *O diálogo que nós somos*.

perguntaremos qual o modo de ser desse “animal humano” que só existe compreendendo, assim, diz Gadamer (1999, p. 445, grifo nosso):

A dimensão do problema hermenêutico [...] só pode ser recuperada quando se tornaram patentes as aporias do historicismo e quando estas finalmente conduziram àquela mudança de rumo, nova e fundamental onde, na minha opinião o trabalho de Heidegger deu o mais decisivo impulso. *A distância de tempo em sua produtividade hermenêutica só pode ser pensada a partir da mudança de rumo ontológico que Heidegger deu a compreensão como um “existencial” [ec-sistencial] e a partir da interpretação temporal que aplicou ao modo de ser da pré-sença.*

Conforme já dissemos neste trabalho: a verdadeira questão não era de que maneira se pode compreender o Ser, mas de que maneira a compreensão é Ser. A compreensão se constitui a caracterização *ec-sistencial* da pré-sença humana, conforme Gadamer (1999, p.435, grifo do autor):

[...] *O compreender deve ser pensado menos como uma ação da subjetividade do que como um retroceder que penetra em um acontecer da tradição*, no qual é o que tem de fazer-se ouvir na teoria hermenêutica.

A hermenêutica não se constitui como uma teoria ou método que pode ser comparado com outros, mas diz respeito, principalmente, à análise do processo universal da compreensão e essa, por sua vez, não corresponde à idéia de transposição para o mundo interior do autor e uma recriação de suas vivências, conforme é percebido na hermenêutica psicológica de Dilthey e Schleiermacher, mas um entender-se a respeito da "Coisa" [Ser]. Esse

entendimento, para Gadamer (1999, p. 663-664), apenas pode ser efetuado através da linguagem:

Nem um espírito infinito nem uma vontade infinita estão capacitados para superar a experiência do ser, adequada a nossa finitude. Somente o *mediu* da linguagem, por sua referência ao todo dos entes, pode mediar a essência histórico-finita do homem consigo mesmo e com o mundo. [...] Trata-se do mediu da linguagem, a partir do qual se desenvolve toda a nossa experiência do mundo e em particular a experiência hermenêutica. [...] A ocasionalidade do falar humano não é uma imperfeição de sua capacidade expressiva, mas antes, expressão lógica da virtualidade viva do falar que, sem poder dizê-lo inteiramente, põe em jogo todo um conjunto de sentido. Todo falar humano é finito no sentido de que, nele, subjaz uma infinitude de sentido a ser desenvolvida e interpretada. Por isso também o fenômeno hermenêutico deve ser esclarecido a partir dessa constituição fundamentalmente finita do ser que desde o seu fundamento está construída linguisticamente.

Dessa maneira aceitamos o porquê da linguagem ser preponderante para o entendimento da experiência hermenêutica e do próprio sentido do *Ser-no-mundo* (*Dasein*), ou, nos termos do próprio Heidegger, a linguagem “é a casa da verdade do ser” (HEIDEGGER, 1979a, p. 152).

A Filosofia Hermenêutica não constitui uma teoria metodológica, mas o próprio meio de interpretação do sentido do Ser, conforme assinala Oliveira (2001, p. 232):

[...] enquanto sentido que abre e possibilita a práxis histórica dos homens. A ontologia deixa de ser uma construção da totalidade do mundo dos entes e se faz experiência histórica e interpretação dessa experiência. Essa experiência, na linha aberta por Heidegger não é uma experiência ôntica, mas uma experiência do Ser como sentido-fundamento a partir de onde é articulável, compreensível e trabalhável o mundo dos entes. Nesse sentido, a ontologia não mais pergunta pelo efetivamente existente, mas pelo “Ser enquanto sentido”, a partir de onde somente se pode determinar o que seja a realidade e em que grau algo pode valer como real. O Ser, enquanto sentido, dá-se linguisticamente, na formulação de Gadamer: “O Ser

que pode ser compreendido é linguagem” [GADAMER, 1999, p.23]. Daí por que a linguagem emerge como horizonte intranscendível da ontologia hermenêutica.

Daí deriva-se o fato de que a linguagem não pode ser concebida como "objetivação", mas é, em si mesma, aquilo que nos fala: “O ser chega, iluminando-se, à linguagem” (HEIDEGGER, 1979a, p. 174). A compreensão (*Verstehen*), amplamente discutida na tradição clássica, agora, não se refere à captação de um estado de coisas isoladas, objetivado simplesmente por meio de determinado sujeito, mas *Dasein* e compreensão se co-pertencem numa união, cuja unidade é determinada pela linguagem. Linguagem deve ser pensada como a Saga [*Sagen*], ou seja, como ela se mostra com referência ao Ser — a linguagem é o “modo de mediação no qual se realiza a continuidade da história de todas as distâncias e descontinuidades” (GADAMER, 2002, p.171). Aqui não se encontra uma subjetividade pura, isolada da história e do Ser, mas se vê uma subjetividade que é operantemente “marcada” pelo Ser e, de tal sorte, historicamente mediada e lingüisticamente interpretada.

O homem é o *Ser-no-mundo* refletindo sua estrutura continuamente operativa, suplantando “os erros” e descontinuidades históricas, resultado da não sintonia com essa dimensão mesma, na mais profunda atenção a uma real existência, sua dimensão *ec-sistencial*, “produtivamente” inconclusa. “O círculo do todo e das partes não se anula na compreensão total, mas nela alcança sua mais autêntica realização” (GADAMER, 1999, p. 439). Essa produtividade hermenêutica da espiral hermenêutica, herança de Heidegger, “se forma tal que a compreensão do texto se encontre determinada continuamente, pelo

movimento de concepção prévia da pré-compreensão” (GADAMER, 1999, p. 439).

A espiralar hermenêutica na sua positividade ontológica, na verdadeira crença no *Ser-mais*, natureza essencial do ser humano se posta contra

a ingênua pressuposição do historicismo, ou seja, que era necessário recorrer ao espírito da época, pensar segundo seus conceitos e suas representações em vez de pensar segundo os próprios, e somente assim se poderia alcançar a objetividade histórica (GADAMER, 1999, p. 445).

Tratemos de comunicar algo mais sobre a questão do tempo e de sua positividade ontológica, herdada de Heidegger:

O tempo já não é mais, primariamente, um abismo a ser transposto porque divide e distancia, mas é, o fundamento que sustenta o acontecer, onde a atualidade finca as suas raízes. [...] Na verdade trata-se de reconhecer a distância de tempo como uma possibilidade positiva e produtiva do compreender (GADAMER, 1999, p. 445).

Podemos até entender que o tempo, nessa perspectiva hermenêutica não está indissoluvelmente ligada ao espaço, mas está indissoluvelmente ligado ao *Ser-no-mundo*, ao *Dasein*. Desde Aristóteles encontramos essa reflexão sobre o tempo, conforme salienta Heidegger:

a co-pertinência do ser humano e do tempo, da “alma” e do tempo, do “espírito” e do tempo. Assim já diz, por exemplo, Aristóteles: “Vale a pena verificar como o tempo se relaciona com a ‘alma’. Se a alma não fosse capaz de perceber o tempo, de contá-lo (isto significa em

sentido lato: de dizer algo dele), então seria impossível que o tempo fosse, se a alma não fosse” (ARISTÓTELES *apud* HEIDEGGER, 2001, p.64).

Imersos na temporalidade, vamos descortinando novas verdades na teia do Universo, co-pertinência entre tempo e ser humano. O Cosmo é este processo singular desenvolvendo-se no tempo; movemo-nos neste círculo hermenêutico — a compreensão, dessa forma, move-se numa dialética entre a pré-compreensão e a compreensão do Ser, em um movimento que progride circularmente (espiralmente). Mas qual é a condição para essa espiral continuar em andamento? A abertura ao Ser em geral [*Offenbarkeit*]. Caso essa condição de abertura não exista, corre-se sempre o risco de se fechar a espiral compreensiva, tomando a compreensão como certa, fechada:

Toda relação de pergunta e resposta move-se inevitável constantemente em círculo. Só que não é um círculo vicioso, um círculo que deveria ser evitado por ser supostamente errado. Antes, *o círculo pertence à essência de todo perguntar e responder* (HEIDEGGER, 2001, p. 64, o grifo nosso).

Em nosso cotidiano torna-se até fácil escutar a voz de alguém que diz algo que nos interessa, acumular uma vasta gama de conhecimentos teóricos ou práticos, ler sobre as mais recentes e engenhosas descobertas científicas. Estamos, de certa sorte, sempre vivenciando o passado, representado pela coletânea viva de nossas experiências, impulsos, interesses e metas, tendências sociais, etc. Essa acumulação representa uma imitação do passado histórico que faz parte de nossa própria existência. Aí, sobressalta-nos a idéia

dos existencialistas que nos impulsiona a viver o presente, rejeitando o passado e qualquer força de condicionamento ou regra de ação. Mas como simplesmente rejeitar o passado, como eliminá-lo de nós? Estaríamos fadados a sermos escravos das efêmeras vivências do presente, tornando nossas vidas vazias de qualquer significado.

Para Gadamer (1999, p. 426) é claro que o nosso interesse está orientado “para a coisa [Ser], mas esta só pode adquirir vida através do aspecto sob o qual é mostrada. Admitimos que em tempos diversos ou a partir de pontos de vista diferentes a coisa se representa historicamente sob aspectos também diversos”, logo, pré-conceito e/ ou pré-concepção, para Gadamer, não se refere a algo que deve ser neutralizado ou deixado de lado, mas sim algo do qual não podemos abster-nos.

Voltando mais diretamente ao problema ora tratado, percebe-se que ao estabelecer a inevitabilidade do “pré-conceito” como uma condição de *Ser-no-mundo*, Gadamer redefine, por um lado, as idéias iluministas de autonomia da razão e de autoridade e, por outro, reabilita a noção romântica de tradição. O que Gadamer quer nos dizer é que a construção do presente e a possibilidade de um futuro não são possíveis sem a existência de um “diálogo” genuíno com o Ser. Esse “diálogo”, característico do conhecimento histórico, constitui uma dimensão ontológica do *Ser-no-mundo* advinda da herança heideggeriana.

Em Heidegger, temos dito ao longo desta pesquisa, a noção de “compreensão” não se trata de um fenômeno secundário, como foi utilizado particularmente por alguns autores do historicismo alemão. Ao contrário, nesse autor a noção se torna um *ec-sistencial*, ou seja, uma dimensão constitutiva-fundamental do homem, *Dasein*. Trata-se de uma dimensão originária que

antecede a distinção metodológica entre 'explicar' e 'compreender', que caracteriza o debate sobre a natureza das ciências do espírito de Dilthey. Entretanto, para Heidegger, a compreensão não é uma categoria no sentido *a priori*, cujo sentido está estabelecido para sempre, mas compreensão é um "modo-de-ser" do estar-aí, portanto, finito e histórico. Compreender e compreensão estão, então, finalmente ligados ao universo da história: "O homem só pode ser homem compreendendo o ser, isto é, estando na abertura [clareira] do ser, o ser homem como tal é assinalado pelo fato de ele mesmo ser esta abertura à sua maneira" (HEIDEGGER, 2001, p.147).

Finalmente, na herança heideggeriana do pensamento de Hans-Georg Gadamer, nós podemos considerar que sua hermenêutica trata a história não como um amontoado de fatos que se tornam objeto da consciência; mas remete ao grande círculo *ec-sistencial* no qual nos movemos e participamos na ação compreensiva. Essa condição constantemente produtiva na verdade do Ser, talvez, represente a nossa grande tarefa enquanto seres humanos, aprendizes de um mundo melhor, para além das particularidades e supremacias nacionais ou internacionais.

As possibilidades educativas encontradas ao longo do conceito de círculo hermenêutico foram reunidas nos itens que se seguem:

- Respeitando-se a situação específica que o fez nascer no passado um texto, quando interpretado, não é literalmente retomado. Na compreensão/interpretação ela se faz vivo, é transformado e transforma. Pela atribuição de significados, fator não estático, mas sempre operante, o texto se constrói no presente e é pelo respeito ao texto que o passado é re-avaliado, incorporando-se ao presente. Dessa forma, a compreensão de um texto não é

de forma alguma um comportamento reprodutivo, mas sempre produtivo. Na abordagem hermenêutica nós não podemos falar que se compreende “melhor”, mas que se compreende de um modo diferente (GADAMER, 1999). A “avaliação” da compreensão pelo professor não pode ser tomada, simplesmente, pela sua ótica de análise, como uma situação estanque que deve reproduzir uma única perspectiva interpretativa. Ainda que regulada por uma instância “pré-compreensiva”, que a confere um entorno significativo norteador e realiza uma mediação da atitude interpretativa, a compreensão, como fenômeno produtivo, oferece ao aluno diferentes alternativas de tratamento de uma situação/fato/questão.

- O mecanismo circular da compreensão não se prende, tão só, a alcançar determinados objetivos (teóricos ou práticos) na vida, ainda que “bons e honestos”, mas realizar a razão de *Ser-no-mundo*. Numa perspectiva mais cosmológica e menos antropológica e mecanicista, o caminho da educação deve corresponder, para além da mera instrução, incentivar a entrega do sujeito a uma dimensão superior de sentido. Essa dimensão, orientando-lhe alternativas para as dificuldades que lhe apareçam no percurso não é uma escolha do homem (independente de uma vontade individual), mas faz parte de sua própria condição de hominalidade, imerso na “casa do Ser” — na Linguagem. Através da Linguagem presentificada *no-mundo*, o conteúdo do Ser chega à luz, conhecemos a Verdade a partir da condição humana de linguagem (parcial)⁸². Sobre essa questão e sua relação com a instituição escola, Gadamer (2002, p. 222) considera:

⁸² Sobre essa questão voltar ao nosso primeiro capítulo no item: Linguagem – O Ser que pode ser compreendido.

[...] Grosso modo, podemos afirmar que a escola é uma instituição de conformismo social. É claro, uma entre outras instituições. Não gostaria de ser mal-compreendido. Não estou acusando ninguém concretamente. Penso antes que a sociedade é isso, atua assim, sempre normalizando e conformando. Isso não significa dizer que toda educação social represente apenas um processo repressivo e que a educação na linguagem não passe de um mero instrumento dessa repressão. A linguagem vive apesar de todo conformismo [...] Persiste sempre o antagonismo que faz da linguagem algo comum e que, não obstante, permite o surgimento de sempre novos impulsos para a transformação desse comum.

- De um ponto de vista estritamente epistemológico, teríamos também algumas considerações a fazer sobre a fecundidade do círculo hermenêutico no âmbito da própria prática pedagógica. Sabemos essa postura, “reduz” a abrangência gadameriana do conceito de círculo hermenêutico que não é um círculo metodológico, mas, sobretudo ontológico. Contudo, tal movimento não se constitui de toda uma postura equivocada. O ontológico, enquanto regulador das demais dimensões constituintes do círculo comporta todas as outras linguagens e, portanto contém o âmbito epistemológico⁸³.

Nesse sentido, tanto do ponto de vista epistemológico como ontológico, a hermenêutica se expressa, como ação interpretativa, em uma direção que segue o significado dos verbos: explicar, dizer e traduzir. A hermenêutica desde os gregos⁸⁴ até a filosofia de Heidegger e Gadamer orientou-se, no decurso do tempo, segundo esses três significados da palavra interpretação.

⁸³ Sobre isso, voltar aos diagramas do Capítulo I deste trabalho, principalmente nos itens: *A diferença entre o explicar das ciências e o compreender na filosofia de Hans-Georg Gadamer e Quem foi Martin Heidegger para a filosofia de Hans-Georg Gadamer?*

⁸⁴ Segundo PALMER (1999, p. 24) a origem da palavra grega hermenêutica é *hermeios*, referindo-se ao sacerdote do oráculo de Delfos. Essa palavra, o verbo *hermeneuein* e o substantivo *hermeneia* remetem para o deus-mensageiro-alado Hermes de cujo nome as palavras aparentemente derivavam. A Hermes importa a tarefa de trazer a compreensão humana tudo aquilo que sua inteligência não foi capaz de alcançar. Por isso, os gregos

Indiquemos, agora, os significados de cada verbo, segundo a perspectiva da interpretação, como movimento do círculo compreensivo:

1. Explicar ► tornar plano, reduzir algo a uma linguagem plana, sem sinuosidades ou dificuldades de entendimento; “aponta para a dimensão explicativa da interpretação, mais do que a sua dimensão expressiva” (PALMER, 1999, p. 30).
2. Dizer ► colocar em voz alta o que se encontra revelado do Ser; exprimir, afirmar. Refere-se, exemplificadamente, no âmbito da Teologia à atividade sacerdotal. O sacerdote é aquele que interpreta a Palavra de modo a torná-la inteligível aos fiéis.
3. Traduzir ► Trazer à tona o que se encontra “obscuro” na compreensão. Refere-se, por exemplo, ao significado de “tradução” de um texto estrangeiro.

Essas três formas de significar o “tornar compreensível”, interpretar, encontram-se presentes na filosofia hermenêutica e aparecem como complementares entre si. Assim, interpretar é, ao mesmo tempo, *explicar*, *dizer* e *traduzir*. Essa forma de conceber o mecanismo da compreensão/interpretação tem um fecundo campo pedagógico, tanto na dimensão epistemológica quanto ontológica.

No âmbito epistemológico, podemos aproximar os significados da interpretação como explicar, dizer e traduzir da prática pedagógica, a partir da atividade hodierna do professor e do aluno:

- a) O professor em sua atividade é um intérprete de sua disciplina, objeto de seu ensino. Sua atividade é, porquanto,

conferiam a Hermes a descoberta da palavra e da escrita, instrumentos utilizados pelo homem

intrinsecamente hermenêutica, pois ele realiza simultaneamente, os três significados da palavra interpretação. O professor diz, exprime em voz alta, aquilo que compreende. O professor explica, procurando reduzir as sinuosidades de um texto/conteúdo, a fim de facilitar a apreciação do aluno. Por fim, o professor traduz o que é para ser dito, a fim de tornar o que é ininteligível para o aluno familiar.

- b) Os alunos, por sua vez, também realizam as três orientações da palavra interpretar, dentro de suas peculiaridades. O aluno diz, explica e traduz tanto quanto o professor, desde que não lhe sejam tolhidas suas atividades de interpretação. A escola, entretanto, tradicionalmente, investe no falar em voz alta e “claramente” o resultado de uma aprendizagem. Explicar e traduzir seriam tarefas que estariam mais ligadas ao docente que aos alunos. Lembrar que os alunos, em suas situações singulares, realizam um processo interpretativo de explicação e tradução deve ser um objeto de reflexão da prática docente. Os alunos, imersos em suas realidades históricas, constroem e reconstroem saberes a partir de um contexto significativo rico e fértil. Nessa construção de saberes explicam e traduzem em conjunto o movimento que desenvolvem como círculos de compreensão, inacabados e inesgotáveis.

Entretanto, por tudo que já dissemos se partirmos das três orientações da palavra hermenêutica reduzindo-a a esse conjunto fixo de regras, significa

empobrecer o sentido original do círculo hermenêutico, como movimento constantemente operativo do *Dasein* que não pode limitar-se exclusivamente à prática pedagógica ou a qualquer outra dimensão mais particular. Dessa forma, ao círculo compreensivo, tomado no seu aspecto amplo, cumpre a tarefa de continuar a perseguir sempre o “misterioso” (Ser, Coisa) que está pré-compreendido em toda compreensão individual.

3. 4. 2. O Problema Dos Pré-Conceitos

A hermenêutica, também conhecida por teoria da interpretação, abrange, desde seus primórdios, os campos da teologia, filologia, história e ciências jurídicas. Reconhecidamente, são essas as áreas que oferecem maiores dificuldades aos intérpretes. Temas como o significado de um texto sagrado, intenção do escritor, as certezas de uma interpretação adequada; e falando em certezas, como garantir de forma terminante que se esgotou o significado de um texto – são as principais questões que freqüentam o cotidiano dos estudiosos da linguagem. Os primeiros filósofos a se ocuparem do assunto foram Schlegel e F. Schleiermacher e W. Dilthey. Este último considerava a hermenêutica o alicerce de todas as ciências do espírito.

Deve-se, porém, a Heidegger a inscrição definitiva da hermenêutica no campo da filosofia. Heidegger compreendeu que a hermenêutica é mais que um instrumento à disposição do homem. Estabelecendo o tempo como horizonte para a compreensão do significado do Ser, Heidegger tinha como finalidade ontológica, chegar à pré-estrutura da compreensão, cuja idéia

interpreta o Ser dentro de uma condição temporal⁸⁵, a partir das próprias limitações da historicidade humana. Compreender, para Heidegger, é faculdade intrínseca ao *Dasein* humano:

Compreender não é um ideal resignado da experiência de vida humana na idade avançada do espírito, como em Dilthey, mas tampouco, como em Husserl um ideal metódico último da filosofia frente à ingenuidade do ir-vivendo, mas ao contrário, é a *forma originária de realização da pré-sença*, que é ser-no-mundo⁸⁶. Antes de toda diferenciação da compreensão nas diversas direções do interesse pragmático ou teórico [linguagens parciais], a compreensão é o modo de ser da pré-sença, na medida em que é poder-ser e “possibilidade” (GADAMER, 1999, p. 392, grifo do autor).

Mais adiante, não tardou que Hans-Georg Gadamer (1900) aluno de Heidegger, profundo conhecedor da filosofia antiga, unindo-a a Hegel e historicistas, construísse a Teoria da hermenêutica, considerando, nesse trabalho, os aspectos: técnico e filosófico, na grandiosa obra: Verdade e Método (1960, nossa edição é de 1999). A referência de Gadamer foi seu grande pai intelectual Heidegger, que retomou a questão de uma ontologia fundamental baseada na história, a qual passa a ser determinante para o significado do Ser, a partir do horizonte do tempo. Completa Gadamer (1999, p. 393):

⁸⁵ Temporal, aqui, reporta a nossa condição de *Dasein*. O tempo faz parte de nossa compreensão existencial, *ec-sistencialidade*; Compreendemos o Ser, *seres-no-mundo*, imersos na temporalidade e sujeitos as suas fragmentações e limitações. Heidegger (2001, p. 201) afirma: “O homem é finito porque tem a relação com o ser e, por conseguinte, ele mesmo não é o ser, mas ele é apenas usado pelo ser. Isto não é uma falha, mas é justamente a determinação de sua essência. Finito deve ser entendido no sentido grego de πέραις = fronteira, aquilo que completa uma coisa naquilo que ela é, delimita-a em sua essência, ressaltando-a”.

⁸⁶ Heidegger (2001, p. 145, grifo do autor) assevera que “a questão do ser é preparada por uma interpretação do *Dasein* humano sobre a temporalidade que lhe é própria [...] Em *Ser e tempo* a pergunta não é mais pelo ente como tal, mas pelo *ser como tal*, pelo *sentido do ser* em geral, pela abertura [*Offenbarkeit*] de ser possível”.

Nosso trabalho tem por escopo desenvolver esse novo aspecto do problema hermenêutico. Na medida em que Heidegger ressuscita o tema do ser e, com isso, ultrapassa toda metafísica precedente — e não somente o seu ponto mais alto no cartesianismo da ciência moderna e da filosofia transcendental — ganha ele, [...] uma posição fundamentalmente nova. O conceito da compreensão já não é mais um conceito metódico [...] A compreensão não é tampouco, como na tentativa de Dilthey de fundamentar hermeneuticamente as ciências do espírito [...] Compreender é o caráter ôntico original da própria vida humana. [...] a reflexão ontológica radical de Heidegger procura cumprir a tarefa de esclarecer essa estrutura da pré-sença mediante uma “analítica transcendental da pré-sença”. Revelou o caráter de projeto que reveste toda compreensão e pensou a própria compreensão como movimento da transcendência, da ascensão acima do ente (GADAMER, 1999, p. 393).

Em alusão a descrição heideggeriana, Gadamer reconhece que a interpretação começa com conceitos prévios que serão substituídos por outros mais adequados:

Por isso voltaremos agora à descrição de Heidegger sobre o círculo hermenêutico, com fim de tornar fecundo para o nosso propósito o novo e fundamental significado que ganha aqui a estrutura circular. Heidegger escreve: “O círculo não deve ser desgradado a círculo vicioso mesmo que este seja tolerado. Nele vela uma possibilidade positiva do conhecimento mais originário, que evidentemente só será compreendido de modo mais adequado quando a interpretação compreendeu que sua tarefa primeira, constante e última permanece sendo a de não receber de antemão, por meio de uma ‘feliz idéia’ ou por meio de conceitos populares, nem a posição prévia, nem a visão prévia, nem a concepção prévia (*Vorhabe, Vorsicht, Vorbegriff*), mas em assegurar o tema científico na elaboração a partir da coisa⁸⁷, ela mesma”. (GADAMER, 1999, p. 401).

Surge daí, um constante reprojeter na busca de um sentido unívoco para a Coisa. Compreender e interpretar supõe, pois, um constante projetar e re-

⁸⁷ Conceito já esclarecido na nota de rodapé n° 80.

projetar, corrigindo erros advindos de opiniões prévias, as quais não encontram correspondências na Coisa, ela mesma: “[...] todo esse constante reprojeter (sic!), que perfaz o movimento de sentido do compreender e do interpretar, é o que constitui o processo que Heidegger descreve” (GADAMER, 1999, p. 402). Se não se confirmam, essas opiniões prévias se aniquilam. Se não são arbitrárias, serão critérios seguros da verdadeira possibilidade da compreensão. É preciso que tenhamos a consciência das próprias opiniões prévias e preconceitos para que nos aproximemos de um texto, respeitando sua alteridade:

O que se exige é simplesmente a abertura à opinião do outro ou à do texto [Ser]. Mas essa abertura já inclui sempre que se ponha a opinião do outro em alguma relação com o conjunto das opiniões próprias, ou que a gente se ponha em certa relação com elas [...] o que importa é dar-se conta das próprias antecipações, para que o próprio texto possa apresentar-se em sua alteridade e obtenha assim a possibilidade de confrontar sua verdade com as opiniões prévias (GADAMER, 1999, 404, 405).

No encontro das antecipações com a alteridade do texto, dar-se-á o confronto de sua verdade com suas próprias opiniões prévias:

[...] Por isso, faz sentido que o intérprete não se dirija aos textos diretamente, a partir da opinião prévia que lhe subjaz, mas que examine tais opiniões quanto a sua legitimação, isto é, quanto a sua origem e validade. [...] O que importa é dar-se conta das próprias antecipações, para que o próprio texto possa apresentar-se em sua alteridade e obtenha assim a possibilidade de confrontar sua verdade com as próprias opiniões prévias (GADAMER 1999, p. 403, 405).

Assim, Gadamer ressalta um aspecto importante da descrição de Heidegger: o respeito à voz do Ser, valorizando-a como elemento presente no próprio instante da interpretação, garantindo a cientificidade (“verdade”) do que se pretende interpretar. Para tanto, basta que se preserve a função essencial da interpretação: [...] *A tarefa hermenêutica se converte por si mesma num questionamento pautado na coisa*⁸⁸, e já se encontra sempre determinada por este. Com isso o empreendimento hermenêutico ganha solo firme sob seus pés” (GADAMER, 1999, p. 405, grifo do autor). Podemos, inicialmente, até dizer que interpretar é “elaborar formas” de compreender. Entretanto, interpretar exige um entrar cada vez mais no processo vivido do movimento da compreensão. Com efeito, interpretar é vivenciar a dimensão da compreensão estabelecendo um conteúdo de significação: “A interpretação distingue-se da compreensão apenas como o falar em voz alta distingue-se do falar interior” (SCHLEIERMACHER *apud* GADAMER, 2002, p. 29). Ainda mais, é pela interpretação que a compreensão do Ser aparece e a estrutura invisível do Ser passa a ser visível, mesmo que apenas parcialmente.

Dessa maneira, para Gadamer, a pré-compreensão e a historicidade⁸⁹ constituem o pressuposto da interpretação que ele retoma do círculo da compreensão heideggeriano. Heidegger alerta que a compreensão prévia reencaminha ao círculo hermenêutico ontológico–histórico que reconhece antecipadamente um sentido e se abre a outras possibilidades de leitura de

⁸⁸ Voltar a nota de rodapé anterior.

⁸⁹ O sentido de historicidade que Gadamer advoga segue a concepção de história para Heidegger (2001, p. 201): “*História* vem de ἵστορειν= reconhecer, no sentido mais amplo, por exemplo, as viagens de estudo de um geógrafo; reconhecer no sentido de levantar um inquérito. Nenhuma relação com o acontecer e o ter-sido. Em “Ser e tempo”, a historicidade refere-se somente ao Dasein e não ao destino do ser. Este não pode ser explicado a partir da historicidade do Dasein. Inversamente a historicidade humana pertence ao destino do ser”.

mundo. Para Heidegger a compreensão não é uma operação externa à vida, mas representa o modo próprio da vida humana; o Ser não está como queria a metafísica tradicional, onde possamos identificar uma essência e o conhecer através do conceito. Portanto, conhecer não é uma das formas de ser do sujeito, não é uma forma de expressão da cognição; não é a compreensão do Ser como um objeto de conhecimento, mas representa que o Ser está onde o que acontece pode ser compreendido. Essa base é que garante outras interpretações melhores ou mais corretas.

Na consideração gadameriana, sempre que um intérprete se aproxima de um texto, levará consigo, um esboço, prévio de interpretação, a que ele dá os nomes de pré-compreensão, pressuposição ou pré-juízos. Pré-juízos são, portanto, idéias que habitam a mente do intérprete e que podem se constituir em conceitos verdadeiros (ou não), quando em contato com a experiência. A importância dos pré-juízos, como componentes de uma compreensão qualquer, está no seu papel de sustentação da história com todo o seu diálogo com as outras: manifestações das diversas culturas de épocas anteriores. Nesse diálogo dá-se a geração de um novo conhecimento.

Para Gadamer os pré-juízos de hoje são os juízos de amanhã. Na razão direta, os juízos poderão ser os pré-juízos de amanhã. Os pré-juízos têm, por assim dizer, o papel de presentificar a história com todas as idéias que a antecederam. Essa idéia de pré-juízos como nociva ao verdadeiro conhecimento, remonta ao *Aufklärung* que manifestou seu desprezo à autoridade, identificada como fonte de preconceitos impeditivos de nossos próprios juízos: “[...] Essa é uma conclusão típica do racionalismo. Sobre ele

repousa o descrédito dos preconceitos em geral e pretensão do conhecimento científico de excluí-los totalmente” (GADAMER, 1999, p. 408).

Mas, como posso garantir que essa autoridade não seja também uma fonte de verdade? Assim, Gadamer (1999, p. 415, grifo nosso) conclui argumentando:

Achar-se imerso em tradições significará realmente em primeiro plano estar submetido a preconceitos e limitado na própria liberdade? Não é certo, antes, que toda existência mesmo a mais livre, está limitada e condicionada de muitas maneiras? E se isso é assim, então a idéia de uma razão absoluta não é uma possibilidade da humanidade histórica. Para nós a razão somente existe como real e histórica, isto significa simplesmente: *a razão não é dona de si mesma, pois está sempre referida ao dado no qual se exerce. [...] O homem é estranho a si mesmo e ao seu destino histórico de uma maneira muito diferente a como lhe é estranha a natureza, a qual não sabe nada dele*”.

Para Gadamer esse é o ponto de partida onde se inicia criticamente a tentativa de uma hermenêutica histórica: “superação de todo preconceito cuja revisão libertará primeiramente o caminho para uma compreensão adequada da finitude, que domina não apenas o nosso ser-homens, mas também a consciência histórica” (GADAMER, 414-415).

Por essas considerações, permitimo-nos concluir com Gadamer, que os pré-juízos estão presentes em toda história do conhecimento humano e devem ser considerados, inevitavelmente, como início de verdades renovadas e renováveis que garantam os avanços ou descobertas em qualquer campo de atividade humana, seja ela, filosófica, científica, educacional, ou até da vida prática. Completa Gadamer (1999, p. 415-416, grifo do autor):

Na realidade, não é a história que pertence a nós, mas nós é que a ela pertencemos. Muito antes de que nós compreendamos a nós mesmos na reflexão, já estamos nos compreendendo na família, na sociedade e no Estado em que vivemos. A lente da subjetividade é um espelho deformante. A auto-reflexão do indivíduo não é mais que uma centelha na corrente cerrada da vida histórica. *Por isso os preconceitos de um indivíduo são, muito mais que seus juízos, a realidade histórica de seu ser* (GADAMER, 1999, p. 416).

Para a educação o conceito gadameriano da pré-compreensão tem grande alcance. Podemos sugerir alguns aspectos dessa abrangência por nós identificados:

- Somos condicionados: A corrente histórica na qual nos vemos é uma marca da qual nós não podemos fugir, o nosso próprio pensamento é compreendido a partir dos pré-conceitos que se gestaram na história. Nesse sentido, não se pode considerar nem o educador nem o educando com tábulas rasas, mas “ricos” em experiências e saberes constituídos pelo fluxo histórico;

- Condicionados pela história, também somos, inacabados. Os nossos pré-conceitos, na estrutura dialética da consciência histórica, vão sendo substituídos por novas verdades complementares as anteriores que jamais se esgotam em uma consciência auto-evidente. A partir dessa compreensão, não se pode pensar o processo educativo de forma estanque e fechada, mas sempre dinâmico e aberto;

- Aquele que compreende não pode assumir uma postura de superioridade, mas tem de submeter ao exame sua “suposta verdade”, confrontando seus próprios pré-juízos. Dessa forma, educador e educando estão em pé de igualdade, onde seus “saberes” e “verdades” devem ser respeitados e questionados dentro de uma postura de equilíbrio e retidão sem

imposições e dominações (fato que deve valer para os dois pólos da relação pedagógica);

- Reconhece a fecundidade da experiência do choque com a alteridade pela constante necessidade de ruptura com a situação atual do intérprete como uma exigência para poder se chegar sempre a uma compreensão “superior”. Por essa ocasião, deve se entender o “conflito” entre os saberes do educador e do educando como oportunidade aberta de construção de um saber “novo”, “compartilhado” através da busca de um sentido “superior” e “comum” a ambos;

- O “erro” como instante de uma interpretação “equivocada” é encarado dentro de uma perspectiva otimista de reavaliação da interpretação e da possibilidade-de-ser um “acerto” futuro. Implica, nesse caso, que o educador jamais tratar o “erro” com “tinta vermelha”, mas “aproveitá-lo” na sua riqueza de transformação e criação de um futuro saber.

3. 5. O PRINCÍPIO DA HISTÓRIA EFEITUAL

O princípio da *Wirkungsgeschichtliche Bewusstsein* (consciência dos efeitos da historicidade humana, ou consciência em que a história atua constantemente, ou consciência historicamente operativa⁹⁰) reside, grosseiramente, em dois aspectos: primeiro, a percepção dos efeitos da história nos contextos onde o entendimento humano tem lugar, e em segundo momento, na percepção de nosso próprio entendimento sendo afetado por esses efeitos. Essa acepção tem algumas conseqüências efetivas para a

filosofia crítica. Não a priva de suas percepções ou finalidades, mas estabelece limites para sua própria tarefa crítica. A filosofia crítica, em especial, a epistemologia, acreditou proficuamente poder catalogar os esforços humanos para o entendimento racional, detectar os defeitos (erros) que impediam tal tarefa e, finalmente, superá-los, apresentando os caminhos para um conhecimento seguro e claro.

Gadamer apresenta em contrapartida ao historicismo o termo *wirkungsgeschichtlich* no qual entende a consciência verdadeiramente histórica fora dos matizes de uma auto-reflexão total do espírito. Gadamer, valendo-se da estrutura geral da compreensão em Heidegger, deu uma nova orientação para o conteúdo metodológico da hermenêutica, caminho esse totalmente diverso daquela hermenêutica geral das ciências do espírito.

Com Heidegger desenvolveu-se, em contrapartida ao paradigma da linguagem como informação⁹¹, outro paradigma de pensamento, a partir do qual não só é impossível uma experiência não-instrumental com a linguagem, como também, a linguagem representa o constitutivo fundamental de toda experiência real. O que Heidegger propôs, sem negar o valor do caráter instrumental da linguagem, é voltar a pensar a relação originária do homem com a linguagem. A descida aos fundamentos implica perguntar de que modo, por meio da linguagem, o Ser se desvela a nós e se nos dá. Para Heidegger trata-se, muito mais, de fazer uma experiência com a linguagem que é fundamentalmente diferente de “conhecer” a linguagem no sentido científico ou

⁹⁰ Segundo R. PALMER (1999, p. 194) o termo *Wirkungsgeschichtliche* é um desafio a qualquer tradução adequada.

⁹¹ O homem, na atualidade, experimenta o real como objeto, ou seja, como o manipulável, o dominável por ele, como aquilo que se pode por a disposição do homem. Assim, a linguagem

filosófico. Sobre isso Gadamer completa: “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 propõem ao pensar” (GADAMER, 2002, p. 176).

Não recebemos tudo inteiramente da tradição, pois “a compreensão é um processo dialético de interação da autocompreensão da pessoa (o seu ‘horizonte’ ou ‘mundo’) com aquilo que ela encontra” (GADAMER, 2002, 186). Evidencia-se, nesse sentido, de modo insuprimível o cruzamento de imediatez e mediação; há uma relação do sujeito com o Ser, que é mediada pela linguagem. “Indiretamente” o mundo leva-nos a uma compreensão do Ser: Dessa forma, estabelece-se uma relação com a linguagem que supera a postura objetivante e instrumental da linguagem; aquela não representa tão somente a exteriorização em signos (usualmente em palavras) de um objeto que se encontra diante de nós, posto que, já pensamos o mundo e as coisas em um espaço lingüisticamente mediado, mas nunca abandonamos a linguagem primitiva, visto que todo pensar se dá a partir dela. A linguagem não resulta, por essa ocasião, em um puro instrumento através do qual entramos em contato com os outros, estando além da instância representativa e, voltando-se para uma dimensão ontológica.

Heidegger pergunta pela própria condição de se dar um encontro entre subjetividade e mundo. Assim, se a fenomenologia da consciência (Husserl) tinha trazido para a filosofia uma teoria de sentido, Heidegger procura tematizar “o sentido primeiro” e sugere seu método fenomenológico como caminho para a resposta àquela pergunta: uma hermenêutica do *Ser-no-mundo*.

fica reduzida à informação, através do qual o homem toma conhecimento dos entes e se torna

O filósofo diz que desde sempre já estamos fora de nós — *ek-staticamente*, e entrega à fenomenologia da consciência intencional uma dimensão *ec-sistencial*; a intencionalidade perde seu caráter ‘imane’nte’ vinculado à consciência e alcança a dimensão prática (Normativa, categórica) que já sempre caracteriza o *Dasein*, o *Ser-no-mundo*. Heidegger alerta que a questão do sentido do Ser, necessariamente, passa por uma análise do homem: “Esta abordagem não se baseia no modo como o mundo pertence a um sujeito humano, mas sim no modo como um sujeito humano pertence ao mundo. Esta pertença ocorre através do método de ‘compreensão’” (PALMER, 1999, p. 183, grifo do autor). A analítica existencial traz as dimensões constitutivas do *Ser-no-mundo* em que não se pode estabelecer um pensamento tido abstratamente. Portanto supera tanto a metafísica clássica quanto a filosofia da subjetividade, pois remete a uma pré-compreensão em que já sempre nos movemos: a analítica existencial alerta que, antes de toda e qualquer teorização, o homem detém uma compreensão de si, das coisas do mundo com as quais lida e dos entes que o rodeiam. Podemos então aceitar que a ontologia hermenêutica consiste em uma hermenêutica da facticidade, em que a compreensão é um fenômeno do homem enquanto projeto e móvel lançado no mundo. Essa interpretação da compreensão é ontológica descrevendo o processo do Ser (PALMER, 1999, p. 184).

A compreensão somente torna-se possível porque o homem habita um mundo que não é o mundo natural visto pelo cientista, nem tão pouco o conjunto de todos os seres, mas o mundo representa a totalidade das relações em que o homem encontra-se. Com efeito, a fenomenologia na acepção

heideggeriana realiza uma ontologia hermenêutica: trata-se de uma ontologia em uma orientação totalmente diferente daquela expressa pela tradição metafísica. Em Heidegger a principal tarefa fenomenológica é reconduzir o olhar do ente para o Ser: “o processo é tão essencial que não é uma coisa que se faça entre muitas outras, antes é um processo no qual e pelo qual existimos como seres humanos” (PALMER, 1999, p. 183).

A análise fenomenológica heideggeriana mostrou que “a existência é um ‘projeto já lançado’ — orientado para o passado ao ‘estar lançado’ no tempo e no mundo de uma certa maneira, e orientado para o futuro, alcançando no ‘ainda não’, a captação das possibilidades ainda não realizadas” (PALMER, 1999, 184). A compreensão, dessa forma, alcança uma linha intemporal que congratula as três modalidades do tempo: passado, presente e futuro. Nesta perspectiva temporal, tudo representa um constante crescer, onde nada se perde, a vida torna-se um fluir infinito; em nenhum ponto na progressão incessante o passado é idêntico, pois, o *agora* que passa acrescenta-se a esse o modificando. Heidegger, em sua conferência *Que é metafísica* (1979b, p. 60) vem dizer que:

‘ser’ não é outra coisa senão ‘tempo’, na medida em que ‘tempo’ é designado como pré-nome para a verdade do ser, pré-nome cuja verdade é acontecimento (*Wesende*) do ser e assim o próprio ser. [...] o ser enquanto tal se constitui ocultamente de tempo. E desta maneira ainda o tempo remete ao desvelamento, quer dizer, à verdade do ser. Mas o tempo, a ser agora pensado, não é extraído da inconstância do ente que passa. [...] assim tempo se torna o primeiro pré-nome que deve ser considerado para que se experimente o que em primeiro lugar é necessário: a verdade do ser [...] Assim como nos primeiros nomes metafísicos do ser fala uma essência escondida de tempo, assim também no seu último nome: “no eterno retorno do mesmo”.

Por tudo isso, a análise da consciência histórica gadameriana, advinda de Heidegger, tem como fundamento a estrutura prévia da compreensão e a historicidade intrínseca⁹² (*Geschichtlichkeit*) da existência humana (PALMER, 1999, p. 180). Em contrapartida à ingenuidade do historicismo, que se subtraiu à reflexão esquecendo sua história mesma, valendo-se da sua sempre requerida “abrangência metodológica”, o tempo e sua distância, na cunhagem hermenêutica, devem ser tomados como uma possibilidade positiva da compreensão. O princípio da consciência historicamente operativa (*wirkungsgeschichtliche Bewusstsein*) diz que “o verdadeiro objeto histórico não é um objeto, mas é a unidade de um e de outro, uma relação na qual permanece tanto a realidade da história como a realidade do compreender histórico” (GADAMER, 1999, p. 448). Dessa maneira, a consciência historicamente operativa embora aceite que a história somente pode ser vista e compreendida através de uma consciência que está situada no presente, vai também afirmar:

a operacionalidade do passado no presente: o presente só é visto e compreendido através das intenções, modos de ver e preconceitos que o passado transmitiu. [...] o passado não é como o amontoado de fatos que se tornam objeto de consciência; é antes um fluxo em que nos movemos e participamos, em todo ato de compreensão (PALMER, 1999, p. 180).

⁹² Sobre a estrutura prévia da compreensão e sua historicidade, já fizemos alusão no tópico *O problema dos pré-conceitos e o círculo hermenêutico* contudo, não achamos contra-indicado aqui tratarmos mais uma vez da questão do *Dasein* enquanto pré-sença. Para tanto, trazemos Michael INWOOD (2002, p. 186, 187) no “Dicionário de Heidegger” ao expor que: “A temporalidade com seus ‘ecstases’ [enquanto *ec-sistência*] está intimamente envolvida com a atividade do *Dasein*. O ‘aonde’ ou ‘esquema horizontal’ do passado (*Gewesenheit*) é o puro fato de que nos encontramos lançados e temos de fazer algo de nós mesmos; o do futuro é o ‘em- função-de-si-mesmo’, o objetivo ou propósito de *Dasein*; o do presente é o ‘a fim de’, os meios pelos quais ele realiza seu objetivo”.

Nessa perspectiva, o passado não pode ser visto nunca como uma realidade completamente afastada de nós, mas empreende uma operacionalidade que está sempre em relação com o presente e com o futuro e a verdade histórica está mais para obscuridade do que para claridade. Como diz Gadamer (1999, p. 450-451, grifo do autor):

[...] a afirmação de que a história efetual pode chegar a tornar-se completamente consciente é tão híbrida como a pretensão hegeliana de um saber absoluto, em que a história chegaria à completa autotransparência e se elevaria até o patamar do conceito. Pelo contrário, a consciência histórico-efetual é um momento da realização da própria compreensão, e [...] já atua na *obtenção da pergunta correta* [a pergunta pelo Ser].

3. 5. 1. Os Três Tipos De Relação Eu-Tu Na Wirkungsgeschichtliche

A fim de nos aproximarmos melhor (e didaticamente) da questão da *Wirkungsgeschichte* (ou história continuamente influente), existem três tipos de tipologia da relação Eu- Tu⁹³, que podem ajudar a esclarecê-la. São elas: 1) o Tu como objeto dentro de um determinado campo; 2) o Tu como projeção reflexiva; 3) o Tu como a fala da tradição. Apenas essa última representa a situação hermenêutica proposta por Gadamer. (PALMER, 1999, p. 194).

⁹³ Richard PALMER (1999, p. 194) adverte que os três tipos de tipologia Eu-Tu em Gadamer “não deverão identificar-se com a relação Eu-Tu de Martin Buber”. A título de esclarecimento e sem grandes incursões no assunto apontamos os três tipos de relação Eu-Tu em Martin Buber, são elas: 1) Eu-Tu com a natureza, na qual a relação desenvolve-se *aquém* da linguagem (BUBER, 1979, p.6-7); 2) Eu-Tu com os homens, na qual a relação dá-se na linguagem falada: “[...] a relação é manifesta e explícita [...]” (BUBER, 1979, p. 7); 3) Eu-Tu com os seres espirituais, EU-TU eterno; nela a relação “ainda que envolta em nuvens, se revela, silenciosa mas gerando a linguagem”. Essa terceira relação é a primitiva forma, *a palavra-princípio*, que “nós proferimos, de todo o nosso ser, [...] sem que nossos lábios possam pronunciá-la” (BUBER, 1979, p. 7). Segundo PALMER (1999, p. 194) para a filosofia de Gadamer tem especificamente “interesse a primitiva forma *Ich-du Beziehung*”.

Vamos tentar apresentar esse três tipos de relação ao longo deste tópico do trabalho. A primeira relação Eu -Tu apresenta a outra pessoa como objeto dentro de nossa situação de experiência. Aplicando-se essa abordagem a nossa situação frente à tradição, estamos recaindo na dicotômica relação sujeito - objeto, base do método das ciências naturais e cerne da tão requerida objetividade científica. Essa atitude relacional frente à tradição exclui de seu arcabouço toda a manifestação da subjetividade, ora encarada como fonte insegura ou imprecisa para a veracidade da investigação realizada: “A tradição torna-se um objeto separado de nós, balouçando-se livremente sem que a nossa presença a afecte” (PALMER, 1999, p. 195).

A segunda relação Eu-Tu encara o Tu não tão somente como um objeto. Agora, o Tu é encarado como um outro Eu. Entretanto, essa relação Eu-Tu não se dá, ainda, de forma autenticamente hermenêutica, pois nela existe um “Eu e um Tu reflexivamente constituído” (PALMER, 1999, p. 195). Nela não há uma relação imediata Eu-Tu, mas sempre uma ligação reflexiva, o Eu só é a partir do Tu refletido. Assim, haverá constantemente o desejo de superação de um Eu diante do Tu, um querendo dominar o outro. Esse segundo tipo de relação constitui a consciência histórica contra a qual se orienta a concepção de “consciência verdadeiramente histórica” de Gadamer. Embora nessa relação reconheça-se a alteridade, esse reconhecimento não se estabelece numa relação com o universal, mas se refere a particularidades. Manifesta-se nela o desejo de dominar o outro, de superá-lo e restringir a sua fala.

É o terceiro tipo de relação Eu-Tu que propriamente é trazida pela experiência hermenêutica. Essa relação é caracterizada por uma

[...] autêntica abertura ao Tu [ao Ser]. É a relação que não projecta o significado a partir do eu, mas que tem uma autêntica abertura que “permite” que algo seja dito: “Aquele que permite que algo lhe seja dito abre-se, se um modo essencial”. [...] A pessoa “que teve a experiência” não só não tem um *conhecimento* meramente objectificado “como tem uma *experiência*” não objetificável que a amadureceu e a fez aberta à tradição e ao passado (PALMER, 1999, p. 196, grifo do autor).

Essa configura aquela relação que não se dá no contexto da projecção de significado de Eu (egóico, narcísico), mas se abre para que algo seja dito. Ou seja, permite que os nossos ouvidos sejam afinados na escuta do ditado que o Ser realiza.

Segundo Palmer (1999, p. 196) esse tipo de relação Eu-Tu, que propriamente define a consciência historicamente operativa, aproxima-se daquilo que Martin Buber entende como “a verdadeira relação Eu- Tu”⁹⁴: “É o tipo de abertura que mais do que dominar pretende ouvir, que quer ser modificada pelo outro. É o fundamento da consciência historicamente operativa, a *wirkungsgeschichtliche* (sic!) *Bewusstsein*” (PALMER, 1999, p. 196).

Em ambos os pensadores, Buber e Gadamer, nós encontramos a questão ético-ontológica fundamental subjacente a qualquer satisfação imediata ou desejo puramente egocêntrico ou unilateral. Aqui a liberdade não se apresenta nos ditames de um arcabouço subjetivista-intencional da racionalidade moderna (Ilustração).

⁹⁴ Nela, segundo Buber (1979, p. 7): “graças a tudo aquilo que se nos torna presente, nós vislumbramos a orla do Tu eterno, nós sentimos em cada TU um sopro provindo dele, nós o invocamos à maneira própria de cada esfera”.

A verdadeira relação humana está na entretecida vivência Ser-ente humano, Deus-homem. Que ninguém tente debilitar o sentido da relação, pois “relação é reciprocidade” (BUBER, 1979, p.18). A grande empreitada de nossa condição humana é reconduzir o olhar do ente para o Ser, reconstituindo a “união” dilacerada pela nossa falta de atenção para com as coisas mais importantes. Vivemos, pela nossa condição mesma de “ser-humanos” na relação de proximidade ao Ser. Mas o dilaceramento da relação causa-efeito distancia-nos desta proximidade ontológica. Diminuir a distância entre homem e Deus remete ao caminho traçado pelas filosofias de Martin Buber e Hans-Georg Gadamer, em uma “consciência verdadeiramente histórica” (PALMER, 1999, p. 194).

Portanto, no contexto das filosofias buberiana e gadameriana não é o sujeito que decide autonomamente sobre o seu destino, mas a grande responsabilidade do sujeito humano, enquanto ente dos entes, reside em se ver na relação de correspondência com o Ser. Essa correspondência ontológica foi “usurpada” do humano pelo mundo das relações mais imediatas. Considerando o divino como a morada do homem, caracteriza-se uma ligação com algo fora dele, mas destinado a ele (RÖHR, 2001, p. 08). O existir do homem, no bojo das relações concretas é remontado pela correspondência com uma instância que o ultrapassa e que o “impede” (de forma essencial) de pensar a questão da liberdade com o “L” maiúsculo das metas-narrativas iluministas. Para experimentarmos a liberdade, necessitamos abrir-nos a uma experiência plena e significativa (no sentido de desvelamento do Ser), partindo (estando) nas contingências de mundo. Há no interior do homem — *Ser-no-*

mundo — uma força natural no sentido de pertencer, de ser próprio a alguma coisa, impulsionando-o a agregar-se a ela:

Contra o mito de um conhecimento puramente conceptual e verificável, Gadamer coloca o seu conceito histórico e dialético de “experiência” cuidadosamente enunciado; neste, conhecer não é simplesmente um fluxo de percepções, mas *um acontecimento, um evento, um encontro*. [...]. Nem os termos “Eu” e “Tu” nos deveriam levar a pensar em termos essencialmente interpessoais, pois o poder de dizer não reside na pessoa que diz, mas *naquilo que é dito*. O que Gadamer pretende, ao relacionar com a herança dirige-se ao leitor e interpela-o, não como algo com o qual ele nada tem em comum, mas como algo com quem sustenta *reciprocidade*. (PALMER, 1999, p. 197, 200, grifo nosso).

Ser e ente humano representam, no ato de existir, a mesma realidade, um só mundo, *ec-sistencial*. Compreendemo-nos em um mundo que está na concretude das relações vividas, contudo, não despojados de nossa autêntica vocação ontológico existencial. Estamos, dessa maneira, saibamos ou não, queiramos ou não, imersos, “poeticamente”⁹⁵ no mundo vivo, no qual reencontramos, a nós mesmos e o poema Vida, ampliados. Sobre essa arte poética original, Buber (1979, p. 17) vem ao nosso encontro dizer: “Eis a eterna origem da arte: uma forma defronta-se com o homem e anseia tornar-se uma obra por meio dele. Ela não é um produto de seu espírito [...] trata-se de um ato

⁹⁵ Usamos a expressão “poeticamente” no sentido de expressar a natureza “estético-ontológica” de nossa condição humana. Existem “formas de linguagem” que se aproximam do mundo do EU-TU. Algumas expressões da arte humana “confirmam” tal fato. Elas nos chegam com uma beleza e plenitude tão intensas, que praticamente torna-se impossível para nós não vivenciarmos sua inteireza e verdade. A hermenêutica filosófica de Hans-Georg Gadamer trata desse aspecto ao apontar a experiência da obra de arte como a fonte da mais elevada compreensão, que se apresenta expressivamente no agir concreto do homem: “Assim, o belo se distingue do bem, que é o completamente inapreensível, porque se apreende mais facilmente. Ele tem por essência característica de aparecer. Na busca do bem o que se mostra é o belo. Este representa de imediato uma caracterização daquele para a alma humana [...] Com isso ele [o belo na obra de arte] assume a função ontológica mais importante que pode haver, a da mediação entre idéia e fenômeno” (GADAMER, 1999, p. 695-696).

essencial do homem”. A liberdade, assim, está na relação da presença mais próxima e essencial do homem, a pertença à dimensão do Ser. O destino representa o traçado de um caminho que se vê nessa co-originalidade e a-patridade fundamentais, “regulando” (ordenando) a nossa ação enquanto *Seres-no-mundo*.

Voltamos, nesse momento, nossos ouvidos para um daqueles (acreditamos) soube perceber a união original, Carlos Drummond de Andrade (1987, p.09). Faculdade de percepção, nós pensamos, muito peculiar à “classe dos poetas”. Lembrando junto com ele que “amar se aprende amando” e não de outra forma (platônica ou idealista). “Ama-se” amando o mundo; seguindo o nosso “destino” (que é essencialmente Amor⁹⁶); “livres”, para segundo a inteireza do verbo “intransitivo” AMAR, caminhar amando:

O amor que move o sol, como as estrelas

O verso de Dante

É uma verdade resplandecente,

e curvo-me ante a sua magnitude.

Ouso insinuar,

sem pretensão a contribuir

para que se desvende o mistério amoroso:

⁹⁶ Amor, em última instância, aqui não se refere ao amor romântico, ou qualquer parcialidade do Ser. Amor aqui significa a síntese original na dialética do Ser. Remete aquela dimensão ontológica que é fonte de todas as formas de entificação ou presentificação no mundo; entende-se como a totalidade. Dele, diz-nos Buber (1979, p. 16): “Os sentimentos acompanham o fato metafísico e metapsíquico do amor, mas não o constituem: aliás, estes sentimentos que o acompanham podem ser de várias qualidades. [...] mas o amor é um. Os sentimentos, nós os possuímos, o amor acontece. Os sentimentos residem no homem, mas o homem habita em seu amor”. Ele, o Amor “é uma força cósmica” (BUBER, 1979, p. 17). Buber (1979, p. 18) ainda completa: “[...] Nós vivemos no fluxo torrencial da reciprocidade universal, irremediavelmente encerrados nela”.

Amar se aprende amando.

Sem omitir o real cotidiano,

Também matéria de poesia.

Assim, na experiência hermenêutica há sempre uma estrutura ontológica essencial, a pergunta (trataremos da primazia da pergunta, com mais especificidade em um tópico próprio). A compreensão, dessa forma, move-se numa dialética entre a pré-compreensão e a compreensão da Coisa, em um movimento que progride espiralmente.

Nessa caminhada, o que efetivamente define a experiência hermenêutica é a sua inseparável negatividade, ou seja, o hermeneuta é aquele que está sempre aberto a novas experiências, quer dizer, o homem mais experimentado é o que jamais assume uma conduta dogmática, está sempre apto a experimentar novamente e a aprender. Essa negatividade imanente da experiência produz uma positividade que se constitui elemento fundamental à experiência hermenêutica: a consciência da finitude humana. É a partir dessa consciência que o homem descobre o seu limite próprio de ser humano, “inacabadamente divino”, revelando-se por essa ocasião como ser de cultura e história. Porquanto, torna-se, muito importante, o entendimento da estrutura da experiência hermenêutica, antes de fazermos suas sugestivas implicações para a teoria educativa.

3. 5. 2. A Estrutura Histórico-Efeitual Da Experiência Hermenêutica

Em contrapartida ao conceito de experiência apresentado pelas ciências do espírito e sociais, quando tentam objetificar pelo “método histórico” (análogo ao das ciências naturais) o seu objeto de estudo, Gadamer vem trazer a sua concepção de experiência hermenêutica. Gadamer traz “o seu conceito histórico e dialético de experiência, cuidadosamente enunciado; neste conhecer não é simplesmente um fluxo de percepções, mas um acontecimento, um evento, um encontro” (PALMER, 1999, p. 197).

Gadamer, apesar de não concordar com os pressupostos e conclusões de Hegel acredita que a avaliação que este faz da experiência é o ponto de partida da sua hermenêutica dialética (PALMER, 1999, p. 198). A interpretação da compreensão como uma ontologia, na qual todo o saber advém de um dado histórico prévio, remonta a visão hegeliana de “substância”, porque “suporta toda opinião e comportamento subjetivo e, com isso, prefigura e delimita toda a possibilidade de compreender uma tradição em sua alteridade histórica” (GADAMER, 1999, 451). Assim, nas raízes heideggerianas do pensamento de Hans-Georg Gadamer, está a presença da estrutura dialética da consciência provocada por Hegel.

O conceito de abertura próprio da linguagem e a possibilidade de todo discurso transcender continuamente seu horizonte interpretativo vão ser fundamentados na conduta dialética da consciência, proposta por Hegel na *Fenomenologia do Espírito*. Por outro lado, Gadamer não aceita em Hegel a culminância em um Espírito Absoluto que a tudo determina e que estabelece as coisas do mundo e as consciências singulares como um refratar dele mesmo, enquanto tudo que é. Essa essencialidade dialética não se esgota em uma autoconsciência total, ou como afirmava Hegel:

a consciência, ao abrir caminho rumo à sua verdadeira existência, vai atingir um ponto onde se despojará de sua aparência: a de estar presa a algo estranho, que é só para ela, e que é como um outro. Aqui aparência se torna igual à essência, de modo que sua exposição coincide exatamente com esse ponto da ciência autêntica do espírito. E, finalmente, ao apreender sua verdadeira essência, a consciência mesma designará a natureza do próprio saber absoluto. (HEGEL, 2001, p.73).

Sob esse aspecto Gadamer questiona a dialética quanto a seu *status* de saber absoluto, dado que sua hermenêutica aponta na direção de um questionamento que a dialética deve procurar trazer para si, repreendendo-se e corrigindo-se (ALMEIDA, 2000, p. 110). Gadamer constata que a tarefa da hermenêutica filosófica é ter de “refazer o caminho da fenomenologia do espírito hegeliana *até* o ponto em que, em toda subjetividade, se mostra a substancialidade que a determina” (GADAMER, 1999, p. 451, grifo nosso).

Nesse rumo, a dialética gadameriana não se constitui pela automediação da razão, ou, “a dialética [não] tem que culminar na superação de toda experiência, que se alcança no saber absoluto, isto é, na consumada identidade de consciência e objeto” (GADAMER, 1999, p. 524), mas *representa a estrutura da própria experiência*: “A dialética da experiência tem sua própria consumação não num saber concludente, mas nessa abertura à experiência que é posta em funcionamento pela própria experiência” (1999, p. 525). Em Gadamer, a “consciência – mundo” não se traduz em um simples espelhamento da realidade a partir de consciências individuais isoladas. A consciência – mundo para Gadamer remonta o que poderíamos definir com a acepção hegeliana de experiência da consciência: “esse movimento dialético

que a consciência exercita em si mesma, tanto em seu saber quanto em seu objeto, enquanto dele surge o novo objeto verdadeiro para a consciência, é justamente o que se chama experiência” (HEGEL, 2001, p. 71).

Para Gadamer, a tarefa da “iluminação absoluta” jamais será cumprida por completo; a “reflexão plenamente realizável” nunca poderá ser consumada e “isto não é defeito da reflexão, mas encontra-se na essência mesma do ser histórico que somos. *Ser histórico quer dizer não se esgotar nunca no saber-se*” (1999, p. 451, grifo do autor).

Portanto, Gadamer ao se valer do modelo hegeliano de experiência da consciência inseriu-a em uma caminhada continuamente aberta, jamais se esgotando em um saber-se a si mesma. Assim, a dialética, a partir de sua cunhagem hermenêutica, não culmina (como queria Hegel) jamais em uma autoconsciência, em um esgotamento da própria experiência em uma instância autoreflexiva — síntese total no espírito absoluto.

A abordagem histórico-dialética da experiência hermenêutica não se refere ao tipo de conhecimento ou informação que se foi acumulando ao longo do tempo. Gadamer refere-se, muito mais, “a uma acumulação de ‘compreensão’ não objetificada a que muitas vezes chamamos de sabedoria” (PALMER, 1999, p. 198). A experiência jamais pode ser tomada como científica, pois que “está em uma oposição insuperável com o saber e com aquele ensinamento teórico ou técnico” (GADAMER, 1999, p. 525).

A experiência hermenêutica não representa um conhecimento objetificável, mas realiza um encontro interpretativo com os indivíduos. A experiência hermenêutica visa a uma “experimentação” completamente nova e produtiva, assim: “Refere-se à experiência em seu todo. Esta é a experiência

que cada um tem de constituir e a que ninguém pode poupar. A experiência é algo aqui que faz parte da essência histórica do homem” e, por isso, “a experiência é sempre dolorosa e desagradável” (GADAMER, 1999, p. 525).

Antes de prosseguirmos com a questão da experiência hermenêutica, achamos necessário falar acerca da “essência histórica do homem”, desde Marx até Heidegger. A partir daí podemos apontar em que sentido Gadamer caracteriza a categoria “histórico”.

Marx, na 6ª tese sobre Feuerbach, adverte que a essência humana é o conjunto das relações sociais e não uma abstração inerente ao indivíduo singular, dessa maneira, a essência humana não pode ser apreendida como “gênero” (1991, p. 13). O curso histórico não se entende como algo fixo, inexorável, mas algo que está em constante *vir-a-ser* na curva do tempo. Dessa maneira, Marx “supera” as considerações metafísicas da História, vinculando o “Ser da história” à própria ação humana. Se desejarmos encontrar um fundamento último que não o Ser para a filosofia, talvez, devamos procurá-lo, para além do simples conhecimento tomado na relação dicotômica sujeito-objeto, cravando-o no pensamento e na sua autonomia criadora. Esse não é uma abstração “oca”, rarefeita, mas a legítima atividade de um sujeito, de um sujeito especial — o homem⁹⁷:

Totalmente ao contrário do que ocorre na filosofia alemã, que desce do céu à terra, aqui se ascende da terra ao céu. [...] a moral a religião, a metafísica e qualquer outra ideologia, assim como as formas de consciência que a ela correspondem, perdem toda a aparência de autonomia. Não tem história, nem desenvolvimento, mas os homens

⁹⁷ Marx (1991, p. 41), entretanto, alerta que “o próprio Hegel confessa no Fim da *Filosofia da História*, ‘que apenas considerou o curso do conceito’ e que na história apresentou a ‘verdadeira teodiceia’”, portanto, os chamados neo-hegelianos chegaram a uma conclusão que já havia sido expressa por Hegel.

ao desenvolverem sua produção material e seu intercâmbio material, transformam também seu pensar e os produtos de seu pensar. *Não é a consciência que determina a vida, mas a vida que determina a consciência.* (1991, p. 37, grifo nosso)

Nessa perspectiva, o homem “socializado” é o homem “natural”. Na sociedade o homem encontra a sua essência, assim a *humanitas* do *homo humanus* é a sociedade humana ou humanidade social, conforme diz na 10ª tese sobre Feuerbach (1991, p.14). O esforço hermenêutico vai “alguns passos para além” de Marx, porque “reconhece” a humanidade do homem em uma dimensão “mais sutil” que a social (embora, não a exclua), a dimensão do Ser⁹⁸. Como propriamente alude Gadamer (2002, p. 18), o caminho de sua Filosofia hermenêutica procura manter-se no caminho do Heidegger “tardio”. Como vimos, para Heidegger (1979a, p. 157, grifo nosso) o “homem é enquanto *ec-siste*. A substância do homem é a *ec-sistência*, ou seja, a essência do homem é a sua constante abertura ao Ser: “a *ec-stática in-sistência* na verdade do ser”. O que nos faz ser-humano é notadamente essa condição *ec-sistencial*, ou seja, este *estar postado na clareira do Ser*: “O homem é o pastor do ser [...]. O homem é e é homem enquanto é o ec-sistente. Ele está postado, num processo de ultrapassagem, na abertura do ser, que é o modo como o próprio ser é”. (HEIDEGGER, 1979a, p.163,168).

Por conta disso, uma caracterização efetual (do evento)⁹⁹ é, muito mais, que catalogar ou apontar a(s) coisa (s), remontando uma ação alheada de

⁹⁸ Apesar de essa dimensão do Ser jamais poder ser clarificada como um todo: “O ser enquanto ser que destina verdade permanece oculto” (HEIDEGGER, 1979a, p. 162).

⁹⁹ Neste sentido, esclarece-nos Michael INWOOD (2002, p. 3): “‘acontecimento, incidente, evento’ *Geschehnis*, vem de *geschehen*, originalmente ‘apressar-se, acometer, lançar-se, correr, mas agora dar-se’. Este é o termo mais abstrato para ‘acontecimento’. [...] A palavra mais forte para ‘evento’ em ‘Ser e tempo’ é *Geschehen*, que Heidegger associa ao termo

sentido; efetual traz uma atitude de volta a “coisa mesma”¹⁰⁰, de procura ao “evento originário”, anterior a todas as informações secundárias.

Essa atitude consiste em uma vivência própria relativa à densidade semântica da experimentação na qual a linguagem se revela precisamente como a vinculação do homem com o evento do Ser. Gadamer admite que uma das maiores intuições que recebeu por via alheia foi proporcionada por Heidegger ao mostrar que o “passado não existe primariamente na recordação, mas no esquecimento. Este é, com efeito, o modo de pertença do passado à existência humana. Graças ao passado possuir essa natureza de esquecido, podemos reter e recordar algo”.(GADAMER, 2002, p.172). Nesse momento, trazemos as palavras daquele que lhe trouxe uma de suas maiores intuições: “em todo desvio o homem de nossa história também já pensou de um modo essencial. Ele pensou o mais profundo. Na verdade, de uma maneira estranha o *a-se-pensar* permanece sob a guarda deste pensamento” (HEIDEGGER, 2002b, p. 114, grifo nosso).

Os três itens apresentados referem-se ao conceito de história-efetual, para Gadamer, forma própria de ser da experiência hermenêutica. Pensamos, agora, suas implicações no contexto educacional, objeto de nossa pesquisa:

correspondente *Geschichte*, ‘história’. *Geschehen*, é compreendido verbalmente como ‘evento’, não como um ‘acontecimento’ individual. É por conseguinte bastante distinto de *Geschehnis*, que aparece somente duas vezes em ‘Ser e tempo’, para distinguir os ‘processos [*Vorgänge*] e os acontecimentos [*Geschehnisse*] da história’ e para referir-se a ‘afirmações sobre acontecimentos no mundo circundante’ não inteiramente teóricas. Um cano estourado ou uma batida de carro são *Geschehnisse* e não *Geschehen*; somente o *Dasein* acontece. O acontecer *Dasein* é o ‘movimento específico’ no qual *Dasein* é ‘estendido e se estende’ do seu nascimento até sua morte”.

¹⁰⁰ A coisa-mesma (Ser-em-si) em Gadamer é representada na finitude humana pelas qualificações e limitações das palavras. O significado do Infinito é essencialmente indizível. Ao longo do decurso histórico, o Ser vai se desvelando aquiescido pelo Não-Ser que o habita e o impõe um caráter dinâmico. A tarefa de *Dasein* é “saber o quanto fica, sempre, de não-dito quando se diz algo” (GADAMER, 2000c, p. 210, 211).

- A educação enquanto experiência especificamente humana é uma experiência histórico-efetual. O aspecto educacional percebe-se na mediação entre reprodução e ruptura. Na sua estruturação dialética, a educação sabe que não pode fugir desses dois aspectos: da reprodução de todo um arsenal de conhecimentos historicamente construídos e socio-culturalmente constituídos pelos cânones científicos, impostos, de quando em quando, pela ideologia dominante; da ruptura dos paradigmas científicos que se trasladando ao campo educacional implicam mudanças de métodos, conteúdos e abordagens; bem como, no âmbito sócio-ideológico, na desmascaração dos valores afincados pelo sistema sócio-político e econômico vigente.

Dessa forma, *no-mundo* e *com-o-mundo* a educação não se refuta a esses dois momentos, reprodução e ruptura, que são a base de sua posição enquanto experiência humana. Tomar a educação como uma experiência apenas reprodutora da ideologia dominante, quer epistemológica ou sócio-político-econômica é não a entender na sua essência eminentemente humana: contraditória e dialética. Da mesma maneira, considerá-la isenta dos questionamentos e obstáculos que se apresentam no contexto histórico é uma percepção ingênua ou equivocada de seu modo próprio de *Ser-no-mundo*. Como uma história-efetual a educação rejeita sua compreensão mecanicista, reduzindo a história ao que está posto em função de algo que a provocou; também, não aceita a concepção idealista da história na qual ela é um espalhamento de uma estrutura previamente dada e que procura uma atualização. A educação, como história-efetual, compreende-se sobretudo naquilo que Gadamer (2002) diz: encontra-se em um processo dialético permanente entre a autocompreensão de si mesma com aquilo que encontra.

Apesar de condicionados por várias estruturas bio-psico-físicas e sociais (genes, doenças, gênero, etnias, culturas, etc.) não reagimos de forma determinada a esses condicionamentos. Habita em nós o impulso de mudança e de compreensão do devir histórico que somos.

Por isso, não podemos reduzir o manancial existente em cada um de nós, educadores e alunos ao âmbito tão só conteudístico e propedêutico da racionalidade instrumental que se arregimenta nas estruturas imperialistas de mercado. Educadores e educandos têm de se aperceberem que suas vidas são também a ruptura e o questionamento crítico do que é aceito como verdade nas políticas e gestões educativas apresentadas de cima para baixo. Se o processo de desumanização envergado pela ideologia neoliberal se posta contra o homem, é tarefa da educação não se afastar de seu sentido próprio: A visão de que, apesar de tudo isso que aí está, a sua história é um fluxo operante na qual a autocompreensão de nós mesmos também está implicada. A existência humana (PALMER, 1999) e porquanto a educação é um estar lançado no tempo e no mundo de uma certa maneira, sempre orientados para o futuro, alcançando o “ainda não”, ou, a captação das possibilidades não realizadas.

A utopia está, assim, presente em tudo que como humanos somos. A utopia é elemento vivo da essência da educação, ela é o “ainda não” que sempre existirá no caminho de educadores e educandos, apesar de todas as forças que nos envolvem. Entregar-se a imobilidade, estagnar-se diante das situações é não compreender o homem e sua experiência educativa como um fluxo em que nos movemos e participamos (PALMER, 1999).

- Vimos, nesse tópico de nosso trabalho, os três tipos de relação Eu-Tu. Vimos, ainda, que é o terceiro tipo de relação Eu-Tu que caracteriza a autêntica experiência hermenêutica. Essa relação implica uma postura de abertura ao Outro¹⁰¹. Implica uma relação harmônica entre as nossas atitudes tão só individuais e as atitudes dos demais. É um tipo de relação que não objetifica os demais segundo nossas crenças, valores e “verdades” particulares.

A relação Eu-Tu de abertura ao Outro traz para a teoria educativa vastas conseqüências e esclarecimentos. A partir do momento em que educadores e alunos percebem-se “contidos” em uma causa maior, em um contexto ético de grande alcance, começam a questionar a própria ética não como uma disciplina, mas como uma forma essencial de ser-homem. A conduta ética não é tão somente uma exigência das relações da materialidade, mas ela representa o agir coerente da destinação humana: *Ser-mais*. Nesse momento, o Outro deixa de ser alguém que desejo manipular ou dominar, mas alguém que é inteiro para mim e sobretudo um complemento do meu ser e agir.

O educador que desconsidera o educando como ser de transformação, ontologicamente vocacionado para o Bem, fatalmente, será sinônimo de uma pessoa fadada ao pessimismo e à subserviência ao sistema. Ser ético, sobretudo, é ser crítico; e ser esperançoso no que o outro tem de melhor e na aceitação do que ele já mostra. Educadores e educandos são co-responsáveis

¹⁰¹ Outro, em maiúsculo, aqui se refere a nossa participação no todo do Ser, no seu descortinar histórico. Gadamer (1998a, p. 25) completa que se trata de uma outra relação com a Natureza na qual ele não sabe descrever em absoluto. Do Ser haverá sempre um *a-se-dizer*, uma parcela “operantemente progressiva” de **não-dito**, ou seja, um **a revelar-se** da consciência historicamente operativa. Dessa forma, Outro, em maiúsculo refere-se à percepção da alteridade na sua integralidade. Um sentido de alteridade original que mantém sobre controle qualquer parcialidade; o outro não é aquele a quem devemos superar, não é o nosso *dominium*, feudo ou objeto de dominação. Mais, o Outro em seu sentido amplo (ontológico), trata daquele “mistério [...] ‘em’ que estamos” e que “não é necessariamente um objeto para

pela escola, pela comunidade, pelo planeta, pela Vida. Ninguém já nasce pronto, construímo-nos na história e apesar das discrepâncias de toda ordem, estamos orientados por

[...] um espírito holístico e cooperativo, [pela] sensibilidade para uma vida mais harmônica com o ambiente, [para] o desenvolvimento brando (sem negar as coisas novas da ciência e da tecnologia), [para] a religação dinâmica dos seres, dos valores éticos, inclusive a ética (alteridade) como *prima filosofia* (PELIZZOLI, 1999, p. 99)

Se nós estamos naquela tensão hermenêutica entre o universal e o particular precisamos resgatar o que há muito tempo com os filósofos gregos já se viu: a busca por uma sensibilidade cultivada e pela ligação dinâmica entre os seres através de uma ética viva e fundamentada no Ser que nos envolve, *seres-com-os-outros*. É preciso reabilitar a nossa essência humana autêntica, seres de progresso e esperança, completa-nos Pelizzoli (1999, p. 99, grifo do autor):

[...] Isto, ao nosso ver, é essencialmente *progresso*, o fato de evoluirmos não apenas tecnologicamente e belicamente (como uma criança que ganha uma arma poderosa e não sabe usá-la, a ciência e a tecnologia ocidentais), mas eticamente, espiritualmente, comunitariamente, como pretendentes ou vocacionados a sermos ápice da criação.

nós". Para Gadamer o mistério do Ser "é inseparável de nós mesmos, o outro de nós próprios, como já nos ensinam as línguas antigas" (GADAMER, 1998a, p. 25).

Educadores e alunos devem ser partícipes de uma educação para a responsabilização ética, para o desenvolvimento de uma convivência justa e equilibrada nos seus processos como cidadãos de uma comunidade, de um país e de um planeta. Assim, tornam-se imprescindíveis no atual momento da educação, cognitivista e pragmática, ao educador a revisitação de alguns elementos essenciais:

- a recusa de idéias de punição, como primeira reação, diante do erro epistemológico ou ético; O “erro” é possibilidade futura e não fechamento/esvaziamento da questão (tachada como “errada” e vazia de fecundidade futura);
- o procurar efetuar cada vez mais um distanciamento de si próprio e uma aproximação da idéias contrárias ou diversas;
- exercitar a introspecção e o auto-exame como condição mesma de sua prática docente que aprende continuamente e no convívio com seus alunos;
- Aceitar a coexistência entre diálogo e conflito como fonte e possibilidade progressiva de retomada do diálogo;
- Vivenciar a abertura ao educando, a entrega cuidadosa e responsável a sua vida e aos seus questionamentos;
- Considerar a vivência dessa abertura como objeto fundamental a sua docência, para além de todo conteúdo e metodologia.

3. 6. A QUESTÃO DO DIALÓGICO: O DIÁLOGO QUE NÓS SOMOS

Já encontramos, ao longo de todo este trabalho de pesquisa e com mais especificidade no capítulo primeiro, a questão do ser-homem como *Dasein*, ou seja como estamos juntos no *aí*, na clareira do Ser. *Dasein* corresponde a uma conexão em um sistema “mais geral”, a unidade fundamental de todas as condições históricas no Ser, configurando o Todo de uma unidade de situações ontológicas, ainda parciais. Evidencia-se a unidade original da situação compreensiva do homem (universalidade na linguagem original), simultaneamente cidadão da clareira do Ser e de outras pátrias históricas menos originais.

Quando falamos do ser-homem, falamos ao mesmo tempo do fato de estarmos juntos *aí* no mundo. Dessa sorte, não podemos entender, a partir da analítica do *Dasein* (ou da compreensão de que apesar de todas as linguagens parciais estamos unidos no universo do Ser), como existiria uma subjetividade perfeitamente livre e autônoma do *Ser-um-com-os-outros*: “*Dasein* é aquele ente a quem interessa o próprio *Da-sein*” (HEIDEGGER, 2001, p. 149). Logo, ao nosso ser-homem implica uma unicidade fundamental na questão ontológica, estando todos nós “interessados” *uns-nos-outros*. Interesse (ou *estar-em* alguma coisa), aqui, não expressa uma ligação superficial, contada ou mensurada a partir de situações transitórias de causa-efeito, mas indica a reunião de nossas subjetividades na expressão de nossas naturezas essenciais, *Dasein*.

Mas como se dá essa reunião? O que significa esse “*ser-um-com-os-outros*”? A ligação fundamental entre Ser e ente humano dá-se em uma

unidade que é determinada pela linguagem (*Sagen*), essa mesma significando uma referência ao Ser. Somente nessa base do *Dasein*, *ec-sistencial*, é que se pode falar de como o homem é interpelado pelo Ser em geral. Linguagem, nesse sentido, não representa uma capacidade de comunicação, mas configura a abertura, originalmente preservada, de variadas formas pelo homem, daquilo que é. Sendo o homem este *ser-com*, que mantém assegurada sua relação essencial com o Outro, a linguagem aqui é o discurso do Ser enquanto tal. Podemos, assim, tendo a linguagem como casa do Ser (HEIDEGGER, 1979a., p. 152), entender nossa essencialidade no diálogo: “na medida em que somos diálogo, o *ser-com* faz parte do ser homem” (HEIDEGGER, 2001, p. 165).

Em síntese, o diálogo representa essa ligação ontológica que torna toda interpretação possível e remete ao círculo hermenêutico do qual participamos como *seres-no-mundo*. Sobre isso, Gadamer (2002, p. 221) diz que:

A verdadeira realidade da comunicação humana é o fato de o diálogo não ser nem a contraposição de um contra a opinião do outro e nem o adiantamento ou soma de uma opinião à outra. O diálogo transforma ambos. O êxito do diálogo dá-se quando já não se pode recair no dissenso que lhe deu origem. Uma solidariedade ética e social só pode acontecer na comunhão de opiniões, que é tão comum que já não é a minha nem tua opinião mas uma interpretação comum do mundo.

Lembremos da natureza do círculo hermenêutico, o qual representa a constituição essencial do ser do homem, caracteriza sua infinitude mais original. O homem, justamente por sua essência mesma, *ec-sistência*, está potencialmente inclinado “*in infinitum*” para a abertura ao Ser, portanto, sempre

e de novo, inacabado. Para comunicar esse inacabamento, próprio da essência humana, constantemente operativa na audiência do Ser, trazemos o canto de Cecília Meireles (2003, p. 94), que sublimemente percebeu a ligação essencial:

Só — no tempo equilibrada,
desprendo-me do balanço
que além do tempo me leva.

Porque a vida, a vida, a vida,
a vida só é possível
reinventada.

Gadamer, discípulo de Heidegger, também reconhece no diálogo a verdadeira humanidade do homem. Em seu ensaio *A incapacidade para o diálogo* (2002, p. 251) ele assevera: “Insisto que, em maior ou menor grau, esse é um trabalho essencial de todos nós. [...] a capacidade constante de voltar ao diálogo, [...] parece-me ser a verdadeira elevação do homem a sua humanidade”. Reunidos no diálogo, nesta “com-vocação” (jogo de palavras significando “com” (ser-com) e “vocação” (chamamento característico da abertura ao Ser), seguimos um sentido ontológico, que se dá na relação de nossas ec-sistências). Nessa perspectiva, Gadamer (2002, p. 243) diz que o diálogo representa “algo bem diferente do que o tipo estilo de intercâmbio travado nos sons ruidosos da vida social. [...] O diálogo precisa ser compreendido em um sentido bem mais ambicioso”.

Esse “sentido mais ambicioso” de uma “literatura originária” [na abertura ao Ser] (GADAMER, 2002, p. 245), precede toda a experiência (temporal) de

falar e responder. Não se submete ao aprisionamento da linguagem científica e seus modelos de objetividade, mas se mostra viva no infinito diálogo que somos nós, em abertura ao âmbito mais primordial: o *ser-com*. Nele, não se trata de uma relação superficial com o ser-homem do outro, implicando em um estar-com o outro em um sentido puramente corporal. O interesse (*estar-em*) existente entre duas pessoas remete ao *estar-no-aí, na abertura essencial*. Este *estar-aí* (interesse hermenêutico) remete ao sentido do Ser que determina a relação do *Dasein* com o *Dasein* dos outros e consigo mesmo. Não foi por mero acaso que Gadamer (1999, p. 10) prefacia sua principal obra *Verdade e método* com o seguinte poema de Rainer Maria Rilke, (o grifo é nosso):

Apanhar o que tu mesmo jogaste ao ar
 Nada mais é que habilidade e tolerável ganho;
 Somente quando, de súbito, tens de apanhar a bola
 Que uma eterna comparsa de jogo
 Arremessa a ti, ao teu cerne, num exato
 E destro impulso, num daqueles arcos
 Do grande edifício da ponde de Deus:
 Somente então é que saber apanhar é
 uma grande riqueza,
Não tua, de um mundo.

O *Ser-com* faz parte do ser-homem, o “universo do diálogo” é o sentido supremo (original) no qual “a multiplicidade de espelhos do universo, representados pelos indivíduos, singulares, forma na sua totalidade um único

universo” (GADAMER, 2002, p. 246). Gadamer (2002, p. 246, grifo nosso) adverte contra o modelo científico moderno que aprisionou essa capacidade dialógica da experiência hermenêutica em um eu autônomo e manipulador, sob a égide da clareza metódica da ciência:

Cabe afirmar que todo ponto de vista humano tem algo de aleatório. O modo como alguém experimenta o mundo, pela visão, pelo ouvido e, sobretudo pelo gosto permanece um mistério pessoal intransponível. “Quem pode mostrar um cheiro com os dedos?” (RILKE). Assim como nossa apercepção sensível do mundo é ineludivelmente privada, também nossos impulsos e nossos interesses individualizam-nos, e nossa razão, *comum e capaz de aprender o comum a todos, permanece impotente diante dos ofuscamentos alimentados pela nossa individualidade.*

Sob essa direção de análise, a referência da tarefa educativa segundo o modelo de cientificidade hauridos da tradição moderna, cria grandes dificuldades para uma experiência hermenêutica. A experiência educativa, em sua originalidade ontológica, advém dessa dialogicidade autêntica na condição de abertura ao Ser, a qual permite ao homem um crescimento constantemente progressivo:

Assim, o diálogo com os outros, suas objeções ou sua aprovação, sua compreensão ou seus mal-entendidos, representam uma *espécie de expansão de nossa individualidade e um experimento da possível comunidade de sentido a que nos convida a razão* (GADAMER, 2002, p. 246, grifo nosso).

Uma interpretação hermenêutica da condição humana, *ec-sistência*, toma o dialógico em sua essencialidade primordial. O modo próprio de ser-homem,

Dasein, remete uma perspectiva hermenêutica da educação em toda sua abrangência, pois que não se restringe ao aspecto metodológico, mas se volta para o círculo ontológico que nós somos. Nós, seres humanos, somos esse diálogo vivo com o Ser que não se objetifica na representação das coisas do mundo, não se cala e castra diante das condições e exigências da racionalidade instrumental, mas que continua o seu intercâmbio com o para- além de toda condicionalidade histórica. O ser-si-mesmo do homem é essa abertura ao Ser, sua relação dialógica com o que, desde já e sempre o ultrapassou. Vivemos nessa condição interrogativa, que pergunta pelo sentido do Ser, a partir do ser mesmo que nós somos: o *Dasein* aparece como aquele que, em si mesmo, enquanto ser do *aí* (da clareira do Ser), é / está em relação com o Ser.

Nessa relação Ontológica Fundamental que vai além de qualquer Ontologia Regional, inclusive, sendo a base “essencial” de todas elas, a existência temporal pertence como tal ao *Ser-no-mundo*. Mas o *Ser-no-mundo*, *Dasein*, não se esgota na existência, na dimensão causal. Faz parte do próprio Ser-do-homem a compreensão-do-Ser, a compreensão de que somos este diálogo fundamental, inerente à condição de estarmos postados na clareira do Ser. Assim, o verbo reflexivo relacionar-se (*Verhalten*) significa, no âmbito da filosofia hermenêutica, um portar-se em e junto a algo, estando na condição de abertura ao Ser. Relacionar-se, aqui, não significa de forma alguma uma relação de um pólo com um outro, de algo com outro algo. A existência pertence ao *Dasein*, mas esse é primeiramente compreensão-do-Ser, portanto, o diálogo é, acima de tudo, uma instância fundamentalmente ontológica, universal, e não antropológica ou regional.

Há uma peculiaridade fundamental ao dialógico na hermenêutica de Gadamer, entendida a partir do conceito de relação apresentado. Essa se dá principalmente no fato de que, a partir da universalidade do diálogo não existe superioridade entre os participantes do diálogo, ao contrário todos estão interligados na compreensão-do-Ser — *ser-com-os-outros*:

É exatamente no caminho que passa pela finitude, pela particularidade de nosso ser, visível também na diversidade das línguas, que se abre o diálogo infinito em direção a verdade que somos todos nós. [...] É a dimensão fundamental do elemento hermenêutico. A tarefa comum dos homens é criar uma linguagem autêntica, que tem algo a dizer e por isso não dá sinais previsíveis, mas procura palavras pelas quais possa alcançar o outro (GADAMER, 2002, p. 269-270)

Uma leitura hermenêutica da educação feita através da filosofia de Hans-Georg Gadamer não trata somente a questão do diálogo no contexto metodológico. O círculo hermenêutico é primordialmente ontológico, embora não exclua de si os aspectos antropológicos. Dessa sorte, o dialógico reporta-se, de *forma essencial*, a uma característica educativa de amplo alcance: a nossa condição ontológica mesma para o *Ser-mais*. Educar alguém, tradicionalmente, representa a força de um verbo transitivo direto, respondendo a questionamentos como: Quem educa quem?, Como educar melhor? Que fazer para educar direito?, etc., e outros dessa ordem. Neles,

mostra-se de modo especial o que pode estar por traz da incapacidade para o diálogo. [...] Na situação do professor reside uma dificuldade peculiar em manter firme a capacidade para o diálogo [...]. Aquele que tem que ensinar acredita dever e poder falar, e quanto mais consistente e articulado por sua fala, tanto mais

acredita estar se comunicando com seus alunos (GADAMER, 2002, p.248).

A filosofia de Hans-Georg Gadamer reporta-se a um sentido mais ambicioso para o educar, o sentido do diálogo autêntico com o Ser. Educar — que é um educar-se (2000b) — representa um movimento constantemente operativo de nossas essências como *seres-no-mundo*, imersos no diálogo fundamental da vida humana. O diálogo fundamental não é tão só o geral em relação aos diálogos regionais ou particulares; o diálogo fundamental é aquele que se movimenta no fundo de todo diálogo. Nenhum diálogo particular será capaz de revelar por completo o fundamento dialógico que se movimenta no âmbito essencial do homem. Nesse sentido, fundamental, podemos validar a filosofia hermenêutica como essencialmente educativa na constituição ontológica de nossas subjetividades, erroneamente apresentadas pela racionalidade moderna como naturezas isoladas e unicamente dependentes de si mesmas. O crescimento educativo remete a progressividade da espiral hermenêutica, constantemente operativa e cuja natureza primordial, Ontologia Fundamental, unifica as partes regionais em um Todo maior carregado de sentido e aberto ao diálogo no homem. Essa crença racionalmente hermenêutica na capacidade de diálogo com o Ser, parece ser a fonte da mais verdadeira humanidade do homem (GADAMER, 2002, p. 251), fonte da mais elevada esperança na raça humana e para qual o homem deve ser “formado”.

Nesse diálogo primordial e autêntico, o homem descobre-se a si mesmo reinventado no porvir de sua *ec-sistência*. Questiona antigas certezas e realiza a criação de um novo mundo, repleto de novas experiências que chegam aos

sentidos e a fala. A abertura de horizontes de sentido permite vermos que o novo nunca o é em si mesmo, mas congrega o velho, sempre e outra vez, em uma operação constantemente operativa, porém nunca plena em-si mesma. Na abertura ao Ser, cidadãos de uma pátria Universal, somos todos alunos, revisitando nossos “erros” e construindo “novos acertos”. Dessa sorte, como temos feito ao longo de todo este trabalho de pesquisa, sempre apresentando a sonoridade ontológica da palavra artística ou profética, trazemos a poetisa Cecília Meireles (2003, p.88), que na sua “alma de artista”, experiência a nossa “essencialidade de aprendiz”, no seu “*Aluna*”:

Conservo-te o meu sorriso
para, quando me encontrares,
veres que ainda tenho uns ares
de aluna do paraíso

Leva sempre a minha imagem
a submissa rebeldia
dos que estudam todo dia
sem chegar à aprendizagem ...

— e, de salas interiores,
por altíssimas janelas,
descobrem coisas mais belas,
rindo-se dos professores ...

Gastarei meu tempo inteiro
nessa brincadeira triste;
mas na escola não existe
mais do que pena e tinteiro!

E toda a humana docência
para inventar-me um ofício
ou morre sem exercício
ou se perde na experiência ...

Com tudo que já trabalhamos ao longo de nossa pesquisa sobre a experiência hermenêutica, e agora sobre a natureza do diálogo, podemos dizer que dialógico em Hans-Georg Gadamer remete ao mesmo sentido em Martin Buber da relação EU-TU eterno¹⁰². O mundo das relações EU-TU não é sinônimo de “ambiente”, ou das relações exteriores causais/ intencionais. O mundo do EU-TU representa uma abertura ao âmbito do Ser ou para utilizar uma palavra bem buberiana, remete-se ao conteúdo da “graça”. “Graça”, aqui, não se entende como um presente dado por Deus como recompensa a alguma ação humana bondosa ou jubilosa, não advém de um “acordo” com o Divino; “graça” recupera o sentido de abertura ao mundo do EU-TU, ou das relações mais “sutis” (profundas) que o homem empreende.

O homem, nessa sua condição “privilegiada”, colocando-se “acima” de todos os entes, é o único ente que pode ver-se nessa condição de abertura ao TU eterno. Somente o homem, é que possui esse tipo de “liberdade”, essa

entendida como uma mais profunda abertura ao TU. E mesmo que ele (o homem) não percebe essa liberdade, ela já está ali como maneira própria de ser do homem:

A relação pode perdurar mesmo quando o homem a quem digo TU não o percebe em sua experiência, pois o TU é mais do que aquilo que o ISSO¹⁰³ possa estar ciente. O TU é mais operante e acontece-lhe mais do que aquilo que o ISSO possa saber. Aí não há lugar para fraudes: aqui se encontra o berço da verdadeira vida (BUBER, 1979, p. 10).

A dimensão ético-ontológica da relação EU-TU consiste no original sentido da consciência historicamente operativa. Contudo, a filosofia hermenêutica não exclui de si as outras dimensões, já expressas no mundo da causalidade e que demonstram a própria mensuração/representação das partes do Ser expressas na linguagem. Portanto o epistemológico reside na clarificação do ontológico, resultante da dialética da consciência que traz à tona, progressivamente, as dimensões do Ser não desveladas. Por isso, neste

¹⁰² Em Martin Buber o terceiro tipo de relação EU-TU, a relação EU-TU eterno: a palavra-princípio. Confere também a nota de rodapé nº 93.

¹⁰³ O mundo EU-ISSO em Buber é o mundo com o qual lidamos de forma mais direta. Representa o mundo das relações intencionais, o mundo para o qual nos dirigimos. Nele expressamos nossas intenções e desejos, agindo segundo uma ação intencional específica. Estamos no mundo das coisas lidando com outras coisas, sejam elas, os objetos, a natureza ou até os outros homens. Representa as relações objetificantes, nas quais os sujeitos agem nos objetos modificando-os, transformando-os realizando mudanças de acordo com atitudes orientadas para isso ou para aquilo. Aqui se define a intencionalidade enquanto a atividade humana que se fundamenta como “a propriedade de muitos estados e eventos mentais pela qual estes são dirigidos para, ou acerca de, objetos e estados de coisas no mundo” (SEARLE, 1995, p. 01). Intencionar é dirigir-se a algo expressando uma direcionalidade ou aproximação ao objeto. No mundo EU-ISSO, estamos no mundo das coisas no qual cada coisa diferencia-se das outras coisas. Estar no mundo EU-ISSO representa a nossa atitude mais comum, buscar um resultado específico diante da diretividade de nossa conduta intencional. No mundo EU-ISSO, estamos sempre diferenciando, escolhendo, sentindo, pensando, experimentando as coisas como coisas manipuláveis, calculáveis diante do poderio de nossa conduta volitivo-intencional no mundo.

momento, tentaremos trazer a categoria do diálogo ao bojo epistemológico-pedagógico que mantém, por sua vez, as mesmas premissas do ontológico:

- Na concepção hermenêutica não deve existir, em última instância, superioridade entre educador e educando. Exige-se, para isso, a superação contínua da “incapacidade para o diálogo” a que muitas vezes o professor sucumbe, como bem alerta Gadamer (2002, p. 248, grifo nosso):

[...] na situação do professor reside uma dificuldade peculiar em manter firme a capacidade para o diálogo, na qual a maior parte sucumbe. [...] É o perigo da cátedra que todos conhecemos. [...] a incapacidade para dialogar dá-se principalmente por parte do professor e sendo o professor o autêntico transmissor da ciência, essa incapacidade radica-se na estrutura de monólogo da ciência moderna e da formação teórica.

- A atividade docente, não sendo uma simples transmissão de conhecimentos implica um suscitar o aluno a comunicar o que aprendeu e criou em sua interpretação própria. Para além, exige-se do docente uma predisposição auditiva que respeite a fala do educando em suas peculiaridades. Ensinar é, também e, sobretudo, exercitar a capacidade de ouvir o educando, abrindo-se integralmente no diálogo.

- O diálogo entre educador e educando em sua originalidade não representa apenas um acordo ou uma negociação política entre os dois (embora essa etapa não seja descartada para chegar ao diálogo autêntico). O diálogo consiste na abertura ao ser do educando eticamente constituído: O diálogo é uma exigência ética.

3. 7. A PRIMAZIA HERMENÊUTICA DA PERGUNTA

Existem duas perspectivas na Hermenêutica Filosófica: uma revelação do Ser, compreensão-em-si, e uma descoberta humana, interpretação do sentido do Ser. Ou seja, de uma parte, um ensinamento universal, idêntico a si mesmo em seus caracteres essenciais e em seu sentido geral; de outra, uma interpretação pessoal e humana, que continua a se tornar presente pela evolução da lógica, da experiência e da razão. A certeza hermenêutica se fortifica e fica “mais clara” à medida que desenvolvemos uma sensibilidade mais acurada para o chamado do Ser:

[...] O que caracteriza a conversação, face à forma endurecida das proposições que urgem sua fixação escrita, é precisamente que, aqui, em perguntas e respostas, no dar e tomar, no passar ao largo de outro na conversa e no pôr-se de acordo, a língua realiza aquela comunicação de sentido cuja elaboração artística face à tradição literária, é a tarefa da hermenêutica. Por isso, a tarefa da hermenêutica é concebida como um entrar em diálogo com o texto, isso é algo mais originário que uma metáfora, é uma verdadeira recordação do *originário* (GADAMER, 1999, p. 542, grifo nosso).

A interpretação pessoal é falha, ruidosa. Todas as filosofias, todas as ciências individuais, por mais que tentem fugir disso, são influenciadas pelas opiniões, tendências, preconceitos, volições do intérprete. O mesmo se dá com as condições de tempo e de lugar em que elas se produzem.

Nenhum homem, nenhuma linguagem, nenhuma nação pode abafar o desvelamento dialético do Ser, vocação ontológica para *Ser-mais*, consagrando a infinitude da espiral hermenêutica. Na hermenêutica de Hans-Georg Gadamer, a multiplicidade das fontes de ensinamento e linguagem, advindas

da historicidade do Ser, frustra e torna estéril todas as dogmatizações e certezas plenas. Por sua natureza própria a espiral hermenêutica furta-se a qualquer tentativa de monopólio ou dogma. A pergunta pelo sentido do Ser permanece viva: “[...] O fato de que a interpretação que produz isso se realiza lingüisticamente, não quer dizer que se veja deslocada a nenhum *médium* estranho, mas, ao contrário, que se restabelece uma comunicação de sentido originário” (GADAMER, 1999, p. 542). Diante dela, o espírito de dissidência ou de dominação apresenta-se impotente ao fluxo do devir histórico da dialética Vida. Pois, mesmo se conseguissem desnaturalizar a abertura ao Ser, ou fazer tender os horizontes a não dialogarem em algum ponto do espaço-tempo, a espiral hermenêutica reviveria em outros tantos pontos diferentes, frustrando qualquer esforço de “calar” a voz do Ser. Como diz Gadamer (1999, p. 543): “[...] a palavra se protege de qualquer abuso dogmático”.

No movimento espiralar da hermenêutica, os homens estão ligados aos dizeres do Ser, eles próprios o declaram. A ação humana é regulada de acordo com um plano traçado anteriormente. Essa ação, ainda, desenrola-se com magnífica amplitude: “Trata-se, na verdade, de considerar a ‘distância temporal’ como fundamento de uma possibilidade positiva e produtiva de compreensão” (GADAMER, 1998a, p. 67-68). “Projétil” do Ser, o homem escuta suas conferências que convergem em Amor, síntese fundamental de sua condição de *Dasein*. A síntese em Gadamer representa essa evolução gradual e infinita, em diferentes e variadas etapas (partes da espiral), da *ecsistência*, na sabedoria e no amor. A força da *ec-sistência* reside nesse universo do Ser, em constante diálogo com ela, diz-nos Gadamer (1998b, p. 68-69, grifo do autor):

O que, de fato, exige de nós um esforço de compreensão é aquilo que se manifesta de antemão e por si mesmo em sua alteridade. Isso nos reconduz à constatação que já fizemos, a saber, que toda compreensão começa com o fato de que algo nos *interpela*.

Eis a grande questão da natureza hermenêutica da pergunta. Essa angústia do desconhecido que persegue o homem através dos tempos, essa percepção confusa de um futuro melhor, pressentido, desejado; essa procura pelo Ser e por sua harmonia e justiça pode encontrar alento em uma nova e ampliada compreensão? Não residiria exatamente nisso a grande dignidade, beleza e razão de ser da vida humana? Gadamer, acerca disso, comenta (1998b, p. 64):

[...] experimentamos com toda força uma necessidade de construir em nós uma consciência que dirija e controle as antecipações implícitas em nossos procedimentos cognitivos. Com isso nos asseguramos de uma compreensão verdadeiramente válida, já que intimamente ligada ao objeto imediato de nossas intenções. É isso o que Heidegger quer dizer quando afirma que “nós asseguramos o nosso tema científico pelo desenvolvimento de nossos conhecimentos adquiridos ou de nossas visões prévias e de nossas antecipações segundo ‘as coisas mesmas’ das quais aquelas constituem o horizonte.

Mas a cada vez que desconhecemos e renunciamos por algum tempo a voltar a nossa visão para o Ser, a dirigir o nosso pensamento para uma vida mais plena; a cada vez que restringimos os “nossos horizontes” a uma vida presente sem conexões com aquele essencial que nos perfaz, não vimos senão as misérias morais da humanidade se agravarem, faltando-nos um sentido universal para orientar nossa *ação-no-mundo*. Aqui se vê a verdadeira

compreensão da ação do homem no mundo. E assim, adverte Gadamer (1983, p. 52): “Não se ‘atua’ no sentido de realizar planos, de acordo com o próprio arbítrio. Mas se tem de atuar com os demais e codeterminar os assuntos comuns através do atuar”.

No âmbito em que se agita a nossa vida, o nosso pensamento é limitado, marca de nossa finitude. O homem, comprimido pela forma de pensar orientada pelas vinculações e formatações do arcabouço empírico não pode chegar a conhecer de todo a universalidade da lei. Falta-lhe um guia para penetrar completamente no domínio do Ser. Mas sem dúvida, o homem detém a rica capacidade de pensamento que transcende os limites de sua pura e simples atividade racional, condição inequívoca de sua abertura ao Ser. Nisso, a vida aparece reinventada segundo aquilo que o Ser nos inspira:

O caráter original da conversação, como mútua referência de pergunta e resposta, mostra-se inclusive num caso tão extremo como o que representa a dialética hegeliana em sua condução de método filosófico. O desenvolvimento da totalidade da determinação do pensar era o interesse da lógica hegeliana é também a tentativa de abranger, no grande monólogo do “método” moderno, a continuidade de sentido que se realiza particularmente, a cada vez, na conversação dos que falam. (GADAMER, 1999, p. 543).

Na hermenêutica, “o intérprete não procura aplicar um critério geral a um caso particular: ele se interessa, ao contrário, pelo significado fundamentalmente original do escrito de que se ocupa” (GADAMER, 1998b, p. 57). Muito mais tácita e plena que o saber parcial de qualquer ciência, a sabedoria que advém do Ser, coloca-nos em presença da nossa grandeza e do nosso futuro. Completa Gadamer (1999, p. 543-544, grifo nosso):

[...] Quando Hegel impõe a tarefa de tornar fluídas e de dar alma às determinações abstratas do pensar, isso significa refundir a lógica na forma de realização da linguagem, o conceito da força de sentido da palavra que pergunta e responde; mesmo no seu fracasso, isso foi uma grandiosa recordação do que era e é a dialética. *A dialética hegeliana é um monólogo do pensar que procura produzir, adiantadamente, o que pouco a pouco vai amadurecendo em cada conversação mútua.*

Na dialética hermenêutica da pergunta, quando uma questão é feita, uma nova objeção é levantada. A presença infinita das línguas, vontades e aptidões humanas fazem com que, na historicidade compreensiva, cada condição particular aprecie o Ser em sua condição temporal própria. O que será da força totalizadora da pergunta hermenêutica em sua abertura ao mundo das causas mais originárias, fecundas e universais, diante das condições históricas parciais? Gadamer (1998a, p. 61) esclarece que: “compreender a ‘coisa’ que surge ali diante de mim, não é outra coisa senão elaborar um primeiro projeto que se vai corrigindo, progressivamente, à medida que progride a decifração”.

A hermenêutica gadameriana, já dissemos, não dogmatiza. Ela não é tão só uma expressão teórica ou metodológica. Também não uma ortodoxia, impedindo uma revisão do passado e a complementação, correção do “antigo” pelo “novo”. É uma filosofia prática (Normativa, categórica), aberta a todos os humanos pela condição mesma de *Dasein*, essências projetadas do Ser, e que progridem por evolução em seu sentido e orientação. A Hermenêutica Filosófica não faz nenhuma imposição; ela propõe, e o que ela propõe apóia-se na constatação de que “a compreensão amplia e renova, em círculos concêntricos, a unidade efetiva do significado global e final que é critério da

compreensão” (GADAMER, 1998b, p. 58). O sentido do Ser nos abre o caminho, revelando-nos os princípios universais que cada um de nós adota segundo o grau de desenvolvimento em que nos encontramos na trajetória espiralar de nossa consciência hermenêutica. Gadamer comenta que

a abertura da pergunta não é limitada. Nela está contida uma certa circunscrição, através do horizonte da pergunta. Uma pergunta sem horizonte acaba no vazio. Ela só se torna uma pergunta quando a fluida indeterminação da direção a que aponta é colocada na direção de um ‘assim ou assim’ [...] (GADAMER, 1999, p. 536).

Geralmente, a unidade das ciências é alcançada somente através da submissão cega e passiva a um conjunto de regras, fórmulas e princípios fixados de maneira a não perturbar a generalização da verdade científica. A maior preocupação da filosofia de Gadamer é evitar os efeitos funestos da ortodoxia nas ciências, centrada em seus modelos de verdade; e do conformismo social, atendendo somente às exigências do efêmero e imediato, esquecendo “a coisa mesma” (o Ser). E, expressa uma indignação diante da tendência generalizada na crença no processo “seguro” da atividade científica, como fonte de emancipação do ser humano:

Não nos acusarão, certamente, de avançar demais quando, no prolongamento de nossa presente análise, concluirmos que a consciência histórica não é mais um projeto livre. [...] Heidegger, [...], em sua descrição do círculo da compreensão, insiste vigorosamente no fato de que a compreensão de um texto *não cessa jamais* de ser determinada pelo *élan* antecipatório da compreensão. [...] De fato, não é apenas uma unidade do sentido *imane*nte que pressupõe a operação concreta da compreensão: toda compreensão de um texto pressupõe que ela seja orientada por expectativas *transcendentais*,

cuja origem deve ser buscada no interior da relação entre a intenção do texto e a *verdade*. (GADAMER, 1998b, p.64, 65, 66, grifo do autor)

A grande revelação da filosofia de Gadamer é uma afirmação livre e sincera das ciências e doutrinas filosóficas que nada têm de imutáveis, mas que constituem uma etapa sempre nova em relação à verdade do Ser, que é eterna e infinita. Libertemo-nos dos dogmas e da cristalização dos saberes. Abramos nosso entendimento para a voz do Ser e todos os “sopros” que dela somos capazes de ouvir; bebamos em todas as fontes do passado e do presente. Entende a hermenêutica que em toda doutrina há parcelas de verdade; mas nenhuma contém a verdade inteiramente, visto que, em sua plenitude, a verdade do Ser é mais ampla que o espírito humano e exerce uma força sobre ele. Adverte Gadamer (1999, p. 555):

na nossa análise do pensamento espiritual-científico, nós alcançamos uma tal proximidade desse obscuro geral e que pesa sobre todas as coisas, que podemos nos sentir confiantes da orientação adquirida pela coisa em causa nesse caminho. A partir da conversação que nós mesmos somos¹⁰⁴, buscamos nos aproximar da obscuridade da linguagem.

Também, Cecília Meireles (2003, p. 190) alcança em sua palavra profética de poetisa essa advertência gadameriana, confabulando conosco em seus versos. Sua “hermenêutica” extrapola o sentido efêmero da existência física e caminha para espiritualidade que nos pré-faz e orienta, aventura-se no mistério das “altas nuvens”, nossa condição humana mais original:

¹⁰⁴ Ver neste capítulo “A questão do dialógico: O diálogo que nós somos”, p. 221-233.

Ó linguagem de palavras
longas e desnecessárias!
Ó tempo lento
de malbaratado vento
nessas desordens amargas
do pensamento....

Vou-me pelas altas nuvens
onde os momentos se fundem
numa serena
ausência feliz e plena,
liso campo sem paludes
de febre ou pena.

Por adeuses, por suspiros,
no território dos mitos,
fica a memória
mirando a forma ilusória
dos precipícios
da humana e mortal história

No caminho dos versos de Cecília — Vou-me pelas altas nuvens/ onde os momentos se fundem/ numa serena ausência feliz e plena — vamos tratar no próximo tópico da questão da “fusão de horizontes” na filosofia de Hans-

Georg Gadamer, estado de compreensão que ambos, poetisa e filósofo, souberam ver com nitidez de alma.

No momento, contudo, precisamos ainda nos deter na questão da primazia hermenêutica da pergunta, principalmente na sua estrutura dialética, antes de seguirmos a nossa caminhada na pesquisa. Essa postura deve-se ao fato de procurarmos analisar no seu âmbito as repercussões para a teoria educativa. Gadamer adverte acerca da negatividade radical da pergunta pelo Ser, como forma de manter a continuidade da espiral hermenêutica:

[...] a negatividade dialética da experiência encontrava sua perfeição na idéia de uma experiência consumada, na qual nos fazíamos inteiramente conscientes de nossa finitude e limitação, também a forma lógica da pergunta e a negatividade que lhe é inerente encontram sua consumação numa negatividade radical: no saber que não se sabe (GADAMER, 1999, p. 534).

Por isso, Gadamer (1999, p. 534) vai dizer que “[...] perguntar é mais difícil que responder”. Perguntar exige uma postura de abertura e disposição autêntica ao querer saber: “[...] Para perguntar, temos que querer saber, isto é, saber que não se sabe” (GADAMER, 1999, p. 535). Perguntar é para Gadamer, portanto:

colocar no aberto [...] O perguntado tem de pairar no ar frente a qualquer sentença constatadora e decisória. [...] Toda verdadeira pergunta requer essa abertura, e quando falta, ela é, no fundo uma pergunta aparente, que não tem o sentido autêntico da pergunta. (GADAMER, 1999, p. 535).

Pudemos identificar, na direção do que Gadamer esclarece três tipos diferentes de pergunta, caracterizadas como se seguem:

1º) pergunta falsa → É aquela que se desloca na manutenção de falsos pressupostos. (GADAMER, 1999, p. 536)

2º) pergunta correta → é aquela pergunta que se mantém no terreno do aberto, na consideração de um sentido que a orienta, quando aponta na “determinação de um ‘assim ou assim’”(GADAMER, 1999, p. 536).

3º) pergunta tortuosa → é aquela pergunta que se perdeu da orientação: “O tortuoso de uma pergunta consiste em que esta não contém uma real orientação de sentido e que, por isso, não possibilita resposta” (GADAMER, 1999, p. 536).

Dessa maneira, o que nos faz saber se uma pergunta é correta, falsa ou tortuosa “é o sentido do que é correto”, atendendo ou não a esse sentido ela se encaixa nas três formas anteriores. Nesse caminho de estar aberta para o que é correto a pergunta estriba-se na sua essencial relação com o saber: “[...] a essência do saber não consiste somente em julgar corretamente, mas em excluir o incorreto ao mesmo tempo e pela mesma razão. A decisão da pergunta é o caminho para o saber” (GADAMER, 1999, p. 537).

Por isso, para Gadamer (1999, p. 538) saber é:

[...] entrar ao mesmo tempo no contrário. [...] O saber é fundamentalmente dialético. Somente pode saber aquele que tem perguntas, mas as perguntas compreendem sempre a oposição do sim e do não, do assim e do diverso.

Gadamer aceita na primazia da pergunta sobre o saber que “[...] não há método que ensine a perguntar, a ver o que é questionável. [...] tudo depende de que se saiba que não se sabe” (GADAMER, 1999, p. 538). Para ele existem pressupostos para o perguntar, que servem de orientação para a pergunta mais específica, dentro de uma determinada situação: “Todo perguntar e todo querer saber pressupõem um saber que não se sabe, mas de maneira tal que é um não saber determinado o que conduz a uma pergunta determinada” (GADAMER, 1999, p. 539). O que nos “impede”, muitas vezes de ver esse “não-saber determinado” é força da opinião (*doxa*, para os gregos), impelindo-nos a ver sem sabedoria, ou seja, mantendo-nos “cegos” para a essência do saber: “É o poder da opinião, contra o qual é tão difícil chegar ao reconhecimento do que não se sabe. Opinião é o que reprime o perguntar” (GADAMER, 1999, p. 539). Nesse sentido, Gadamer questiona: “[...] Como é possível [apesar da *doxa*] chegar ao não saber e ao perguntar?” (GADAMER, 1999, p. 539).

Na resposta a argumentação anterior, Gadamer comenta que é a negatividade da experiência que implica a pergunta. Em todo comportamento que segue a força da *doxa* jaz um impulso oposto que não quer entregar-se as opiniões estabelecidas, como diz Gadamer (1999, p. 539-540):

[...] Na realidade, o impulso, que é representado por aquilo que não quer entregar-se nas opiniões pré-estabelecidas, é o que nos move a fazer experiências. Por isso também o perguntar é mais um padecer que um fazer. A pergunta se impõe, chega um momento em que não mais se pode desviar-se dela, permanecer agarrados a opinião costumeira.

Por isso mesmo, para Gadamer, a “arte de perguntar” não é uma arte de se esquivar das opiniões alheias, ela é uma arte que está livre delas. Também não é saber que se possa ensinar e através do qual podemos nos apoderar de um conhecimento da verdade. Não é uma arte de ganhar de todo mundo na conversação (GADAMER, 1999, p. 540). A arte de perguntar, em sua peculiaridade dialética, tem “caráter único face a tudo que se pode ensinar e aprender” (GADAMER, p. 540). Assim, complementa Gadamer:

[...] A dialética, como arte de perguntar, só pode se manter, se aquele que sabe perguntar é capaz de manter em pé suas perguntas, isto é, a orientação para o aberto. A arte de perguntar é a arte de continuar perguntando; isso significa, porém, que é a arte de pensar. Chama-se dialética porque é arte de conduzir uma autêntica conversação.

Mas quais os pressupostos para uma autêntica conversação? Gadamer vai nos considerar os seguintes:

► É necessário “que os interlocutores não passem ao largo um ao outro na conversação. É por isso que possui, necessariamente, a estrutura de pergunta e resposta. É necessário que o interlocutor nos acompanhe passo a passo” (GADAMER, 1999, p. 540);

► É necessário também, “não abafar o outro com argumentos, mas, pelo contrário, sopesar realmente o peso objetivo da opinião contrária”. (GADAMER, 1999, p. 541).

A dialética, como arte de perguntar, sabe manter-se firme contra a opinião dominante, reconduzindo a arte de pensar ao “próprio” do perguntar, a pergunta pelo Ser. Para tanto, como afirma Gadamer (1999, p. 541): “[a

dialética] não entende, [...], aquela arte de falar e argumentar que é capaz de tornar forte uma coisa fraca, mas a arte de pensar que é capaz de reforçar o que foi dito, a partir da própria coisa” (GADAMER, 1999, p. 541). Dessa sorte, a primazia da pergunta sobre o saber nos diz que o êxtase original da palavra reside no seu hálito vivo, na sua capacidade de criar realidades novas, transladando o “imediatamente apresentado” para o “culturalmente conjugado”, móvel no tempo-espço. Perguntar como arte de pensar é uma arte “de reforçar” a verdade daquilo que fala — do Ser que se nos fala. Como bem asseveram Gadamer e seu “mestre” Heidegger:

O modo de ser de uma coisa só se expressa quando falamos sobre ela. O que entendemos por verdade — revelação, desocultação das coisas — tem, portanto, sua própria temporalidade e historicidade. Em todo o nosso esforço de alcançar a verdade, descobriremos admirados que não podemos dizer a verdade sem interpretação e sem resposta e assim sem o caráter comum do consenso obtido. O mais admirável, porém na essência da linguagem e do diálogo é que *eu próprio não estou ligado ao que penso quando falo com outras pessoas sobre algo, e que nenhum de nós abraça toda a verdade em seu pensar, mas que a verdade no seu todo, no entanto, pode abarcar a todos nós em nosso pensar individual* (GADAMER, 2002, p.71, grifo nosso)

[...] aprendemos a pensar à medida que voltamos nossa atenção para o que cabe pensar cuidadosamente [...] chamamos, [...], de pensável aquilo que cabe pensar cuidadosamente. [...] ‘O pensável’ é que dá a pensar a partir de si mesmo, ele nos fala de modo tal que nós nos voltamos para ele — e, na verdade, pensando. *‘O pensável’ de modo algum é proposto por nós. Ele jamais se funda no fato de que o representamos. Ele tem o que ele próprio é. O que maximamente a partir de si mesmo dá a pensar — o que mais cabe pensar cuidadosamente — deve mostrar-se no fato de que ainda não pensamos.* (HEIDEGGER, 2002b, p. 112, 113, grifo nosso).

A dialética, como arte de conduzir o olhar para o que cabe pensar mais cuidadosamente é uma arte de pensar que consiste em olhar juntos na unidade

de uma perspectiva, sendo elaborada dentro de um sentido originalmente comum, o sentido do Ser.

Feitas essas considerações acerca da primazia da pergunta para a essência do saber, procuraremos trabalhar, agora, suas possíveis fertilidades educativas. Mais uma vez é necessário dizer que o que se diz acerca do ontológico, pode ser refletido para o epistemológico, no dizer de Heidegger: esse procedimento é “tolerado” (HEIDEGGER *apud* GADAMER, 1999, p. 401):

- Gadamer (1999, p. 540) diz que a arte de perguntar tem um caráter único frente a tudo que se pode ensinar e aprender. Perguntar, para ele, está na origem de todo conhecimento. O início do processo de conhecimento é antes de qualquer coisa, sempre perguntar. Disso, refletimos que a grande tarefa de ensinar deveria ser ensinar a perguntar. É uma forma de proceder que todo educador deveria exercer. Ensinar a perguntar, sempre e de novo, a partir das inquietações e curiosidades do aluno.

- Para Gadamer (1999, p. 539) o poder da opinião (*doxa*) reprime o perguntar. A força desafiadora da pergunta é tomada contra as normas estabelecidas pela opinião. O poder da opinião exerce-se contra a natureza criadora da pergunta. Cabe ao educador não contribuir ainda mais para a manutenção da força da opinião, impelindo os educandos a considerá-la como um saber fechado e inquestionável. A *doxa* deve ser avaliada como uma oportunidade produtiva de se argumentar as relações do aluno diante do mundo e não como um conteúdo autoritário que não dever ser questionado. Uma das funções, portanto, do ensinar a perguntar é, sobretudo, questionar as opiniões estabelecidas a fim de abrir-se a força do impulso que nos move contra a situação costumeira (GADAMER, 1999, p. 539-540).

- Gadamer estabelece que existem três tipos diferentes de perguntas: a pergunta correta, a falsa e a tortuosa (GADAMER, 1999, p. 536). A tarefa do educador deve ser, portanto, contribuir para a busca permanente da pergunta correta. Dessa forma, quando no momento de uma pergunta tortuosa, o educador não deve ironizá-la, considerando uma análise inferior da parte do aluno. Ao contrário, o educador realmente comprometido com o aluno deve incentivá-lo a melhor perguntar e isso significa não considerar sua resposta a questão como a única verdadeira e digna de respeito. O aluno, dentro de sua situação própria, tem um motivo “verdadeiro” para fazer aquela pergunta, que de fato não é ingênua ou precipitada, mas resultado de uma avaliação pessoal que deve ser tratada na sua possibilidade de se dirigir a uma “nova” pergunta. A pergunta tortuosa é uma oportunidade aberta para novas argumentações e conclusões e, portanto deve ser trabalhada pelo educador dentro dessa perspectiva. Nesse contexto, o educador deve procurar não abafar o educando com seus argumentos, mas pesar o que é legítimo de sua opinião, valorizando-a como oportunidade de questionar seu saber mesmo.

- Para Gadamer, arte de perguntar não é uma arte de se esquivar das opiniões alheias, mas sim, de estar acima delas (1999, p. 540). Dessa forma, exige-se do ato de perguntar o constante estímulo à curiosidade e ao risco, como situações de aprendizado e não de falha ou erro.

- A partir da natureza criativa da pergunta, o educador deve tratá-la como uma “arte do pensar” e nunca dentro de um contexto de reprodução de uma idéia previamente colocada: “a arte de perguntar [...] é a arte de pensar” (GADAMER, 1999, p. 540).

- O educador deve procurar reconhecer a radicalização própria do ato de perguntar. A existência humana (*ec-sistência*) é o resultado progressivo do ato de perguntar. Por isso perguntar é a primeira das condições hermenêuticas (GADAMER, 2002) e exige uma disposição permanentemente aberta ao querer saber (GADAMER, 1999, p. 535). O homem se faz, ao longo do decurso histórico, sempre perguntando. Tal é a força da pergunta acima de qualquer dogmatização ou estrutura fixa, que podemos caracterizar a pergunta como a radicalidade de nossa condição histórica de ser-homem (*Dasein*). A primazia hermenêutica da pergunta junto à teoria educativa contribui para se pensar sobre a mensagem oculta que se encontra implícita em tudo que o homem é. O ato de perguntar, “des-cobrir”, “des-ocultar”, compreende o próprio do homem, característica essencial de sua condição de *Dasein*, sempre inesgotada e inesgotável.

- O educador que reconhece a negatividade da pergunta como parte essencial de todo conhecimento não consegue encarar o erro, como um simples erro. O “erro” na curva progressiva do devir histórico do educando indicará uma oportunidade renovada de crescimento. Para esse educador a força do negativo (como disse Hegel e vimos no tópico *O princípio da história efetual*) é fundamental ao desenvolvimento da consciência. O erro, como “negatividade impulsionadora”, é que permite o avanço do conhecimento.

3. 8. A FUSÃO DE HORIZONTES

Precipuamente, torna-se necessário clarificar o que se entende com o termo “ter um horizonte” na filosofia de Hans-Georg Gadamer. Ter um horizonte significa encarar a vida humana em toda a sua plenitude e não apenas tomá-la em seus aspectos fragmentários da realidade tão somente empírica. Gadamer (1999, p. 452):

Todo presente finito tem seus limites. Nós determinamos o conceito da situação justamente pelo fato de que representa uma posição que limita as possibilidades de ver. Ao conceito da situação pertence essencialmente, então, conceito de horizonte. Horizonte é o âmbito de visão que abarca e encerra tudo o que é visível a partir de um determinado ponto. Aplicando-se à consciência pensante falamos então da estreitez do horizonte, da possibilidade de ampliar o horizonte, da abertura de novos horizontes etc. A linguagem filosófica empregou essa palavra, sobretudo desde Nietzsche e Husserl, para caracterizar a vinculação do pensamento a sua determinidade finita e para caracterizar, com isso, a lei do progresso de ampliação do âmbito visual. Aquele que não tem horizonte é um homem que não vê suficientemente longe e que, por conseguinte, supervaloriza o que lhe está mais próximo. Pelo contrário, ter horizontes significa não estar limitado ao que há de mais próximo, mas poder ver para além disso.

A regra hermenêutica fundamental consiste em compreender o todo a partir do individual e o individual a partir do todo (GADAMER, 1999, p. 436). As partes tomam-se sem sentido quando não estão relacionadas a um todo maior: “o critério correspondente para a correção da compreensão é sempre a concordância de cada particularidade com o todo” (GADAMER, 1999, p. 436). A consciência do homem socializado de hoje, criada pela ventilação exacerbada dos caracteres mais fugidios de sua natureza, organizados pelos apelos de uma racionalidade técnica, produzem uma “falsa verdade”, por falta de integração com a verdade do Ser; gerada pela razão espiritual. Quando falamos assim, no âmbito da filosofia hermenêutica, não estamos referindo-nos

a uma teologia, mas sim a uma filosofia da relação-com-o-Ser: “*o compreender dever ser pensado menos como uma ação da subjetividade do que como um retroceder que penetra em um acontecer da tradição* [do Ser], no qual é o que tem de fazer-se ouvir na teoria hermenêutica” (GADAMER, 1999, p. 435, grifo do autor).

A convicção da relação ontológica não é a expressão de nenhuma fé dogmática nem tão pouco demonstrada por meios lógico-analíticos ou da experiência empírica. Entretanto, chega-nos com uma inabalável “certeza” e que não nos deixa espaço para dúvidas. Essa certeza não esta vinculada à fé ou à crença religiosa de tipo algum, mas é efeito de uma experiência interna de fé: “Não é a partir da ciência moderna, mas positivamente a partir da aceitação do querigma [do anúncio, do verdadeiro chamado de Deus], a partir da reivindicação interna da fé, que se deve determinar o que seja um mero mito [não – verdade]” (GADAMER, 2002, p. 153). Essa experiência “hermenêutica” é, inclusive, solidamente “científica” se por esta palavra não entendemos tão somente a ação da faculdade analítica do intelecto, mas nela incluímos, na zona da Ciência, os amplos domínios de nossa razão espiritual-superior, ultrapassando os parâmetros das fronteiras cognitivas e sensoriais do veículo físico. Abrangendo uma dimensão intuitiva e universal, a experiência hermenêutica ultrapassa as fronteiras do intelecto do mesmo modo que este ultrapassa as fronteiras dos sentidos. Acerca disso, alerta-nos Gadamer (1998a, p. 79-80):

Em pleno sonho tecnológico em que a humanidade de hoje avança e que enche, sobretudo a nossa juventude de um invejável entusiasmo, a tarefa da ciência continua a ser conservar na consciência e

reconhecer este granito do nosso ser, que perdura na nossa história e no qual nos tornamos irrepetíveis e irrevogáveis, perante as oníricas variabilidades do progresso técnico.

Muitos dos grandes cientistas do século XX, sobretudo Einstein, eram homens de grande potencial intuitivo que não limitavam a ciência aos conteúdos analíticos do intelecto, mas colocavam na sua base uma “razão espiritual”, aberta ao “para-além” do simples ambiente cognoscitivo. Mas como se manter nessa relação de abertura ao Ser (espiritual), constantemente interpretada e re-interpretada na dimensão primordial a que todos nós homens, *Seres-no-mundo*, estamos no horizonte?

Voltando-nos à regra hermenêutica fundamental, através da qual o movimento de compreensão vai constantemente do Todo a parte e desta para o Todo, tomamos como principal tarefa da consciência hermenêutica “ampliar a unidade do sentido compreendido em círculos concêntricos” (GADAMER, 1999, p. 436). Daí resulta uma relação de reciprocidade entre as partes individuais e o Todo (fundo atemático que estabelece o sentido no movimento da interpretação) em que “a antecipação de sentido, na qual está entendido o todo, chega a uma compreensão explícita através do fato de que as partes que se determinam a partir do todo determinam, por sua vez, a esse todo” (1999, p. 436). Dessa forma,

quando nossa consciência histórica se desloca rumo a horizontes históricos, isso não quer dizer que se translate a mundos estranhos, nos quais nada se vincula como nosso; pelo contrário, todos eles juntos formam esse grande horizonte que se move a partir de dentro e que rodeia a profundidade histórica de nossa autoconsciência para além das fronteiras do presente. Na realidade trata-se de um único

horizonte, que rodeia tudo quanto contém em si mesma a consciência histórica (GADAMER, 1999, p. 455).

A fim de mergulharmos no verdadeiro movimento compreensivo necessitamos advogar um “entorno”, “um revestimento” que media a situação a ser compreendida, configurando um núcleo de sentido que orienta o movimento de interpretação. Entendendo a compreensão como um *ec-sistencial*, já nos vemos dentro do mecanismo da interpretação, situação relativa a nossa mundaneidade: “a noção de ‘interpretação correta’ enquanto correta em si mesma é um ideal impensável, é uma impossibilidade” (GADAMER *apud* PALMER, 1999, p. 187). Dessa maneira, podemos inferir que uma interpretação compreensiva ao esclarecer o fundo atemático que dá sentido a um enunciado particular, jamais reconstituirá a totalidade (idealidade) do mundo da compreensão. (CORETH, 1973, p. 101).

Somente podemos “compreender” um acontecimento diminuindo a distância que separa os horizontes entre o intérprete e a Coisa a ser interpretada. A distância é o elemento de interligação entre os horizontes distintos e proporciona uma *possível* fusão entre eles através da atividade “dialógica”, ou “*ser-uns-com-os-outros*”. A fusão dos horizontes de sentido pressupõe uma expressão da possibilidade que pode ser “consustancializada” a partir da relação dialógica entre Coisa-intérprete, Ser e ente. Mas o que se entende especificamente por postura dialógica ou *Ser-com* [*Mitsein*]? Heidegger (2001, p.138), pôde oferecer a Gadamer uma “elucidação”:

Ser-com significa, propriamente, “um existir com [os outros] na forma do ser-no-mundo, especialmente um ser-uns-com-os-outros em nosso estar-relacionado com as coisas que nos encontram. Visto que cada um de nós é o seu *Dasein* como ser-no-mundo, o ser-uns-com-os-outros não pode significar outra coisa do que ser-uns-com-os-outros-no-mundo. Quer dizer, não estou em cada caso justamente relacionado tematicamente com um [outro] como um indivíduo simplesmente presente, mas encontro-me com [os outros] no mesmo estar-aqui [na clareira do Ser]. O ser-uns-com-os-outros não é uma relação de um sujeito com outro [mas a relação de todos nós, enquanto seres-no mundo]

Para Gadamer, quando o historicismo pensou “a projeção de um horizonte histórico”, faltou conceber um segundo momento necessário para a compreensão enquanto uma tarefa *ec-sistencial*, isto é, o da análise do horizonte “próprio” de cada *Dasein*, que é a “realidade” da compreensão ampla no Ser, enquanto cidadão de sua pátria. Uma compreensão “verdadeiramente” histórica há que ser considerada pela situação de dois horizontes: o horizonte “amplo” do Ser e o horizonte “limitado/finito”, contudo espiralmente progressivo do *Dasein*. Por isso, o horizonte, não é algo fechado, em que o homem sucumbe a uma dimensão do Todo [Ser] que não exige dele um posicionamento. Ao contrário, aquele que efetivamente compreende essa relação original e fundamental não pode “deixar de tomar partido”, pois se perceber nessa situação hermenêutica “suprema” — o encontro com a Tradição — atender ao chamamento do Ser, já significa estar na mais essencial atividade, deslocando suas ações do plano da transitoriedade também para o plano da universalidade ética. Ampliando os horizontes de nossas visões tão fatigadas pelas determinações de uma sociedade voltada para as exigências da circunstancialidade empírica:

Esse deslocar-se (sic!) não é nem empatia de uma individualidade na outra, nem subsunção do outro sob os próprios padrões, mas significa sempre uma ascensão a uma universalidade superior, que rebaixa tanto a particularidade própria como a do outro. O conceito de horizonte se torna aqui interessante, porque expressa uma visão superior mais ampla, que aquele que compreende deve ter. Ganhar um horizonte quer dizer sempre aprender a ver mais além do próximo [empírico] e do muito próximo, não para apartá-lo de vista, senão que precisamente para vê-lo melhor, integrando-o em um todo maior e em padrões mais corretos (GADAMER, 1999, p. 456).

Nesta “fusão de horizontes” existe, na ação, um atento ir e vir entre o interprete e o Ser que o interpela, neste momento, o intérprete vê-se na experiência do choque hermenêutico, isto é, estranhando o que lhe é familiar e, ao mesmo tempo, querendo transformar o estranho em um novo objeto familiar. Tal conduta implica, pois, não em uma estreita passividade do intérprete, mas revela uma receptividade permanente, ou seja, uma profunda disposição e abertura ao Ser:

Para ganhar para si um horizonte histórico requer um esforço pessoal. Não já sempre estamos tomados pelas esperanças e temores do que nos é mais próximo e saímos ao encontro dos testemunhos do passado a partir dessa pré-determinação. Por isso, deve ser uma tarefa constante impedir uma assimilação precipitada do passado com as próprias expectativas de sentido. Só então se chega a ouvir a tradição tal como ela pode fazer-se ouvir em seu sentido próprio e diferente (GADAMER, 1999, p. 456).

Nessa perspectiva, toda tradição e suas inerentes pressuposições e teorias são interrogadas e re-interrogadas pelo intérprete. Aqui aquele que interpreta não desaparece diante do poderio epistêmico de determinada tradição seja científica, literária, religiosa, mas se torna, um participante mais capaz de reconhecer que qualquer manifestação teórica (inclusive aqueles de

maior relevância científica para a sociedade industrial), estão sujeitas a limitações e deformações no descortinar do Ser, jornada operativamente incompleta. Por isso, acrescenta Gadamer (1999, p. 458): “o projeto de um horizonte histórico é, portanto, só uma fase ou momento na realização da compreensão, e não se prende na auto-alienação de uma consciência passada, mas se recupera no próprio horizonte compreensivo do presente” (GADAMER, 1999, p. 458).

A partir das considerações acerca do que Gadamer fala sobre fusão de horizontes, que podemos compreender para a teoria/prática educativa? Vimos, com muita propriedade, que a dimensão do epistemológico-pedagógico na filosofia de Hans-Georg Gadamer mantém uma constante e operativa integração ao ontológico.

Para a hermenêutica gadameriana o antigo esquema cartesiano de distinção sujeito-objeto já não mais existe. Esse modelo epistemológico que separa o ser humano de suas relações com o Ser nas diversas linguagens é superado. O homem, para Gadamer (1999) está sempre inserido em uma dinâmica funcional que o ultrapassa e orienta; o movimento de compreensão é englobante e universal, abrangendo a totalidade de nossa experiência no mundo.

O homem, assim, está inscrito no horizonte da linguagem do Ser que se expressa nas diversas culturas, linguagens e línguas particulares. A tarefa do homem reside, justamente, em buscar através da permanente fusão de horizontes um sentido sempre maior. A educação, porquanto experiência tão só humana, também se representa nessa necessária fusão de horizontes, a fim de não se fechar em dogmatismos e “falsas” verdades. Educadores e

educandos são neste movimento hermenêutico críticos de seu presente e “crentes” no futuro. A hermenêutica reside justamente no encontro entre a herança do Ser e o horizonte individual do intérprete. É, por conseguinte, necessário à tarefa educativa uma interpretação incessante entre o que nos chega através de nossa historicidade, o que aí está e o que estará por vir.

Dentro de uma concepção hermenêutica, restringida à dimensão epistemológico-pedagógica, o educador é aquele que deve abrir-se ao saber do educando. Permiti-lo ser como complemento de seu poder-saber próprio. Na tarefa pedagógica, sob uma ótica hermenêutica, educadores e alunos estão realizando uma constante manifestação da fusão de horizontes. Em detrimento daquele modelo pedagógico que aposta na repetição e no distanciamento entre o saber do educador e o saber do aluno, a hermenêutica incita a prática pedagógica que os dois saberes não podem existir em separado. Um é necessariamente ligado ao outro, sem o qual jamais poderá desenvolver e suscitar novas aprendizagens e perguntas. O educando coloca o educador na situação de choque hermenêutico no momento em que diz suas considerações acerca de algo que o educador não conseguiu atentar nas suas andanças textuais e estudos. O educador, por sua vez, precisa colocar-se como um provocador do choque hermenêutico, fazendo com que o educando “estranhe” os conteúdos, interpretando-os continuamente e desejando trazê-los a familiaridade na compreensão. Numa percepção hermenêutica o estranhamento e o risco diante do “novo” e do “diferente” é imprescindível. “Arriscar-se” é um movimento fundamental à aprendizagem no contexto hermenêutico.

Dentro dessa concepção de educação a função do educador não é entregar tudo pronto e na íntegra ao aluno. Ao contrário, o educador deve desvincular-se da idéia de que ensinar é somente transmitir conteúdos, mas efetivamente, provocar o choque hermenêutico através do qual o aluno vai aproximando o que lhe é “estranho” e suscitando outras interpretações. O educador, dessa maneira, não é aquele que se sente esgotado na sua prática conteudística específica — professor de português, matemática, filosofia, ciências, etc. — mas, sobretudo, aquele que compreende o educando na condição de intérprete e que realiza, por isso, criação de saber. Paralelamente ao ensino de seu objeto específico, o professor-educador deve se ver como elemento importante na vivência do choque hermenêutico do educando, incentivando-o a prosseguir sua demanda interpretativa.

Professores-educadores e alunos-educandos, então, devem se entender como históricos, sendo a aprendizagem uma curva inesgotável para ambos através da fusão de horizontes de seus saberes, nunca plenos, mas continuamente operantes. Existe, pois, uma dinâmica permanente entre ensino e aprendizagem, constituindo-se os dois momentos (antes tomados em separado na abordagem tradicional¹⁰⁵) um momento uno na abordagem hermenêutica da educação.

¹⁰⁵ A abordagem tradicional da educação, em uma acepção ampla, apresenta as seguintes características principais: a) Está baseada em leis e normas pré-estabelecidas; b) não há preocupação em criar e nem em produzir uma nova realidade; c) fazer é repetir ou imitar uma outra ação.

CAPÍTULO III – DA EDUCAÇÃO À HERMENÊUTICA

4.1. PROFESSOR-EDUCADOR HERMENÊUTICO

A crescente demanda de um tipo de profissional capaz de atuar com precisão diante das mais variadas situações que se lhe apresentam, sendo capaz de estabelecer soluções aos diferentes tipos de problemas que surgem na sua atividade laboral, tem exigido do professor que, cada vez mais, faça o aluno pensar. Procura-se “fazer” com que o estudante esteja apto para discutir, argumentar, estabelecer relações, realizar inferências, apresentar as contradições, formular conceitos, etc.. Acredita-se que, a partir do desenvolvimento de habilidades deste tipo, o aluno será capaz de pensar com mais clareza e efetividade. O professor, não obstante, é aquele que tem a crença no método, no caminho determinado que ele ensina a trilhar.

Nós suspeitamos que “o ensinar a pensar” tão em moda ultimamente nada mais é do que um outro disfarce para um método educativo diretivo. Sob o véu do “eu ensino a pensar”, “meus alunos são sujeitos de seu conhecimento” o professor encobre seu desejo de dominação e controle da situação educativa. Sem dúvida, essa postura já se mostra em avanço em relação àquela postura monológica e conteudística tradicional. Mas aqui há um perigo iminente, muitos professores começam a acreditar que devem se tornar os especialistas na aplicação das regras do educar. Assim, trabalham exaustivamente em busca das ferramentas que possibilitem o aluno pensar

mais, coordenar melhor as idéias e sua fluência verbal, etc., deixando de perceber, talvez, não haja como metodologizar o pensamento, ou como refrear o pensamento, de tão incessante movimento.

Talvez, não existam regras para gerenciar o pensamento, passos determinados previamente que nos levem ao pensar. Ou, ainda, seja pensamento aquilo que independentemente da intencionalidade do sujeito, arrebatá-o e transformá-lo. Nesse sentido, o pensamento, ora desejoso de ser claro, distinto, seguro; é obscuro, indistinto e até mesmo arriscado. Mas uma vez chamamos o poeta Fernando Pessoa (1985): e sua palavra profética Arriscar [viver] é preciso!! Geralmente, todos nós, professores ou não, queremos exorcizar o desconhecido, aquilo que vem ao pensamento e a fala, muitas vezes formas rarefeitas, outras mais tangíveis, porém, ainda, não “claras e distintas”. A escola, na maior parte dos casos, representa a subserviência do pensamento a regras que mobilizam o controle de seu rico movimento.

Atualmente discute-se, principalmente no âmbito da psicologia da educação, questões como a inter-relação pensamento e linguagem. Vygotsky¹⁰⁶ tentou, a partir do materialismo histórico dialético¹⁰⁷, apresentar uma superação da crise no campo da psicologia concernente ao conflito entre as concepções materialista e idealista, apresentando propostas teóricas

¹⁰⁶ Lev Semenovich Vygotsky (1896-1937), pensador russo estudioso de literatura e psicólogo do desenvolvimento que se dedicou, principalmente a estudar as inter-relações pensamento – linguagem.

¹⁰⁷ Para Marx a essência humana (natureza) é a historicidade do homem, não representa algo dado inexoravelmente, mas entende-se como algo que está em movimento em virtude de que está contextualizado em um conjunto de relações sociais. Alguns postulados básicos do marxismo que efetivaram influência no pensamento de Vygotsky: o modo de produção da vida material condiciona a vida em geral do homem; o homem é um ser histórico que se constrói nas suas relações; a sociedade humana constitui-se em uma totalidade em constante

voltadas para a questão da inter-relação linguagem e pensamento. Trouxe consigo a idéia de que a consciência humana é um fórum historicamente constituído.

Segundo Vygotsky, todas as atividades cognitivas básicas do indivíduo ocorrem com sua história social e acabam constituindo-se no produto do desenvolvimento histórico-social de sua comunidade. Então, partindo do pressuposto de que pensamento e linguagem têm raízes diferentes, concluiu que, apesar de não apresentarem um vínculo primário, pensamento e palavra não podem ser tomados como processos independentes. Para ele, mais ou menos, aos dois anos de idade a caminhada entre linguagem e pensamento, até então separada, tece um encontro, constituindo uma nova forma de comportamento — o pensamento verbal: O pensamento é o reflexo generalizado da realidade transmitido pela ação da palavra.

Nós lembramos, houve um outro pensador (esse mais afeito às questões filosóficas do que psicológicas), que considerou: “o mundo é tudo o que ocorre” e o “pensamento é a figuração lógica dos fatos” (WITTGENSTEIN *apud* D’OLIVEIRA, 1996, p. 8). Esse pensador, Wittgenstein (1889-1951), a filosofia era luta contra “o mistério” das palavras. Para ele o “sujeito não pertence ao mundo, mas é limite do mundo” (WITTGENSTEIN *apud* D’OLIVEIRA, 1996, p. 13).

Devemos, agora, dirigir-nos a um questionamento “fidedignamente” hermenêutico-filosófico, ou seja, que “por detrás do campo de investigação que analisa a constituição de linguagem de um texto como um todo e que destaca sua estrutura semântica surge uma outra direção de questionamento e

transformação; as transformações seguem-se pelo movimento dialético da realidade: tese

investigação: a hermenêutica” (GADAMER, 2002, p. 209). Devemos, então, voltar àqueles pensadores, (um psicólogo, outro filósofo) uma inquietante pergunta: Podemos restringir o nosso pensamento ao que se formou como estrutura de linguagem e comportamento no mundo? Sobre isso, talvez Gadamer tenha algo a nos dizer:

Não é a linguagem que impede o exercício de nossa razão. É verdade que nossa experiência de mundo se produz apenas no aprendizado da fala e nos exercícios de linguagem. Existem experiências de mundo que são anteriores à linguagem, [...] *Reconheço que esses fenômenos indicam que por detrás de todas as relatividades de linguagens e convenções existe algo comum que já não é linguagem, mas propício a ser verbalizado pela linguagem, para o que a conhecida palavra “razão” não é tão inadequada*. (GADAMER, 2002, p. 240, grifo nosso).

Entender que a intencionalidade do professor, ao organizar e planejar suas intervenções não garante (nem jamais garantirá) o pensar e a verbalização (aprendizagem) dos alunos, implica entender que não podemos controlar os acontecimentos. Entretanto, o fato de não podermos estabelecer claramente quando e como a verbalização (pensamento) eclodirá não significa diminuir o cuidado para com ele mesmo, para com aquilo que a promove:

Trata-se da dúvida fundamental quanto à possibilidade de saber se podemos romper a sina de nossa educação e uso de linguagem, de nosso pensar mediado pela linguagem e se sabemos expor-nos ao encontro de uma realidade que não corresponda às nossas opiniões, esquemas e expectativas prévias. [...] não haverá outras experiências da realidade que não se estruturam como linguagem? (GADAMER, 2002, p. 234, 239).

Somos seres humanos, demasiadamente, portanto, entregues à aleatoriedade, e ao mesmo tempo, a nossa *humanitas* volta-se para uma organização essencial que evita a destruição – aniquilação completa de nossas vidas humanas. Há uma espécie de “caos organizador” (RUELLE, 1993, p. 91) que apesar de toda instabilidade do sistema, controla seus níveis de entropia¹⁰⁸, possibilitando que o pensar continue refletindo, em cada instante, novas formas de reflexão. Nesse sentido, Gadamer (2002, p. 240) vai questionar:

Que significa que algo tão intuitivo e vivo, tão inalienável como um discurso persuasivo entre duas pessoas, ou o discurso da alma consigo mesma, possa adotar a forma rígida de traços escritos passíveis de serem decifrados e lidos em novas formulações de sentido.

Cabe-nos, agora, uma pausa. Suspeitamos ser necessário voltar nossa atenção para o ranço pedagógico que nos cerca. Ah, Bons mestres, exatamente aqueles que sabem o que ensinam e somente ensinam o que sabem. Ah, o “mestre ideal”, aquele que sabe trabalhar bem os fundamentos de sua disciplina através da utilização de métodos adequados. As palavras utilizadas tornam-se os seus apetrechos de guerra; guerra contra as incertezas e as “não verdades”. O professor é, neste sentido, um grande arquiteto de palavras, na qual a obra por ele levantada perdeu o brilho no “concreto” e na argamassa do método.

¹⁰⁸ Segundo James BRADY e Gerard HUMISTON (1986, 437): “O grau de desordem num sistema é representado por uma quantidade termodinâmica chamada entropia [...] quanto maior a desordem, maior a entropia”.

Esquecemos, embebidos pelo mundo do método e da técnica, que o saber, talvez, diga menos respeito ao reconhecimento, a legitimação e a confirmação. Mas, lembramos do filósofo “tudo o que sei é que nada sei” na qual a certeza do método não se identifica ao saber. Saber quer dizer saborear, ou seja, tomar o sabor. Ninguém pode realmente saber uma coisa que não tenha vivido e experimentado intimamente. Neste caminho, Gadamer (2000b, p. 15, tradução nossa) expressa mesmo que: “educamos a nós mesmos, e aquele que educa e que é chamado de educador participa somente, por exemplo, como um mestre ou como uma mãe, com uma modesta contribuição”.

O ensino, tradicionalmente, escusa a incerteza do saber e glorifica a evidência metodológica. O cânone filosófico–científico que determina a atividade pedagógica dificulta o acesso ao saber, pois se interessa pela dominação e reprodução. Aqui, pouco ou nenhum espaço é deixado para a irrupção do pensamento, ou para abertura ao “novo”. Convidemos, de volta, nosso maior interlocutor Gadamer (2002, p. 222) ao dizer, sobre a domesticação que a escola empreende:

[...] todos experimentamos a domesticação de nossa linguagem [pensamento] quando chegamos à escola. Ali já não é mais permitido falar o que parecia ser correto em nossa fantasia de linguagem! O mesmo se dá com o ensino do desenho que muitas vezes leva o aluno a perder na escola o gosto pelo desenho e desaprenda a desenhar.

Escola, lugar do ensinar a pensar e falar corretamente, executar tarefas com perfeição e excelência, etc. Lá, já não podemos abrir espaço para a fantasia, o sonho, o belo, etc., posto que isso implica um outro tipo de

experiência (diferente do método das ciências). Nesse tipo de experiência, hermenêutica, exige-se outros tipos de instrumentos que não tão somente os órgãos ordinários do sentido — mão, nariz, boca, olhos, ouvido, mas exige-se uma formação dos sentidos que não se limita à arte de contar, medir e às realizações do cálculo, necessárias à racionalidade técnica (GADAMER, 2001). Gadamer não descarta os saberes que exigem uma mensuração e um cálculo determinado, que implicam a exigência técnico-científica das ciências matemáticas e afins. Ele, contudo, ressalva um cultivo “diferente” junto aos educandos, que propicie aos mesmos uma capacidade de corrigir suas próprias carências de aprender, por meio de sua própria atividade (GADAMER, 2000b, p. 40, tradução nossa). Ele reporta-se a um sentido de “sensibilidade cultivada” (no sentido que falamos anteriormente, no item sobre formação hermenêutica) que nos une em um todo indissolúvel e verdadeiro.

Gadamer, constantemente, refere-se às possibilidades do evento de linguagem, ou seja, daquilo que “ainda” (o movimento compreensivo é infinito) não se compreendeu do Ser, tornar-se compreensível. Aqui, ele constitui a grande tarefa hermenêutica ou o grande enigma da compreensão: a “polaridade entre familiaridade e estranheza” (GADAMER, 1999, p. 442). Interessante quando, ao tratar da racionalidade matemática e de sua “domesticação” (“falso uso”) empreendida pelo uso escolar e cultural, adverte que conversando com muitos matemáticos, dentre eles alguns de primeiríssima categoria, inclusive alguns de prêmios Nobel, entendeu que a “verdadeira matemática” nunca esqueceu sua essência humana. Recorreremos a uma citação longa, porém necessária de Gadamer (2002b, p. 39, tradução e grifo nossos):

Os melhores matemáticos são sempre os humanistas, pois que eles haviam aprendido a trabalhar melhor e não haviam aprendido uma falsa matemática. *A verdadeira matemática é demasiado difícil para as escolas. Isto é sensivelmente uma realidade!* Isto não significa que devamos renunciar a ela, porém devemos ser conscientes de que haver obtido boas notas não é um indicio relevante para estudar matemática depois. Então tem de aprender tudo de novo completamente. Trata-se de algo que meus colegas desta matéria com os quais tenho podido manter conversações em muitas universidades consideram um feito muito importante. Isto não se limita às matemáticas. Existe, inutilmente, algo assim como *uma sensibilidade para o que um deve saber e para o que um deseja saber e onde somente em último termo no trato com o outro, no uso, um pode mostrar-se efetivamente*. É o que um necessita para poder entender-se com o outro.

Essa sensibilidade exposta por Gadamer volta-se para uma intersubjetividade que normatiza o poder-fazer de toda parcialidade científica dentro do um grande círculo compreensivo e constantemente operativo que somos nós, *Seres-no-mundo. Entes-na-relação* de Amor essencial (ontologia fundamental), cidadãos da clareira e do lugar de abertura ao Ser, “Mundo”¹⁰⁹, muitas vezes, deixamo-nos levar por finalidades mais imediatas e que não a essencial ao nosso progresso formativo. Havemos de concordar com Gadamer, em especial no seu exemplo sobre suas conversas com os grandes matemáticos, que esses permaneceram nessa situação de abertura ao Ser [divino], vetor que promoveu sem dúvida, suas grandes descobertas e capacidades. Havemos, também, de considerar com Gadamer, e isso se verifica na feitura da própria linguagem da matemática superior, o quanto de

¹⁰⁹ No capítulo I deste trabalho, já fizemos considerações acerca deste significado da palavra “Mundo”. Porém, não consideramos menor, voltar a falar sobre esse significado de “Mundo”: Seguimos, como Gadamer, Heidegger (1979a, p. 168): “‘Mundo’ é a clareira do ser na qual o homem penetrou a partir da condição de ser jogado de sua essência. O ‘ser-no-mundo’ nomeia a essência da ec-sistência, com vistas à dimensão iluminada [...]”.

Divino, beleza e harmonia, há nas equações científicas que alcançam esse limiar de fronteira com a poesia do “Mundo”, clareira do Ser.

O pensamento da clareira, que expressa um *sensu plenus* (plenitude da união “fundamental” com o Ser [por exemplo, Deus])¹¹⁰ para Gadamer, representa o mais verdadeiro evento de compreensão. Reconduzindo a um sentido específico de intuição, ou seja, este sentimento de “reunião” de nossas almas na obra Divina, Gadamer (1999, p. 75) aproxima-se daquilo que Einstein (citado por Bob TOBEN e Fred Alan WOLF (1993, p. 125) na obra “Espaço-tempo e além”) expressou nas seguintes palavras: “Na medida em que as leis da matemática referem-se à realidade [empírica, observável], elas não são exatas; e na medida em que elas são exatas [Divinas, do Ser], não se referem à realidade”.

Voltemos “a nossa escola”, lugar de ensinar a pensar e a fazer as coisas com mais competência. Nela, “os bons mestres” realizam explanações, dão explicação às coisas, destroem as incertezas. Explanar vem do latim *explanare* e significa tornar plano. A obscuridade da dúvida já não mais existe, tudo está claro e distinto. Bom professor, aquele que exorciza as obtusidades, torna as superfícies tortuosas em planas. Explicar também vem do latim *explicare* e significa “tirar as dobras”. Assim, quanto mais capaz de explicar tanto mais “bom professor”, visto que eliminou as dobras e ranhuras que impediam a leitura uniforme do texto. Explanar e explicar, premissas fundamentais de um “bom professor” esgotam o mistério da compreensão na sua egóica pretensão metodológica.

¹¹⁰ Conferir nosso item sobre formação.

A esse “bom professor” da nossa escola, lugar da claridade que ojeriza toda obtusidade e escuridão, Gadamer vem “dar uma dica” de leitura importante: “Heinrich Von Kleist escreveu um artigo muito bonito intitulado (“Über die allmähliche Verfertigung der Gedanken beim Reden” (‘Sobre a gradual elaboração dos pensamentos no discurso’). Se dependesse de mim, todo professor deveria assinar um certificado de que lera esse artigo, antes de examinar um aluno” (GADAMER, 2002, p.241).

Esse artigo retrata a experiência que Kleist realizou no exame de literatura em Berlim. No exame o professor “dispara” uma pergunta como se sacasse uma pistola e o candidato saca sua pistola e “dispara” de volta a resposta: Uma frase, aqui, abre-se a diferentes possibilidades de resposta:

Kleist encontrou uma frase muito bonita para expressar essa experiência: o volante dos pensamentos deve ser acionado. No falar, uma palavra puxa a outra e com isso expande-se nosso pensamento. Uma verdadeira palavra é aquela que se oferece por si ao falar a partir de vocábulos e usos de linguagem pré-esquemáticos. Pronuncia-se a palavra e talvez ela conduza aquele que pronuncia ao alcance de conseqüências e objetivos que lê mesmo não havia previsto. *O pano de fundo para a universalidade do acesso ao mundo pela linguagem é que nosso conhecimento do mundo apresenta-se como um texto infinito que aprendemos a recitar com dificuldades e fragmentariamente* (GADAMER, 2002, p. 242, grifo nosso).

O explanar e explicar devem se render àquela dimensão essencial da palavra que nos vem à fala com dificuldades e fragmentações. O compreender admite o mistério, habita uma clareira a beira do abismo [do Ser].

O professor que a hermenêutica tenta salvar da claridade excessiva do método que ao invés de potencializar a visão, cega, é o professor que entende o compreender não como uma “mera reprodução de um conhecimento”, ou

uma “mera execução reiterada do mesmo, mas está consciente do caráter repetitivo de sua execução. [...] a inteireza do compreender exige que se traga à consciência o compreender inconsciente da compreensão” (2002, p. 146). Essa postura não pode ser entendida como uma subversiva teoria educativa que arrepia todos “os bons professores”, ao contrário, “abre-se para nós [professores] a possibilidade de ultrapassar nossas convenções e todas as nossas experiências pré-esquematizadas, dialogando com outras pessoas, pessoas que pensam diferente, aceitando um novo exame crítico e novas experiências” (GADAMER, 2002, p. 239). “Bom professor”, convidamos você a ouvir os versos de Alberto Caeiro (PESSOA, 1985, p. 49) em seu “O Guardador de Rebanhos”:

O essencial é saber ver.

Saber ver sem estar a pensar.

Saber ver quando se vê,

E nem pensar quando se vê

Nem ver quando se pensa.

Mais isso (tristes de nós que trazemos a alma vestida)

Isso exige um estudo profundo,

Uma aprendizagem de desaprender

“Aprender a desaprender”, nos versos de Caeiro, que exige “um estudo profundo” remete ao sentido Gadameriano de “método hermenêutico” segundo o qual “não há método que ensine a perguntar, a ver o que é questionável. O

exemplo de Sócrates ensina que nisso tudo depende de que se saiba que não se sabe” (1999, p. 538). Sócrates havia aprendido “o mais profundo”, “a indissolúvel união entre Ser e homem”; Sócrates conhecia-se a si mesmo, o seu verdadeiro eu, divino e eterno, fonte da mais alta virtude. Gadamer (2001) adverte sobre a tarefa educativa da racionalidade técnica da atualidade (a pesquisa científica) que caminha contra aquela “formação do gosto”, distanciando cada vez mais o homem de seu caminho existencial (*existencial*), na natureza comum [do Ser, divina] que partilhamos, atuando (compreendendo-nos e ao mundo) “concretamente” nas relações do dia-a-dia.

Mas que repercussões essa concepção hermenêutica pode sugerir para a situação da prática pedagógica atual, tão massacrada pela conjuntura econômico-utilitarista? Que caminhos o professor-educador hermenêutico em seu pensar-falar-agir deve refletir e trilhar? Ao longo da pesquisa viemos apontando algumas, que podem neste tópico específico ser assim sintetizadas:

- A não dissociação entre teoria e prática, conhecimento e sabedoria, conceito e ação. O mestre procura atuar segundo a tríade pensar-falar-agir, impossível de serem conjugados os três verbos em separado;
- A ação pedagógica vige uma permanente abertura ao componente criador, às possibilidades infinitamente produtivas da verdade do Ser, não sucumbindo ao conteúdo repetitivo e dogmático das “competências” exigidas pelo sistema sócio-econômico;
- Não há a relação paternalista/ autoritária mestre-discípulo da pedagogia tradicional, mas uma constante revisão de qualquer unilateralidade ou direcionalidade da ação educativa; busca-se um sentido comum;

- Tomar por fundamento a orientação ética, além de qualquer corporativismo. A sua ação pedagógica deve visar ao estabelecimento de uma prática social orientada no trabalho mútuo e na percepção do diferente como fonte de progresso e superação de equívocos;
- Promover uma consciência “verdadeiramente crítica” calcada em valores ético-morais, como parte de nossa vocação humana essencial.

4. 2. PLANEJAMENTO

Planejar significa elaborar um plano ou roteiro de atuação, projetar. No campo da ação pedagógica, escolar ou não, o desejo de controlar os acontecimentos, encaminhando o processo formativo a um progresso contínuo, exige-se imprescindivelmente essa capacidade de planejamento. Nós, humanos, temos uma incontável mania de converter/ direcionar o caminho do outro. Esse desejo de planejar e controlar a ação do outro toma proporções mais relevantes nas relações pedagógicas escolares. O professor, muitas vezes, “obriga” o aluno a pensar, falar e agir conforme seus ensinamentos e modelos “socialmente louváveis”. Vivemos, muitas vezes, inspirados pelo egoísmo e individualismos disseminados em nossas relações sociais, na ilusão de que nossa opinião, nosso saber representa a verdade capaz de “salvar a humanidade”, encaminhando-a ao progresso.

Educador, tu queres reduzir teu educando a um punhado de argila manipulável segundo teu planejamento e ensejos sociais capitulados em longos manuais de prática pedagógica? Não vês que muito mais “formativo” é

permitir que ele aprenda a partir de seus próprios erros? Conserva essa originalidade de teu educando, expressa em suas formas de agir e participar com os outros. Imagina o que não seria a humanidade, como conceber algum progresso se não houvesse as quebras dos paradigmas que tu consideras como essenciais a tua prática. Mas, tu perguntarás: como proporcionar ao educando “progresso” se mantivê-lo na sua originalidade inicial? Essa idéia não contraria o próprio sentido de progresso pedagógico e humano? Como não estabelecer planos para o seu crescimento, como não fornecer uma “força externa” ao seu crescimento? Isso não implica entregar a formação pedagógica ao *laissez-faire*? Como combinar, formação educativa e a originalidade do educando, elementos, como tradicionalmente se pensam tão heterogêneos e até mesmo (em última instância) contraditórios? Talvez, aqui no conceber uma contradição entre formação e essencialidade é que esteja um de nossos grandes erros enquanto educadores.

A formação não pode implicar estrita uniformidade, ela deve supor a aceitação e a convivência harmoniosa de gênios e de gostos, de classes e de sociedades. Concebe-se harmonia como uma disposição equilibrada entre as partes de um todo, ou seja, implica no contrário do caos, ou completa desarmonia entre as partes. Entretanto, ela não indica uma uniformização completa das partes do todo. Harmonia não é sinônimo de monotonia, ou de não variação dos hábitos ou maneiras de ser das partes. A conduta harmônica respeita os modos individuais de pensar, falar e agir, sem os quais não haveria criatividade ou produtividade ao longo do tempo. Na monotonia haveria um retorno do que já sempre foi desse ou daquele jeito, sem qualquer “chance” para a imaginação e para a criação. Assim, na harmonia há espaço para a

diversidade entre as partes, sem, contudo, levá-las a discórdias impossíveis de concordância pacífica. O segredo da harmonia, ponto médio entre monotonia e caos reside exatamente em saber integrar as partes; ou seja, em adaptar os gênios e gostos individuais aos gênios e gostos dos demais, fazendo de si mesmo um complemento do outro.

Pensar sob esse ângulo de análise, ou seja, pensar a formação como harmonia, é aceitar que não nos fazemos no isolamento, mas na diminuição de nossa tendência as unilateralidades, através de uma dimensão dialógica que transforma ambos, educador e educando, no encontro¹¹¹. Integrar, aqui, não significa identificar ou uniformizar ou mesmo destruir, integrar implica uma complementaridade entre o si - próprio e o outro. Sobre isso, escreve Gadamer (1998a, p. 25-26, grifo nosso):

Temos de aprender a respeitar o Outro e ao Outro. E, por implicação temos de aprender a não ter razão. Temos de aprender a perder no jogo — e tal começa aos dois anos ou talvez ainda mais cedo. Quem não o aprendeu logo cedo, nunca resolverá inteiramente os problemas da vida ulterior. Viver com o Outro, como o Outro do Outro, eis a tarefa humana fundamental, que se impõe tanto à escala humana como à mais pequena. O outro do vizinho não é apenas a diferença tímida a evitar, é também a diferença que convida e contribui para o encontro conosco mesmos. [...] a igualdade do Outro num espaço ainda mais restrito afiguram-se-me aqui como uma *verdadeira escola*.

Existe no próprio corpo humano uma variedade de membros ou partes, cada qual servindo ao todo orgânico, segundo sua função peculiar. O segredo do funcionamento

¹¹¹ Usamos aqui o conceito de encontro em Metzke que o define como o “conceito que surgiu no pensar filosófico e teológico dos últimos tempos para indicar o confronto do homem com uma realidade, que o atinge no núcleo da sua existência e o faz consciente de que não vive a partir de si mesmo autonomamente. [...] o encontro nesse sentido pertence às condições

do corpo humano não está pois na identificação de cada uma das suas partes, nem na destruição ou conflito entre elas, mas reside numa integração de cada parte no Todo e na colaboração das diversas partes entre si. Somente, dentro dessa harmonia é que se garante a perpetuação da vida e o bem-estar do organismo físico. Em um giro teológico, remetemo-nos as palavras de Paulo, na sua Epístola aos Coríntios (CORÍNTIOS 12, 15-21):

Se o pé disser: Porque não sou mão, não sou corpo; não será por isso do corpo? [...] E se a orelha disser: Porque não sou olho não sou do corpo; não será por isso do corpo? [...] Se todo corpo *fosse* olho onde *estaria* o ouvido? Se todo *fosse* ouvido, onde *estaria* o olfato? [...] Mas agora Deus colocou os membros no corpo cada um deles como quis. [...] E, se todos fossem um só membro, onde *estaria* o corpo? [...] Assim, pois há muitos membros, mas um corpo. [...] E o olho não pode dizer à mão: Não tenho necessidade de ti; nem ainda a cabeça aos pés: Não tenho necessidade de vós. (1987, p. 345, grifo do tradutor).

Porquanto isso, gostaríamos de apresentar dois conceitos fundamentais à questão de uma concepção hermenêutica da educação: o respeito à individualização (existência de si próprio) e à universalidade (Todo). Unidade na diversidade e diversidade com universalidade, é esta a grande característica da formação hermenêutica, que por isso mesmo não pode ser cética ou dogmática. Esquece educador de querer uniformizar teus alunos com as tuas opiniões e “certezas”. Permite a ele que seja o que é e deve ser sem “planejar” para ele o caminho que julgas o melhor. Não esqueças de dividir com ele tuas conquistas. Inserida no pensamento de Hans-Georg Gadamer, já vimos que a categoria “formação” remonta a questão da unificação, da universalidade:

originárias do ser e devir humano” (BOLLNOW, 1971, p.156). Se necessário, voltar ao tópico O

“‘formação’ é uma palavra que designa a natureza orgânica. ‘Formação’ significa originalmente e, sobretudo, que uma evolução conduziu a uma formação, a uma forma que agora constitui aquilo que algo é” (GADAMER, 1998a, p. 79). O homem é ontologicamente “*Ser-com*”, cuja identidade está no “além de si mesmo”, em unidade com o Todo. Entretanto, esse mesmo Todo, respeita “a unidade”, ou seja, o conceito *ec-sistencial* deve e traz consigo os conceitos de existência (o individual) na sua essência pensada ontológico – historialmente.

O homem integral, *em-relação* com o Ser, é aquele que não somente está voltado para o mundo dos fatos, das realidades empíricas. É o homem que já se percebe como uma potencialidade que continuamente se processa na sua natureza *ec-sistencial*. Por isso mesmo, na medida em que se desloca na direção de sua essência, diminui a dissociação da materialidade, buscando o encontro homem-Ser. Um todo “orgânico” que detém vida em função do “trabalho” de suas partes (consciências) individuais, bem como, somente é capaz de funcionar em harmonia na “coesão” (integração) de suas forças.

Na relação ontológica não somos espelhos da substância divina, ou representamos uma parte “perdida” dele que busca uma perfeita identificação com ele, ou mesmo um retorno a essa substância prima. Participamos junto com o Ser do inefável processo da criação, únicos nos nossos jeitos de ser, redobramo-nos no infinito mosaico da vida divina. Somos diferentes em cor, gênero, credo, sentimentos, mentalidades, etc., mas somos todos iguais em essência (*ec-sistência*). Como planejar ou estabelecer normas e formas de agir e ser? Exigir, tais modelos de formação implica não compreender o grande

percurso de nossas vidas individuais participando da natureza de uma vida maior. Não vamos “nivelar” o que Deus diferenciou. Uma sociedade, uma classe, uma sala de aula, é composta de ‘gente diferente’, porém únicas, multiformes nas suas peculiaridades intrínsecas. Porquanto somos educadores devemos saber que competências e especializações são importantes ao aprimoramento do ser humano. Contudo, não constituem a “principal” tarefa formativa, da qual diante dela todas se tornam, de certo modo, secundárias: a formação (humanamente) espiritual de nossas naturezas *em-relação*, homem-Ser.

Para mais, como temos feito no decorrer da pesquisa (e sabendo que a hermenêutica de Gadamer não descarta de seu conceito de círculo hermenêutico o âmbito epistemológico-pedagógico ou qualquer outra dimensão / circularidade humana), nós vamos, nesse sentido, considerar as implicações da atividade “planejamento” dentro de uma concepção hermenêutica do educar:

► No contexto pedagógico e mais propriamente escolar a consideração hermenêutica da atividade de planejamento não é uma atividade diretiva verticalizada e no sentido de cima para baixo (Secretarias de educação → diretorias escolares → professores → alunos e comunidade escolar). Mas, a atividade de planejamento deve considerar a inter-relação entre cada uma dessas partes individuais e o sentido de projeto político-pedagógico que é construído no diálogo entre cada uma das partes. O planejamento deve consistir um processo individual/coletivo no qual os dirigentes das políticas públicas de educação, o corpo diretor da escola, os docentes, alunos e a comunidade escolar devem analisar o trabalho político-pedagógico em curso,

investigando suas formas de atuação, tomando decisões conjuntas, executando determinados planos e projetos e abandonando outros, avaliando os resultados, seus “erros” e possíveis “acertos”.

O movimento do projeto político-pedagógico mantém em conexão as políticas públicas da educação/escola/corpo docente e discente/comunidade escolar, o que faz dele um ciclo dinâmico. Estruturalmente dialético esse respeita o passado, vive o presente e mantém os olhos dirigidos para o futuro. O planejamento representa um todo orgânico que ganha vida através do trabalho de suas partes e somente pode trazer resultados frutíferos na coesão dinâmica de suas partes.

► O educador-professor deve estar consciente de que considerar os limites, tempos e espaços dos educandos não pode ser uma postura secundária, mas deve estar sempre atravessando o próprio processo ensino-aprendizagem;

► O educador-professor deve mostrar-se elemento vivo na construção coletiva e permanente do projeto político-pedagógico permeando seu saber com os complementos, necessidades e carências que envolvem os saberes da comunidade em que a escola se insere;

► O planejamento não pode representar uma atividade feita somente uma ou duas vezes por ano, ou mesmo quando das exigências das Secretarias de Educação, mas deve representar um fluxo operante durante todo o ano pedagógico;

► O projeto político-pedagógico não pode ser considerado somente como aquele produto escrito ou um documento oficial exigido pelas Secretarias de educação. Sua autêntica função reside na vivência coletiva do que se encontra

ali escrito. Secretarias/Diretorias/professores/alunos/comunidade devem cultivar o hábito de conceber, executar, avaliar e replanejar o próprio projeto, a partir de seu cotidiano vivido.

4. 3. CURRÍCULO E PESQUISA

O homem atual encontra-se corroído pelas visões de mundo que valorizam perspectivas funcionalistas as quais atendam aos desígnios das sociedades tecnocratas. Embebidos pela valoração de uma ordem econômico-social que arremessa o homem para longe de si mesmo. São inúmeros os afazeres, idas e vindas ao trabalho, e-mail (s) a serem respondidos e enviados, reuniões, etc., uma corrida sem fim que esgota e deprime sua mais autêntica capacidade humana. E ainda mais, o homem esquece sua centralidade interna envolvido pelas esferas da periferia da alma, imersas na imensa multiplicidade das exigências e propagandas da sociedade de consumo. O capital permanente de sua alma é alienado ao capital efêmero de uma vida sem um “sentido verdadeiro” e presa a condições circunstanciais e conflitivas.

No âmbito educativo, uma mentalidade vinculada a afazeres concernentes com a tônica imediatista e consumista da atual sociedade tornou indispensável equacionar um currículo que pormenorize e priorize o atendimento das demandas sociais de trabalho e seus direcionamentos sócio-econômicos. Ocorre um paulatino afastamento da atividade educativa dos conteúdos verdadeiramente humanos; iniciou-se o alheamento da atitude pedagógica de uma teoria da real humanização, fundando o *humanus* nos

ditames de uma razão prioritariamente instrumental e burguesa. Empreendeu-se a dimensão instrumental da razão humana, vinculada a materialidade produtiva e aos mecanismos sócio-político-ideológicos, fomentando o desenvolvimento de uma perspectiva pedagógica alheia de sua função humanizante primeira. A prática pedagógica e o escrutínio de seu currículo apartaram-se das suas “virtualidades” mais autênticas.

Sabemos que não podemos descartar a relevante importância do estudo dos modos de produção; do currículo como incremento para o exercício profissional; da organização dos sistemas de produção e seus matizes político-ideológicos. Contudo, igualmente não devemos nos afastar de nossa autêntica experiência formativa, de nossa vocação partejante de um Todo comum que supera nossas afirmações individualistas. Neste âmbito, o educar não toma para si como fundamento único e necessário os interesses de uma pedagogia burguesa — fechando-se no ato de formar “habilidades” para o mercado de trabalho, mas vivifica-se em sua dimensão ética tão necessária a presente humanidade, perdida de sua essência autêntica. Educar arregimenta-se no desejo precípua de uma autonomia verdadeira, de uma emancipação viva, de uma subjetividade ético-moral compartilhada. É esta conjuntura que os currículos atuais, divorciados de uma formação verdadeira devem tentar resgatar para junto de si mesmos. Para tal, acreditamos que somente a ação conjunta entre um currículo que assuma sua vertente instrumental — preparando os sujeitos para sua inserção no mundo das relações produtivas — e um currículo voltado para uma abrangência propriamente formativa¹¹² —

¹¹² Leia-se “formação” no sentido que tratamos ao longo do tópico *O conceito de formação para a hermenêutica*.

lembrando suas vocações ontológicas de *seres-em-relação*, possa representar uma alternativa viável.

A visão reducionista de um currículo que se delimite na exacerbada preocupação com “uma verdade e um método” unicamente servís à instrumentalidade, somente nos afastará ainda mais de nós mesmos — *seres-em-relação*. Somos seres históricos, dinamicamente construídos em uma teia-mundo que se produz-reproduz em um movimento dialético constante. A atitude propedêutica tomada pela mitificação da verdadeira ação pedagógica pela pedagogia burguesa utilitarista e reducionista necessita de uma revisão urgente. Resgatar a perdida dimensão ontológica no homem moderno, resgatar a universalidade da ação educativa, sua *Paidéia*, sua potencialidade humana criadora torna-se necessária à salvação do estado de coisas apresentado na atualidade. E apesar de ser importante a verificação, pela teoria pedagógica e curricular atuais, dos mecanismos ideológicos e políticos que permeiam as relações de trabalho e educação, ciência e consciência, conformismo e luta, não podemos nos distanciar da centralidade da ação educativa quando de suas virtualidades formadoras — as inter-relações humanas na sua mais fecunda abrangência.

Necessário se faz por essa ocasião fomentar no currículo tudo o que é constitutivo da ação humana, seu humanismo essencial, dado que toda relação educativa é uma relação entre sujeitos humanos.

Renunciar à vocação ontológica do *Ser-mais* diante do servilismo técnico; que se resume em teoria curricular vinculada a externalidade do plano sócio-ideológico e afastada do mundo autêntico de nossas vivências humanas. Em um “currículo hermenêutico” entendimento e sensibilidade não constituem uma

oposição real. Existiria tanto uma *inteligência dos sentidos* quanto uma *sensibilidade da inteligência*. Assim, conforme Gadamer há, no primeiro instante, uma abertura que se defende da parcialidade vinculada ao instinto, dos preconceitos de tipo incontrolável, da deformação emocional. No segundo momento, há uma inteligência que é algo extremo em receptividade e sensibilidade, configurando uma verdadeira capacidade universal da percepção, não se delimitando as simples funções cognitivas fomentadas pela racionalidade instrumental vinculada à técnica (GADAMER, 2001, p.113).

Sobre a teoria curricular e o desenvolvimento atual das pesquisas Gadamer vê nelas uma grande preocupação com a técnica e a reprodução, minorizadas em sua abrangência hermenêutica. Sobre a pesquisa, especificamente, Gadamer assevera: “Se observarmos os trabalhos científicos que se apresentam como tese de doutoramento, é terrível constatar até que pontos esses se limitam à proliferação de especialidades. Circunstancialmente, podem dar lugar a frutíferas contribuições científicas” (2000b, p. 47, tradução nossa).

Questiona se hoje diante mesmo da ameaça de extinção da própria vida humana no planeta e de nossas condutas com a Terra e nossos semelhantes, a humanidade não estaria mais necessitada daquela “sensibilidade cultivada” proposta pela feitura hermenêutica. Exige-se a todos nós, no momento atual da civilização planetária, a fim de garantir a sobrevivência mesma de nossa experiência humana, uma auto-reflexão, à luz da filosofia de Gadamer que consiste em um tipo de elevação “acima da lei do instante e da existência do indivíduo em si mesmo” (GADAMER, 1998a, p.103). Todo homem deve, através da compreensão vivida pela ética, alcançar a sabedoria que

proporciona uma definitiva e indestrutível formação, capaz de apostar em uma visão mais integrada do ser humano, de sua formação e mesmo da educação escolar.

Pergunta-se, dentro de uma concepção hermenêutica da educação: Como enriquecer a teoria pedagógica e o currículo recuperando as suas matrizes constitutivas? Questiona-se, agora, que propostas curriculares podem contrapor a uma racionalidade que se delimita ao “sólido” método da experiência científica?

Decerto, pudemos equacionar algumas sugestões à proposta pedagógica convencional que, na nossa análise devem acrescentar a sua conjuntura curricular as seguintes perspectivas mais gerais¹¹³. Essas sugestões, decerto, encontram-se implícitas ou explícitas ao longo de toda pesquisa, característica fundamental de nosso objeto de pesquisa: trazer à tona as possibilidades educativas da filosofia de Hans-Georg Gadamer. Para o momento reunimo-las no presente tópico, direcionando-as para a questão curricular:

► Duvidar das evidências, das certezas plenas de sentido, posto que a verdade está sempre em processo de construção: não existe uma pergunta que tenha sido plenamente respondida; sua resposta está suscetível a permanentes transformações;

► Desconfiar das manifestações demasiado conscientes; o homem não deve aceitar de antemão a supremacia do pensado sobre o vivido, é necessário detectar as incoerências e contradições que “desvirtuam” os discursos impostos sob a égide de uma inabalável coerência racional;

¹¹³ Essas considerações nos foram incitadas e acrescentadas, além das leituras das obras de Gadamer, pelas reflexões de Mauro Grün (2003) e Marcelo Pelizzoli (1999, 2002).

► Abrirmo-nos ao mundo intersubjetivo que permeia cada mundo individual. Implica a aceitação inequívoca ao ser do outro enquanto Outro; uma dimensão de profundo respeito e aceitação das liberdades individuais e, que, por isso mesmo, não são fechadas em uma individualidade, encontram-se ajuntadas em seres “diferentes”, mas “únicos” em essência;

► Assumir a universalidade na singularidade co-responsável, em que cada um se constrói a si mesmo e ao outro na tarefa “compartilhada” de uma história da humanidade;

► Considerar ditamentos e ações curriculares menos cientificistas e reducionistas, não excluindo do ser humano tudo o que não faça parte do cognitivo-mental, considerado como não científico;

► Proporcionar um tempo de riqueza interior e “ócio criativo”, fontes de grande riqueza humana. Cultivando as faculdades do espírito e desenvolvendo as potencialidades humanas em sua integralidade, não valorizando exacerbadamente uma única dimensão, a mental-racional;

► Na sociedade atual do “*no-limits*” (falta de limites) incentivada pelo hedonismo, pragmatismo, individualismo e competição exacerbada, proporcionar ações que incentivem a entrada no mundo de formas mais criativas como: arte, música, participação comunitária, trabalhos religiosos, etc.;

► Buscar uma superação do modelo maquinicista explicativo de mundo, como fonte inexorável de verdade: paradigma mecanicista-newtoniano de relações;

► Valorização de uma postura educativa que não se limita aos cânones epistemológico-científicos da razão instrumental, vinculada às exigências sócio-educativas do modelo neoliberal vigente: “Formação” não significando, tão só,

atitudes diretivas relativas às ações orientadas pelas condições de produção e fomento da lógica do capital;

- ▶ Proporcionar uma mudança de temática metodológica: menos explicativa (modelo técnico-instrumental) e mais compreensiva (modelo hermenêutico);

- ▶ Compreender a história como historicidade, imbricada à dimensão do *Dasein*, seus conteúdos e contextos;

- ▶ Diminuição da lógica empirista de percepção das coisas do mundo, direcionando-se para uma tendência mais fenomenológico-hermenêutica;

- ▶ Respeitar a integralidade do humano e suas virtualidades éticas essenciais necessárias ao convívio harmônico entre os diferentes modos de pensar, ser e agir;

- ▶ Superação da idéia (ou crença) pedagógica que educar, “formar” representa apenas uma transmissão-repetição de conhecimentos e valores impostos. Remete-se ao diálogo autêntico com o educando, respeitando sua possibilidade de liberdade dentro de uma pré-compreensão ética.

4. 4. A META EDUCATIVA

Comumente se aceita que a realidade pode ser apresentada a partir de uma ótica específica e determinada. Acredita-se ser uma dessas óticas específicas capaz de dar conta do todo. Assim, extrapoladamente, pode-se chegar a conclusão, tão ingênua quanto radical, que cada especificidade científica é capaz de abraçar o todo. São essas confusões e disputas

entusiásticas pelo poder do saber que nos levam a um afastamento cada vez maior do que seria a “meta verdadeiramente educacional”. Mas em que caminho a educação deve se orientar? O que queremos dizer sobre “meta educativa” no sentido da filosofia hermenêutica de Hans-Georg Gadamer?

Vimos ao longo deste trabalho perseguindo o quanto de “educativo” há na filosofia de Gadamer. Acreditamos, portanto, já tenhamos encontrado possibilidades e motivações educativas suficientes em sua filosofia. Torna-se, porém, ainda necessário em função do que fomos capazes de ouvir da voz hermenêutica de sua filosofia fazer uma consideração contundente: Um giro pela filosofia gadameriana e somos então capazes de reconhecer que o ensino oferecido e ministrado pelas instituições educativas humanas — religiões, escolas, universidades, etc. — prendem-se a coisas “mais superficiais”, “menos autênticas” (ainda que necessárias a finalidades e determinações sociais). Elas não nos ensinam o que mais temos de conhecer para o nosso autêntico crescimento humano, *Dasein*, projeto e móvel no interior do Ser: a direção de nossa *ec-sistência*, advogando as condições e limites de nossa liberdade e nossa preparação para uma vida em comum; nosso destino enquanto individualidades participantes da pátria universal no Ser.

Aos que cabem a mais lata missão de “esclarecer” e guiar os aprendizes humanos parecem ignorar a real natureza humana e seu destino fundamental. Perseguem as transitoriedades e disputam o poder no saber, hierarquizando e modelando seus saberes em modelos de regras, métodos e ações orientadas por razões particulares. Sobre a questão de nossa condição fundamental humana, “inequívoco e autêntico destino”, Gadamer (1998a, p. 121) alude: “[...]”

a humanidade da nossa existência depende de até que ponto aprendemos a ver as fronteiras do nosso ser em relação ao dos outros”. É nesse sentido de participação na historicidade do Ser que todos nós, humanos em demasia, estamos aprendendo ao longo dos tempos históricos reunidos em um grande “auditório”. “Auditório” diz Gadamer (1998a, p. 121-122):

aqui não significa uma reunião de estudantes — como decerto significa, a meu ver, à aprendizagem de pensamento, mas refere-se (sic!) a todos nós. Todos somos auditório, devemos aprender a ouvir, num ou outro caminho, a lutar sempre contra o enleio-em-si-próprio, a eliminar a obstinação e moção autoritária de todo o impulso intelectual.

Nos meios escolares e universitários uma grande incerteza reina sobre “o problema mais importante” que todos nós necessitamos solucionar. Um número enorme de pedagogos e professores esquece de se referir a ele: a questão do objetivo e da finalidade de nossas vidas. Mas, essa conduta não se dá tão só no contexto escolar e acadêmico, ocorrendo também em outros setores “educativos” da vida em sociedade como instituições e grupos religiosos.

De um modo geral, tanto na universidade quanto na escola vive-se na contradição e na obscuridade hermenêutica, buscando-se tudo o que se limita ao conteúdo da ciência natural, suas problemáticas e expectativas de futuro. É a essa forma de ação que talvez pudéssemos atribuir boa parte das mazelas de nosso tempo: a disputa de poder, o vazio de consciências, a incongruência das idéias e a falência social e moral. A educação atual, calcada em moldes “não humanos”, distorce a rigorosidade hermenêutica do termo humano e a

conseqüente amplitude da palavra humanidade. Afastando-se do sentido de humanidade a que nos referimos supracitadamente e ao longo de toda nossa pesquisa, a escola não dispensa as gerações de aprendizes os caminhos (descaminhos) de sua liberdade e o objetivo de suas existências.

Tradicionalmente, a escola ensina a cultivar a inteligência, habilita para o exercício de funções capacitando para o futuro profissional, mas não se volta para uma ação educativa, “meta educacional” que capacite o retorno a valores mais autênticos. Valores como aprender amar, empenhar-se em atingir uma idéia de destino e de progresso humano voltado para a interiorização e para o controle de nossos impulsos, orientando nossos esforços na “causa mais elevada”, que é a participação comum no todo do Ser.

Essa concepção de “meta educativa” é indispensável a cada um de nós, a toda sociedade humana porque é nela que está a força, o sustentáculo para as pedras que advenham no caminho operantemente histórico da consciência. Nela, a meta da formação orienta-se na idéia de um *sensu communis* que “é um sentido para a justificação e para o bem comum, que vive em todos os homens, e até, mais do que isso, um sentido que é adquirido através da vida em comum, e determinado pelas ordenações e fins” (GADAMER, 1999, p. 65).

Entretanto, o que vemos ao longo dos séculos e da pedagogia clássica “humanista”¹¹⁴ é que a filosofia escolar continua orientada exclusivamente para uma razão privada, quer particular ou coletiva. A função “pública”, *communis*, da

¹¹⁴ A formação cultural, na tradição humanística, reduzia-se a uma apropriação subjetiva de conteúdos culturais realizados pelos indivíduos no contexto de suas vidas privadas. Sobre esse conceito “humanístico” de formação diz GADAMER (1999, p. 48, 49) “[...] Formação integra agora, estreitamente, o conceito de cultura, e designa, antes de tudo, especificamente, a maneira humana de aperfeiçoar suas aptidões e faculdades”.

razão que consiste em comunicar o que nos é mais imperioso e essencial — o saber moral orientado pela vontade livre¹¹⁵ — tem sido esquecida.

Mas em que consiste uma vontade livre, diante das aparências enganosas dos sentidos? Como saber ou aceitar se nosso agir pode ou não ser orientado por uma vontade livre? Para provar que determinado ato é livre precisaríamos conhecer todas as possibilidades de causa-efeito e ainda em todos os meios de expressão. Isso seria uma tarefa humanamente impossível, pois que constitui o próprio ser-em-si-mesmo. Significaria aceitar a doutrina hegeliana da autoconsciência absoluta do espírito e admitir que a história tivesse um ponto final. Mas a experiência de ser-humano implica tornar-se “consciente de sua finitude” e “toda expectativa e toda planificação dos seres finitos é, por sua vez, finita e limitada” (GADAMER, 1999, p. 527). A liberdade ou a vontade perfeitamente livre não existe enquanto Ser, em-si-mesma. Tão só podemos compreendê-la *ec-sistencialmente*, experienciando a “alma hermenêutica” (GADAMER, 1998a, p. 121) que é “a elaboração do horizonte de questionamento correto para as questões que se colocam frente à tradição” (GADAMER, 1999, p. 452). Sintonizando com esse Ser maior, a totalidade do *Ser-em-si*, vibramos em um “sentido comum”: “[...] No homem atua a mesma força de Deus como instinto e excitação interna, a fim de perceber indícios de Deus, e para reconhecer aquilo que tem o maior parentesco com a felicidade e a vida humana” (1999, p. 74).

¹¹⁵ A liberdade e a responsabilidade são correspondentes no ser e aumentam consoante sua constante evolução histórica. Para ser livre é preciso querer sê-lo e se esforçar para alcançar a verdadeira liberdade através do agir moral, orientado universalmente. Sobre essa questão do saber moral, Gadamer (2002, p. 572-573, grifo nosso) adverte: “Não se trata evidentemente de um saber técnico, mas de outro tipo de saber, *além de todas as pretensões e competências especiais de uma superioridade no saber, além de toda as teknai e epistemai conhecidas*”.

Diante do desânimo e do pessimismo implantado pela adoção de práticas pedagógicas vinculadas ao estreitamento dos horizontes humanos, vinculando-se aos campos “mais densos” e exclusivamente materiais a consciência hermenêutica têm-nos a dizer. Necessitamos de uma função “pública” da razão capaz de “subsumir o particular no universal, de reconhecer algo como o caso de uma regra” (GADAMER, 1999, p. 77). Nenhuma obra fidedignamente humana pode ser grande e durável se não estiver edificada, na teoria e na prática, em princípios, conceitos e aplicações que perfaçam a idéia de um “mandamento universal” (GADAMER, 1999, p. 80). Tudo o que se constitui fora desse mandamento tem seu alicerce fincado na areia e não resiste ao peso e as intempéries que sobressaltam a alma humana.

Até hoje, vemos os pensamentos limitados a círculos estreitos pretensamente auto-suficientes e fechados neles mesmos. Sistemas, religiões, escolas, cátedras digladiam-se e se matam reciprocamente. Incorre daí uma divisão de pensamentos, impossível de diálogo, perturbando ainda mais o meio social em que vivemos. Necessitamos aprender a sair desses círculos, entendendo que cada teoria e sistema possuem uma parte de verdade, nunca a verdade. Precisamos aprender a integrar essas parcelas de verdade unindo a elas os novos e diferentes aspectos da realidade que são descobertos por nós a cada dia. A tarefa fundamental do ser humano representa a busca de sua natureza integrada. Essa implica trazer o homem à realidade do Ser; singularidade e universalidade integrados. Acerca disso, a consciência hermenêutica diz: “[...] Assim surge a possibilidade que cada parte da relação salte reflexivamente sobre a outra [...] A historicidade interna de todas as

relações vitais entre os homens consiste em que, conseqüentemente, se está lutando pelo reconhecimento recíproco” (GADAMER, 1999, p. 530).

Marx na sua 6ª tese sobre Feuerbach (Marx, 1991, p. 13) disse que o homem é fruto das relações sociais, mas não conseguiu apreender em sua sociologia um caráter “comunitário” na abrangência hermenêutica, condição da verdadeira *humanitas do homo humanus*; sua apatridade fundamental no Ser. Heidegger em sua conferência *Sobre o “humanismo”* (1979a) consegue alcançar o tom hermenêutico do que significa “comunidade” e complementa Marx:

[...] a apatridade torna-se um destino do mundo. É por isso que se torna necessário pensar este destino sob o ponto de vista ontológico-historial. O que Marx a partir de Hegel reconheceu, num sentido essencial e significativo, como alienação do homem, alcança, com suas raízes, até a apatridade do homem moderno [...] Em face da essencial apatridade do homem, mostra-se ao pensamento, fiel à dimensão ontológico-historial, o destino futuro do homem, no fato de ele achar o caminho para a verdade do ser, pondo-se a caminho para este encontrar (HEIDEGGER, 1979a, p.162,163).

A evolução gradativa e operante é lei unívoca da Natureza e da Vida. É a razão de ser mais autêntica do homem, a normatização do universo. Impor-se contra essa apatridade fundamental, substituí-lhe por outros fins é contrapor a própria consciência de *ser-do-homem*. Dessa sorte, a abertura ao Ser, a dimensão ontológica que nos pré-faz, é condição de nossa natureza humana. Conforme expressa Gadamer (1999, p. 532): “[...] Se não existe esta mútua abertura, tampouco existe verdadeiro vínculo humano”.

A origem das doenças humanas, da decadência de nossa ordenação social e política reside justamente no afastamento do verdadeiro saber e, em

nossa inferioridade moral. Cabe-nos, neste momento, a advertência gadameriana (1998a, p. 119) de nossa vocação ontológico-historial, desejosa de corrigir o *pathos* social que nos rodeia:

Tenho a convicção de que também numa sociedade tão burocratizada, organizada e especializada é possível reforçar as solidariedades existentes. Parece-me um defeito de nossa mentalidade pública que se alcance sempre o diferente, o discutido, o polêmico e o dúbio à consciência dos homens e que se deixe, por assim dizer, sem voz aquilo que é verdadeiramente comum e evidente.

Para trazer para o meio social uma convivência mais harmônica é necessário, portanto agir sobre as consciências individuais que interagem no seu centro. Sabemos, de sorte, que nossos homens de poder, dirigentes sociais, já de algum modo entendem o que significaria viver em um meio social no qual as leis morais encontram-se abaladas, fragilizadas ou superficiais. Nessa sociedade não se tem noção mínima do bem ou do mal, nela tudo se confunde, não existem valores; não há ordenação. A crise da moral e todo estado decadente que reina em nossa época reside justamente no fato de que, sem quaisquer impedimentos valorativos que orientem a conduta humana, estaremos entregues ao naufrágio de nós mesmos. Por toda parte o que reina é uma situação de barbárie, inquietação e caos sob o véu da alienação disseminada pelas instituições de poder que dissimulam uma ordem social civilizada ou mesmo a idéia de que “são os males necessários ao progresso”.

O conflito das classes sociais, a luta pela hegemonia de interesses particulares, a cada santo dia, alcança patamares surreais. O sentido supremo

de dever e de ação moral esvai-se nas perturbações dos sentidos, orientadas exclusivamente para o campo material. O tilintar do vil metal assume a busca sonora dos ouvidos dos homens, surdos para o que realmente importa: auscultar o chamamento comum do mandamento moral. A educação de hoje, em consequência, assume a orientação da lei sócio-político-econômica:

[...] Nesta situação há uma lei inviolável, uma necessidade iniludível de não ficar para trás de alcançar todas as hipóteses de vida e de sobrevivência — mas, de um golpe, foi esta mesma lei que se transformou simultaneamente numa ameaça para a vida e para a sobrevivência de todos (GADAMER, 1998a, p. 11).

Em uma outra direção, a tarefa educativa que nos ensina a filosofia de Hans-Georg Gadamer, sem desconsiderar nossas fragilidades e contingências históricas, “é um processo natural” no desocultamento ontológico-histórico do Ser. Cidadãos da clareira, pátria essencial, nós devemos nos posicionar na situação em que “cada qual aceita sempre cordialmente procurar entender-se com os outros” (2000b, p. 36, tradução nossa). Portanto, a meta educativa orientada por uma filosofia hermenêutica tem uma grande tarefa a cumprir. Essa educação enquanto uma filosofia prático-moral não está vinculada a nenhum interesse estritamente sócio-político-econômico, mas se carrega de sentido na sua consciência universal e livre. Sabemos que as pressões oficiais advindas das circunferências mais densas da grande espiralar hermenêutica tem efeitos poderosos, contudo incapazes de cingir por completo nossas possibilidades de ser. Esse é o grande rebento da filosofia de Gadamer, a crença de que nada é estático para sempre, tudo muda e sempre com um

autêntico otimismo na condição moral e de reforma íntima do homem. Sobre isso, ele completa: “Que se aceitem convicções e decisões comuns na troca com outros homens, na vida em conjunto, na sociedade e no Estado, não é conformismo, mas constitui a dignidade do ser genuíno e da autocompreensão humanos” (GADAMER, 2001, p. 58-59).

Nesse caso, se a educação é o caminho capaz de conduzir o homem para o progresso, ela deve pautar-se em uma diretividade “especial”. Para a hermenêutica e seu otimismo ontológico a educação deve inspirar-se no estudo coerente de sua meta educativa genuína; sua plenitude e crescente caminho para o que é mais autêntico e verdadeiro: o *sensu communis* da nossa formação.

Os educadores que se sentem invadidos por essa dimensão da compreensão têm um grande percurso a cumprir: a retomada de uma educação espiritual, inspirada nos valores guias da alma humana. Observemos o gráfico abaixo:

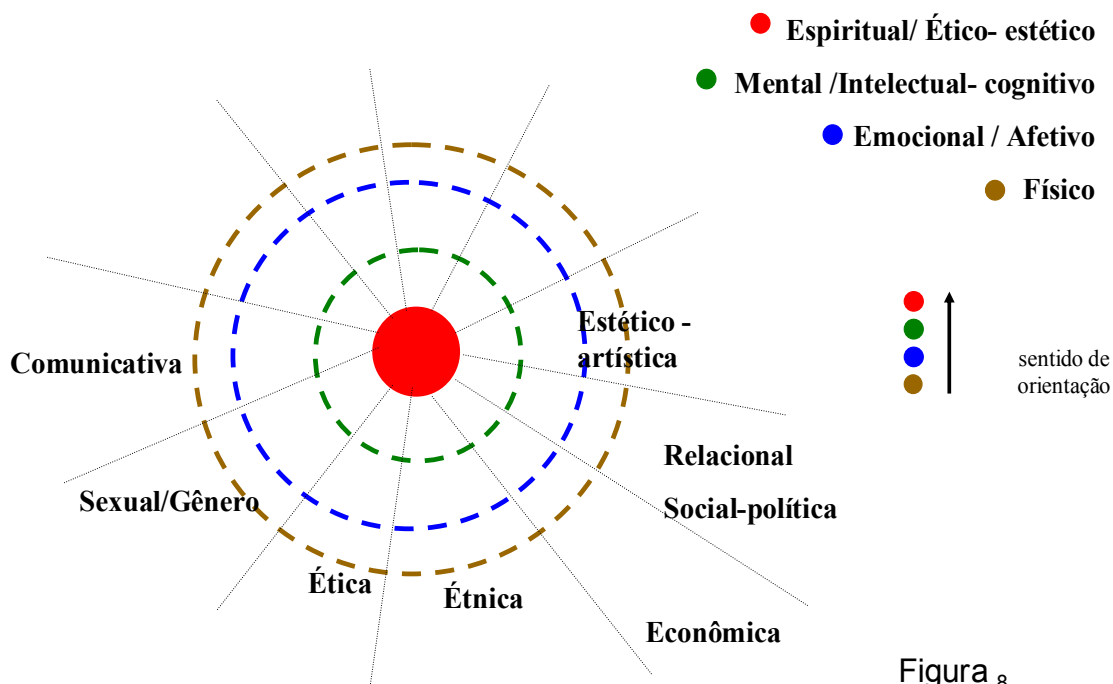


Figura 8

- O Espiritual ou Ético-estético expressa-se em todas as outras camadas da racionalidade humana (social-política, ética, econômica, etc.).
- A dimensão Espiritual ou Ético-estética não se fragmenta. No momento em que se “toca” a dimensão espiritual a comunicação torna-se “indireta”. Estamos no Além-da-fala ou Além-do-pensamento.
- O percurso de orientação deve guiar-se sempre das dimensões “mais densas” (menos autênticas) para a camada “mais sutil” (autêntica) do Ser, atravessando todas as camadas da racionalidade.

Essa é a grande tarefa a que a educação deve se voltar, a nossa experiência Ético-estética (Espiritual) humana. Colocar a questão dos valores e deveres morais além de qualquer cognitivismo ou intelectualismo. Assim, assevera Gadamer (2001, p. 58):

[...] É a factualidade de convicções, valorações e hábitos íntima e profundamente compreensíveis, íntima e profundamente comuns, a suma de tudo o que constitui o nosso sistema de vida. A palavra grega para este complexo de tais factualidades é o bem conhecido conceito de *ethos*, do ser que se transformou através do exercício e do hábito. Aristóteles é o fundador da ética, porque honrou como determinante este caráter da factualidade.

As ciências naturais e sociais em sua grande maioria abandonaram as questões ético-morais e se voltaram para o reino da materialidade dos fatos empíricos. A racionalidade moderna tomou conta do pensamento humano com a pretensão de esclarecer todos os mistérios que nos cercam. Contudo, seu universo de pesquisa, limitado ao campo *sensorium*, percebendo as causas e determinando efeitos, tem um conteúdo finito, particular, diante da infinitude do Ser. Nesse sentido, diz Gadamer (2001, p. 58) entender “a constituição fundamental finita do homem, em face da infinita tarefa do querer-saber” constitui a permanente situação de tensão a que nós humanos estamos fadados a vivenciar progressivamente.

No conteúdo ilimitado do Ser é que a racionalidade hermenêutica segue sua trilha continuamente operativa. Mergulhar nos labirintos e sinuosidades do Ser que nos engloba e plenifica:

[...] É de importância decisiva, parece-me, para toda questão do querer-saber teórico, no campo da práxis vital humana, que se pressuponha, antes de toda justificação teórica, uma dedicação prévia de todos a um ideal, determinante no seu conteúdo, de racionalidade GADAMER (2001, p. 59).

Enquanto as escolas, igrejas, instituições, cátedras universitárias não se voltarem para essa dimensão prática do nosso ser, introduzindo em seus programas uma postura ético-moral, não estarão fazendo muita coisa para o verdadeiro progresso da humanidade. A razão hermenêutica implica no uso responsável do poder-saber visto que “supera” qualquer limitação do interesse exclusivamente particular ou dogmático:

[...] a universalidade prática que se aceita no conceito de racionalidade, abarca-nos completamente. [...] então a hermenêutica enquanto teoria da aplicação, ou seja, da ligação do universal e do particular, representa de fato uma tarefa filosófica [educativa] central. Não só tem de mediar entre o saber na generalidade teórica e o saber da práxis, mas deve também medir os objectivos do nosso poder de acordo com finalidades comuns, que a nossa cultura e humanidade carregam (GADAMER, 2001, p. 59).

A grande força “política” e “comunitária” que a racionalidade hermenêutica gadameriana nos é capaz de apresentar reside na sua crescente esperança e no seu completo otimismo no homem e nos valores fidedignamente humanos:

A razão requer a correcta aplicação do nosso saber e poder — e esta aplicação é sempre, simultaneamente, uma subordinação a finalidades comuns, válidas para todos nós. A comunidade de tais fins começa a abranger cada vez mais a humanidade inteira (GADAMER, 2001, p. 59).

Gadamer compartilha do otimismo ontológico heideggeriano; preconiza que nosso universo é orientado por uma lei de evolução; entende que esse progresso “hermenêutico” é o fundamento de toda vida. É a força plena (*sensu*

plenus) da racionalidade “operantemente” otimista no Ser que nos conduz através dos tempos e espaços; corrigindo antigos erros e descobrindo novas verdades. Na plenitude da razão prática está o nosso fio de prumo, nosso motivo autêntico de ser.

Por essa ocasião, a idéia de progresso não pode vincular-se, tão somente, as obras materiais no desenvolvimento técnico especializado das sociedades industriais; também, não está no aperfeiçoamento das artes ou das literaturas ou quais formas expressas ou não da atividade material – intelectual. O progresso, em sintonia com as idéias de Hans-Georg Gadamer, reside em um objetivo primordial, ontológico; fonte soberana, pátria – mãe universal da qual todos nós somos filhos; “habitar” nessa força totalizadora implica participar de uma autêntica “comunidade”. Acerca dessa “comunidade” hermenêutica, Gadamer (1998a, p. 93-94, grifo nosso) considera:

Gostaria de lhe chamar premissa da solidariedade. Refiro-me à comunidade de que emanam decisões que todos consideram válidas e todas atinentes [...] Aqui se encontra expressa, no extremo do ideal, *a pressuposição tácita sob a qual apenas pode existir algo como algo como a regulamentação não violenta da convivência humana, uma ordem legal.*

Para participarmos desse ideal de progresso necessário se faz que tenhamos de reconhecer na meta educacional humana uma necessidade original: propiciar o refazimento do homem sintonizado com a beleza; prenhe de saúde interior e de compromisso moral. Sobre essa capacidade humana para a beleza interior, Gadamer (1999, p. 697) auxilia-nos:

[...] A característica do belo, de atrair imediatamente o desejo da alma humana, está fundamentada em seu próprio modo de ser. É o caráter de medida do ente, que não o deixa ser somente o que é, mas o faz aparecer também como um todo medido em si mesmo e harmonioso.

Como temos feito ao longo de todo esse trabalho de pesquisa, (a “revelia” de qualquer limitação “do-ente” da metodologia científica) sobre essa questão estética (ética) original da “formação” humana trazemos, em nosso auxílio, o anúncio do poeta Fernando Pessoa (1985, p. 63) em “Para ser grande”:

Para ser grande, sê inteiro: nada

Teu exagera ou exclui

Sê todo em cada coisa. Põe quanto és

No mínimo que fazes.

Assim em cada lago a lua toda

Brilha, porque alta vive.

CAPÍTULO IV: REDESCOBRINDO A HERMENÊUTICA FILOSÓFICA

5.1. COMPREENSÃO É FÉ

Chegará o dia em que todos serão capazes de perceber que não há oposição entre a ciência e a verdadeira religião: compreensão é fé. Existem tão somente mal-entendidos. A oposição dá-se entre ciência e dogmatismo, e não entre ciência e religião. Mostra-se, inclusive, pelas recentes descobertas da ciência. Escreve, Rupert Sheldrake¹¹⁶ (1998, p. 49) “Há uma imaginação cósmica, a imaginação da *anima mundi*, a alma do universo. Dentro dela estão as imaginações das galáxias, dos sistemas solares, dos planetas, dos ecossistemas, das sociedades, dos organismos individuais, dos órgãos, dos tecidos e assim por diante”. Einstein (1997, p. 75), um dos grandes da humanidade afirmou: “O espírito científico, fortemente armado com seu método, não existe sem a religiosidade cósmica”; existe entre religião e ciência, assevera ainda: “fortes relações e dependências recíprocas” (EINSTEIN, 1997, p. 46).

Embora ainda permaneçam fé e compreensão, seguindo uma marcha paralela no caminho dos séculos históricos, segundo a visão “*do-ente*” da ciência tradicional, verifica-se, na atualidade a aproximação do entendimento daquilo que Gadamer (1998a, p. 90, grifo do autor) aponta como “a concepção

¹¹⁶ Rupert Sheldrake estudou ciências naturais em Cambridge e filosofia em Harvard. Doutorou-se em bioquímica em Cambridge, onde exerceu, no Clare College, as funções de diretor de estudos de bioquímica e de biologia celular.

fundamental de Kant: *somos cidadãos de dois mundos*. Estamos não só do ponto de vista sensível, mas também do ‘supra-sensível’ [...]”. E continua, seu comentário mais adiante (GADAMER, 1998a, p. 115-116, grifo nosso):

Quem pode saber melhor ou alcançar conhecimento sente-se responsável pelas conseqüências de sua decisão. O conceito de racionalidade prática desenvolvido pelos Gregos sobreleva isto acima de qualquer dúvida. Em compensação, é injusto com Kant quem considera e considerou a sua distinção entre o imperativo hipotético da consciência e o imperativo categórico da moral como uma possibilidade de separação dos dois imperativos. *A razão é indivisível*¹¹⁷ No meu entender, um dos maiores méritos de Kant é ter ensinado na sua pedagogia que sempre se subestima a criança quando se crê que não se pode apelar à sua razão.

Ciência e religião irão, haja vista o movimento constantemente operativo da história, encontrar-se um dia, pois seus objetos são os mesmos, irmanados reciprocamente na linguagem viva do Ser. Sobre essa questão Gadamer (1998a, p. 121) alerta: “a humanidade da nossa existência depende de até que

¹¹⁷ Kant considera que há uma lei moral conhecida não pela experiência, mas pela razão em-si-mesma (razão pura prática); a lei moral é um imperativo (dever, ordem da razão) “categórico” e não extrai sua força coagente, “categórica” de circunstâncias externas a ela mesma no interesse de alguma coisa; a ação moral é desinteressada, boa *em si* mesma: “Uma ação praticada por dever tem seu valor moral, *não no propósito* que com ela se quer atingir, mas na máxima que a determina; não depende, portanto da realidade do objeto da ação, mas somente do *princípio do querer* segundo o qual a ação, abstraindo de todos os objetos da faculdade de desejar, foi praticada” (KANT, 2000, p. 30, grifo do autor). Contrariamente, se um imperativo representa um ensejo para alguma coisa, respondendo a uma objetivação ou interesse humano, ele é ‘hipotético’. Assim, diz-nos Kant (2000, p. 50): “No caso da ação ser apenas boa como meio para *qualquer outra coisa*, o imperativo é hipotético; se a ação é representada como boa *em si*, por conseguinte como necessária numa vontade em si conforme à razão como princípio dessa vontade, então o imperativo é *categórico*”. Os dois imperativos da razão não foram por Kant considerados separadamente e concordamos com Gadamer ao proferir que quem assim os considera em separado “é injusto com Kant” (GADAMER, 1998a, p.115). Numa nota de seu texto “Fundamentação da metafísica dos costumes” (2000, p. 58) esclarece que *máxima* “é a regra prática que determina razão em conformidade com as condições do sujeito (muitas vezes em conformidade com a sua ignorância ou as suas inclinações); e é, portanto, o princípio segundo o sujeito *age*; a lei, porém, é o princípio objetivo, válido para todo ser racional, segundo o qual ele *deve agir* [...]”. Portanto, tal deve ser a grande tarefa da ação verdadeiramente ética conduzir toda situação humana “hipotética” a uma universalidade “categórico-prática”. Tal fato pode ser verificado na própria assertiva kantiana acerca da lei

ponto aprendemos a ver as fronteiras do nosso ser em relação ao dos outros”. Nelas, o mundo dos fatos e o mundo das causas buscarão um diálogo; os dois âmbitos da razão humana, teórica e prática, estarão vinculadas; a obra divina desvelar-se-á no fluir histórico. Gadamer (1998a, p. 120) revela a constante “responsabilidade da consciência humana” de exercitar “uma reflexão sobre as solidariedades profundamente radicadas nos padrões da vida humana”. E complementa: “Devemos recuperar o que, desde há alguns séculos, se transformou numa tarefa social, após a diminuição da força aglutinadora das Igrejas e da religião: elevar à nossa consciência o que nos une” (1998a, p. 120).

Para Gadamer há um plano no drama dos séculos. O pensamento do Ser manifesta-se de diferentes formas e sua revelação é controlada pela circunspeção histórica das sociedades humanas. E seguindo a análise aristotélica da lei moral¹¹⁸ ele afirma (1998b, p. 52): “O que é ‘justo’ é totalmente relativo à situação ética em que nos encontramos. Não se pode afirmar, de um modo geral e abstrato, quais ações são justas e quais não o são: não existem ações justas ‘em si’, independentemente da situação que as reclame”. Por isso o esforço hermenêutico exige uma seriedade própria que representa a verdadeira sabedoria: saber recolher das parcelas (partes) do Ser (Todo), os elementos práticos que ela contém e que fundamentam nossa vida ética, eliminando os “grosseiros erros” de nossas volições e paixões humanas (também Kant assim categorizou o dever moral e a ação ética dele derivado, já falamos um pouco sobre isso, em nota anterior). O propósito da filosofia

universal da natureza: “*Age como se a máxima da tua ação se devesse tornar, pela tua vontade, em lei universal da natureza*” (2002, p. 59, grifos do autor).

¹¹⁸ Ver nota de rodapé número 34.

hermenêutica não é o de destruir os dizeres anteriores do Ser, mas unificar, integrar as partes do Ser, renovando-as na consideração dialética da natureza histórica da vida humana. Ela extrai e integra, dos numerosos alcances da consciência humana perfilados até hoje, as relatividades de verdade que contém, a fim de uni-las as verdades universais ditadas pelo Ser. Nesse sentido, a filosofia hermenêutica não se define tão só como um campo metodológico, mas se volta para além de toda ciência ou metodologia, recaindo em um fundo prático-moral de grandes conseqüências para a ética.

A hermenêutica de Gadamer considera o “homem material”, ainda débil em suas certezas “mundanas” e eleva a consciência humana ao ser espiritual da experiência hermenêutica, que acima de qualquer outra experiência, é “essencialmente” prático-moral. Nela, o homem consegue ver a si-mesmo como participante da harmonia das leis e dos mundos, alcançando uma visão “mais clara” de seu destino, que é participar do Ser. Esse destinar-se, que escuta o apelo do Ser mantém-se incomparavelmente superior a qualquer balbuciar empírico das linguagens parciais. Um grande trajeto evolutivo abre-se ao *Ser-no-mundo* constantemente. De esfera em esfera, torna-se sempre mais pleno, apesar de continuamente incompleto. Nesse sentido, diz Gadamer (2002, p. 158):

A plenitude própria da compreensão não se encontra na pregação como tal, mas no modo de acolher a pregação como chamado a todos. Se o que ocorre ali é uma autocompreensão trata-se então de uma autocompreensão muito paradoxal, para não dizer negativa, onde nos vemos chamados à compreensão.

A verdade sobre a natureza humana não advém da certeza da ciência. O homem, *Ser-no-mundo*, limitado pela materialidade não conseguirá alcançar o todo do Ser infinito. Porém, a condição humana suprema de felicidade é entender-se na relação ontológica original, expressando a mais alta crença no desvelamento operante que sua própria condição de *Dasein* oferta-lhe:

A mais elevada felicidade do homem reside na ‘pura teoria’. Tal mostra-se no estar-desperto, no milagre do nosso ritmo vegetativo que significa para nós o ver e o pensar e, desse modo, o “Aí” [“Da” em alemão]. Também o divino não pode mover-se para nada que seja diferente; realiza-se apenas na fruição desse Aí, que ele é para si próprio (GADAMER, 2001, p. 26-27).

Einstein (1997, p. 74), como Gadamer, também se manifestou sobre a condição *do estar-(desperto)-no-mundo*: “Pode-se afirmar que o eterno mistério do mundo é sua compreensibilidade”.

A frase “compreensão é fé” vem dizer a todos nós que o pensamento e a consciência não derivam de um universo químico e mecânico, mas ao contrário; eles o dominam e o advertem. O empírico representa tão só um lado de nós, mas “somos cidadãos de dois mundos”; estamos postados na clareira do Ser. Assevera Gadamer (2002, p. 156) “nós próprios não nos compreendemos a não ser diante de Deus”. Esse aspecto pré- compreensivo (pré-intencional) da filosofia de Gadamer, já vimos anteriormente, não pode ser “analisado”, “examinado”, “conhecido” como professa o método das ciências naturais, antes exige uma postura “metodológica” diferente, que abraça no dizer de Gadamer um ato de fé: “A autocompreensão da fé determina-se pelo fato de que, vista teologicamente, a fé não constitui uma possibilidade do

homem, mas um ato da misericórdia de Deus que sobrevém ao crente” (2002, p. 155).

O “eu” cognoscente da ciência trabalha sobre uma orientação linear de tempo e define o espaço em função desse mesmo tempo. A física clássica advoga suas equações da cinemática (parte da física clássica que estuda as equações do movimento dos corpos) em função do tempo. A postura hermenêutica, ao nos considerar “cidadãos de dois mundos”, acredita que todo o universo se repercute em nós em sua dupla imensidade de espaço-tempo: Tempo é Ser. Falamos “espaço”, pois que o humano, em manifestação plena de seu destino não conhece distâncias. E falamos de tempo, pois que um passado inteiro dorme no homem e um futuro permanece, ao seu lado, ainda, em condição embrionária. Dessa forma diz-nos Gadamer (2002, p. 181, grifo nosso):

Um enunciado só consegue tornar-se compreensível quando no dito compreende-se também o não dito [...] Uma pergunta da qual não sabemos *a motivação* não pode ser respondida. Pois é só a história da motivação da pergunta que abre o âmbito a partir do qual pode-se (sic!) procurar e dar uma resposta. [...] tanto no perguntar quanto no responder dá-se um diálogo infinito em cujo espaço se dão palavra e resposta. Tudo o que é dito encontra-se nesse espaço.

Assim, na filosofia hermenêuticas, estão amalgamadas três características essenciais: a pré-compreensão (ou o sentido do Ser); a historicidade (o desvelamento histórico do Ser) e a aplicação (a condição prático-moral) da compreensão hermenêutica. O fenômeno hermenêutico não representa, na sua origem, um problema de método capaz de satisfazer aos

ideais metodológicos de ciência, ou, em especial, ao problema dos métodos aplicados nas ciências do espírito. Não obstante, trata-se de uma procura, a todo instante, do conhecimento e da verdade. A hermenêutica oferece a visão de que, ao compreendermos uma tradição, não estamos compreendendo apenas textos, mas estamos adquirindo outros juízos e reconhecendo verdades. A teoria hermenêutica vem trazendo consigo uma resistência, cada vez mais acentuada no âmbito da ciência moderna, inclusive naquelas consideradas como “ciências exatas”, contra a reivindicação da universalidade da metodologia científica. Seu propósito cinético, *ec-stático*¹¹⁹, é o de estabelecer, por toda à parte, uma busca da verdade que ultrapasse o campo rígido, “estático” do método científico.

Importa reconhecer o fenômeno da hermenêutica não como uma doutrina de métodos das ciências do espírito, mas uma tentativa de estabelecer um acordo sobre o que são na verdade as ciências do espírito, para além da autoconsciência metódica, vinculando-as ao todo da experiência do Ser. O nosso “eu” analítico-científico é superficial, limitado pela dualidade da realidade empírica, representando apenas um fragmento de nosso “eu” total. Nesse, está depositado um reservatório inteiro de fatos, conhecimentos, lembranças relativas à questão histórico-operativa do nosso Ser. Sobre isso, adverte-nos Gadamer (1998a, p. 88): “A nossa historicidade é constituída por modelos inapreensíveis de conhecimentos possíveis, dados a previamente a toda a ‘objetividade’ do conhecimento ou do comportamento”. Existe em nós um reservatório subterrâneo por onde escorrem torrentes de águas. Dele, de

¹¹⁹ *Ec-stático* refere-se a aquele comportamento “próprio do homem” em sua Ontologia fundamental: manter-se produtivamente fiel “ao [...] morar na proximidade do ser” (HEIDEGGER, 1979b, p. 164).

tempos em tempos, uma quantidade significativa sobe a superfície com a pressão de um gêiser e a rapidez de um jato de água. Os grandes artistas, missionários, mártires, profetas e inspirados da humanidade conheceram este impulso tácito e poderoso. Nele, adverte Gadamer (1998a, p. 91):

A dialética de Platão parece-me ganhar aqui uma nova exemplaridade. Despertar no nosso pensamento o que já reside, de fato, na nossa experiência do mundo da vida e no seu armazenamento lingüístico foi compreendido por Platão como a tarefa da filosofia e, por isso, chamou reconhecimento a todo conhecimento. O reconhecimento não é, porém, a mera repetição de um conhecimento, mas antes “experiência” no sentido mais verdadeiro da palavra, viagem, em cuja meta o conhecido se conjuga com novo conhecimento em prol de um saber permanente.

Nesse aspecto, as perturbações acontecidas junto ao “eu” empírico, “normal” que reconhecidamente são atribuídas aos grandes gênios, talvez indiquem, em escala macro (ontológica) o processo evolutivo a que toda humanidade deverá passar no sentido de ingressar em um grau mais intenso e verdadeiro da vida planetária. As crises sempre acompanham o crescimento do organismo em expansão, assim como possibilitam o surgimento de cada novo ser na Terra. As dores e angústias relativas ao não vivenciar das “experiências autênticas” transubstanciam-se em novas forças morais que impulsionam o progresso do Ser. Nossas necessidades e interesses, lembrando Kant — imperativos hipotéticos — são situações transitórias que se reconhecem mais tarde, por ocasião da vocação ontológica do homem para o crescimento, em um imperativo universal, fonte de uma compreensão mais elevada e sempre renovada. Nessa questão, auxilia-nos Terence McKENNA, cientista especialista em Etnofarmacologia e Etnomedicina:

Para mim, parece óbvio que há canais da imaginação que não forma assim tão comodamente confeccionados para o consumo humano [...] todos os objetos de cognição, não se acham circunscritos ao depósito úmido do cérebro. São, de algum modo, colhidos de algum tipo de superespaço por meio de traduções mecânicas quânticas muito sutis, que se processam no nível molecular. A Imaginação Divina é a realidade por trás das aparências. As aparências são simplesmente a fatia local da Imaginação Divina (1998, p. 47).

O homem vê-se, na situação hermenêutica, em contato com esse imperativo universal que é a sua pátria verdadeira e no qual se encontra disperso pelas forças do mundo da causalidade empírica. Nesse sentido, é que perseguimos o tema “compreensão é fé”, entendendo a colocação de Gadamer (2002, p. 155):

[...] é isso que diz realmente o teólogo. [...] a fé é o extraordinário evento em que nasce um novo homem. Afirma, ainda, que é a palavra que deve ser criada e compreendida, já que é pela palavra que superamos a ignorância abissal em que vivemos a respeito de nós mesmos.

A experiência de Deus é a verdadeira experiência humana, na qual surge um “homem novo” que já não limita seu ser, tão simplesmente, a experiências contingentes e transitórias. Completa-nos a hermenêutica “tácita” do poeta Gilberto Gil (1989, grifo nosso), em seu poema *Se eu quiser falar com Deus*:

Se eu quiser falar com Deus

Tenho que ficar a sós

Tenho que apagar a luz
Tenho que calar a voz
Tenho que encontrar a paz
Tenho que folgar os nós
Dos sapatos, da gravata,
dos desejos, dos receios,
Tenho que esquecer a data
Tenho que perder a conta
Tenho que ter mãos vazias
Ter a alma e o corpo nus.
[...]

Se eu quiser falar com Deus
Tenho que me aventurar
Tenho que subir aos céus
Sem cordas pra segurar
Tenho que dizer adeus
dar as costas, caminhar
Decidido pela estrada que
ao findar vai dar em nada
nada, nada, nada, nada
nada, nada, nada, nada
Nada do que eu
pensava encontrar

5. 2. A QUADRATURA DO CÍRCULO HERMENÊUTICO

Primeiro, gostaríamos de esclarecer que quando utilizamos o termo “quadratura”, neste item, estamos nos referindo às quatro etapas de significação que pudemos equacionar na filosofia de Gadamer. Também utilizamos a expressão “quadratura”, pois que esta remete a um sentido de busca de harmonia e de equilíbrio, referente ao conceito grego de “quadratura do círculo” ¹²⁰. Essa construção foi baseada em nossas leituras dos textos de Gadamer e se refere a uma visão da sua filosofia que permite, a título didático, complementar a sua discussão.

A forma esférica se refere à busca do eixo central em cada um de nós. Essa forma geométrica engloba todas as formas possíveis, pois todas as divisões harmoniosas do espaço são classes de simetria derivadas da esfera. Além disso, a forma esférico-circular foi considerada, desde a Antigüidade, a imagem tranqüila da eternidade, pois nela o tempo não é senão eterno, identidade entre o ponto de partida e o de chegada. Dessa sorte, o círculo exerce fascinação porque é “A” figura perfeita: nele todos os pontos são eqüidistantes do centro, nele todas as partes possuem exatamente as mesmas propriedades e nele o começo e o fim são uma única coisa. Assim, o círculo sempre foi considerado o símbolo da eternidade do tempo e da infinitude do espaço. Porque sem começo e sem fim, o círculo é uma figura imensurável para a qual se inventou uma medida puramente imaginária, o π (sem resultado “preciso”). Uma dos problemas mais importantes que os velhos geômetras

gregos se deram foi a de encontrar a quadratura do círculo, ou seja, um caminho para medi-lo. O procedimento de medida do círculo recebeu o nome de “quadratura” porque os primeiros geômetras que o “mediram” o fizeram pela inscrição de figuras retilíneas (quadrados, retângulos, hexágonos, etc.) cujos lados iam ficando cada vez menores até que pudessem coincidir com a linha curva da circunferência. Com o problema da “quadratura”, o círculo passou a ser definido como um polígono de infinitos lados.

Por que dedicar-se a medição do incomensurável? Por que buscar algo finito que represente, de forma aproximada, o infinito? É que a expressão geométrica sempre esteve ligada à cosmologia, isto é, à explicação da ordem do universo. Ora, a cosmologia distingue o plano invisível, infinito, ilimitado e imensurável e o plano visível, finito e mensurável: o primeiro, inteligível, só se deixa conhecer pelo segundo, o presentificado. Medir o círculo por meio de figuras retilíneas finitas significa buscar um caminho para a compreensão do incompreensível. Por essa ocasião, o termo “quadratura do círculo” é muitas vezes utilizado para designar uma situação impossível de, por completo, chegar a uma solução precisa e acabada. Haverá, nesse cálculo, sempre uma infinitude aberta, precisamente em decorrência do número infinito π . Quando se realiza o procedimento da quadratura, a figura do círculo sofre transformações progressivas e surge sob a forma de uma espiral.

As quatro partes da filosofia hermenêutica de Gadamer mostradas abaixo, em separado (com fins explicitamente didáticos), não devem ser entendidas como isoladas entre si, mas se configuram indissociáveis, “na mesma distância

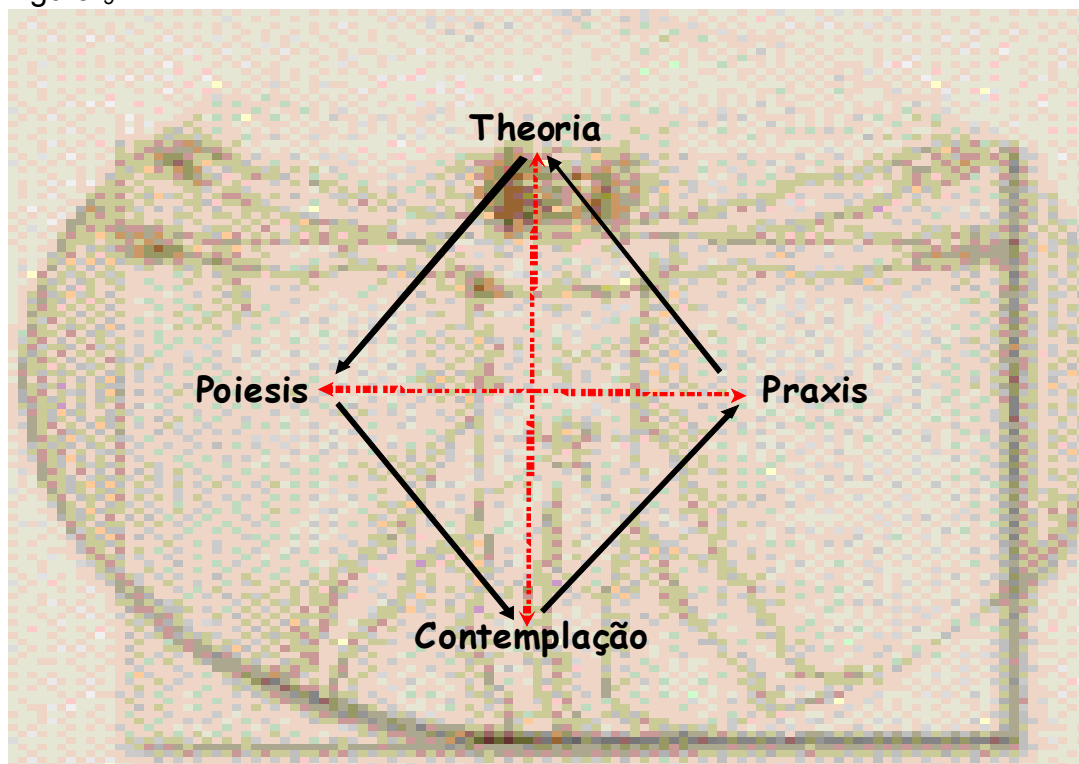
¹²⁰ O problema de construir, com régua e compasso, um quadrado com a mesma área de um círculo dado. A chamada *quadratura do círculo* foi provado impossível, através de técnicas de

do centro” — eixo central do hominal. Fazem parte do que chamamos de “quadratura do círculo hermenêutico” ou de seu progressivo movimento de ascese: a espiral hermenêutica. O círculo hermenêutico é uma infinitude constantemente aberta, e sua “quadratura” é uma espiral ascendente que se dirige a harmonia universal:

[...] eu estimo que o sentido interno do círculo entre o todo e a parte, que está na base de toda compreensão, deve ser completado com uma determinação ulterior que eu denominaria “antecipação da completude”. Refiro-me a um pressuposto que orienta toda compreensão. De acordo com este pressuposto, só é compreensível o que realmente constitui uma unidade de sentido acabada. (GADAMER, 2000e, p. 146)

Assim, somente pode-se entender a *theoria* hermenêutica como uma filosofia que, simultaneamente, é uma praxis, uma contemplação e uma *poiesis*

Figura 9



análise que envolviam a determinação de raízes de equações.

no contexto em que cada uma delas foi apreciada. Aqui, também se deve aplicar aquela regra hermenêutica na qual “tem-se de compreender o todo a partir do individual e o individual a partir do todo. [...] O critério [...] é sempre a concordância de cada particularidade com o todo” (GADAMER, 1999, p. 436). Assim, vejamos a figura abaixo:

(a) Poesia

Em tempos de indigência, de crises sociais, políticas e econômicas cada vez mais ostensivas e constantes, talvez, seja-nos imprescindível reviver a observação shakespeariana colocada em Hamlet, Ser ou não ser, a qual perde sua força diante da *ec-sistência*¹²¹. A pré-compreensão do Ser desencadeia e mobiliza o próprio movimento do Ser acima das descontinuidades históricas. Nesse sentido, a mutabilidade é condição inequívoca ao ser do homem. A ontologia desfaz-se de sua sustentação exclusivamente metafísica e abraça o labor¹²² da *ec-sistência*. *Poiesis* é condição necessária ao porvir de nossas *ec-sistências*. É a vida que renasce sempre, e de novo, na aurora *ec-sistencial* do nosso ser. Sobre a “produção” poética Gadamer (2002, p. 579) completa:

¹²¹ Já dissemos no Capítulo I deste trabalho que o “homem é enquanto *ec-siste*. A substância do homem é a *ec-sistência*, ou seja, a essência do homem é a sua constante abertura ao ser: “a ec-stática in-sistência na verdade do ser”. O que nos faz ser-humano é, notadamente, essa condição *ec-sistencial*, ou seja, este estar postado na clareira do ser: “O homem é o pastor do ser [...]” (1979a, p. 157, 158).

¹²² Labor aqui remete ao sentido da dialética hegeliana do Senhor e do Escravo. Nela, inicialmente, o senhor goza em forma pura, obtém satisfação sem esforço. Já o escravo está constantemente esforçando-se para atender os desejos e ordenamentos do senhor. Com o passar do tempo, o seu labor (trabalho) leva-o a uma aprendizagem que o senhor não possui; ele mesmo agora se torna senhor, liberto, através da ação do seu trabalho. Seguindo o movimento dialético da consciência ocorre a transformação na relação de dominação. O que

É exatamente assim, e ninguém poderá negá-lo: a explicação conceitual não pode esgotar o conteúdo de uma produção poética. [...] Frente a poesia, não é suficiente distinguir o elemento estético do teórico e liberá-lo da pressão das regras ou do conceito. A poesia continua sendo uma forma de discurso na qual os conceitos se relacionam entre si. A tarefa hermenêutica consiste então em aprender a determinar o lugar especial que ocupa a poesia no contexto de normatividade da linguagem, contexto em que sempre entra em jogo o elemento conceitual.

Ser e Não-Ser representam a característica de *Dasein* que, simultaneamente, é antagônica e complementar e indica a indicotomizável relação com o Ser: “Estamos no domínio da hermenêutica [...] movimentos de compensação, formas de equilíbrio e trocas [...]” (GADAMER, 2000a, p.23).

O Ser é a auto-afirmação, a certeza de si, a não-ilusão; o Não-Ser é o afastamento de si, a estranheza, a vacuidade, a ilusão. Necessitamos “ser”, temos de nos compreender em um mundo que está na concretude das relações vividas; contudo, não devemos esquecer-nos da ilusão, do sonho, do delírio, da paixão, de nossa vocação ontológica para o Ser – *mais*. As duas polaridades hão de conviver juntas a fim de que sintetizadas, em um só momento existencial, possam transcender, de um lado, os grilhões de uma existência apoética e apologética e, de outro lado, o plano das utopias desvairadas, vazias de significação no mundo.

Ser ou Não-Ser, eis uma oração que se entrega à dialética *ec-sistencial* da vida humana. *Ec-sistir*, ora, significa aqui “significar-se”; dar rumo, orientação aos passos em direção a nossa condição autêntica humana, *Dasein*. *Ec-sistir* é ter esperança, ou seja, dirigir-se a uma estrada, etimológica e principalmente ontológica, diferente do desespero. Desesperar-se é perder a

esperança no Ser, é estar literalmente possuído pelo Não-Ser, transbordando o vazio de si mesmo. Inundar-se no Não-Ser é tomar uma anestesia na capacidade individual de auto-aceitação, é rebelar-se contra o seu próprio eu, fragmentando-o em uma realidade que amenize a dor do ser. Mas esse *a-do(r)-é-cimento* representa o complemento da estrutura integral do ser que somente encontra sua afirmação na negação mais profunda: para nos afirmar, necessitamos participar do negar-nos. A capacidade para *ser mais*, para integralidade, não está na aniquilação do pólo antagônico, mas exatamente no enfrentamento e na conciliação entre duas forças que, ora se repelem, ora se complementam. Completa Gadamer (2002, p. 580) acerca da “produção” poética que insiste na síntese no Ser, apesar de constantemente inacabada:

[...] Os produtos poéticos são “produtos” em um sentido novo, são “textos” em sentido eminente. A linguagem aparece aqui em sua autonomia plena. Está e coloca-se de pé por si própria, enquanto que nos outros casos as palavras são superadas pela intenção que as ultrapassa.

A palavra de ordem neste tempo de indigências é *poiesis*, ou criação. Precisamos significar a saída do plano da individualização e chegar ao plano da participação, caminhando ao encontro da superação do desespero e compreendendo a esperança. Ser homem, *ec-sistir*, em abrangência e abertura engloba a renúncia diante dos embates condicionantes de uma natureza relutante à capacidade de mudança; implica abrir-se a permanentes possibilidades. A resposta que surge na relação participativa do criar é um

compromisso com o outro, cresce, transubstancia-se, abre-se; enquanto que a resposta erguida pelo reducionismo dogmático individualista é carente de poesia, fecha-se em um egocentrismo apoético:

Pense-se acerca do que significa poema. Sim, seria preciso, de novo, falar latim. Poema vem de *dicere* e *dictare*; é, portanto, um ditado. A poesia é isso que, através do seu modo de dizer algo, é convincente [...] o poema é sempre, outra vez, convincente e até mesmo sempre mais convincente, quanto melhor se o conhece (GADAMER, 2000a, p.20).

Diante da rica semântica que permeia a *ec-sistência*, ressalvamos a necessidade da poesia, da capacidade criativa e lúdica da vida, interpretação, a fim de nos abirmos ao pluralismo das propostas de vida e às liberdades individuais. A poesia é uma instância de desafio e de possibilidade do homem no mundo. O movimento da *poiesis* não exclui que, imersos em uma situação de mundo, somos tragados por uma necessidade de dar respostas e suscitar novos questionamentos às variadas necessidades, opções e características dos sujeitos co-participantes do grande poema da vida humana. Sobre isso, complementa Gadamer (2002, p. 580, grifo do autor):

Aqui encontra-se (sic!) uma problema hermenêutico verdadeiramente árduo. A poesia comporta um tipo especial de comunicação. [...] A dialética de pergunta, que sustenta o processo hermenêutico e que surge do esquema básico do diálogo, sofre aqui modificação específica. A recepção e interpretação da poesia parece implicar uma relação dialogal *sui generis*.

Saibamos ou não, queiramos ou não, estamos, de uma certa forma, imersos poeticamente no Ser, no qual reencontrarmos, a nós mesmos e o poema vida, ampliados. Mas, toda grande obra exige um enfrentamento da letra morta de nossas certezas inquestionáveis. A vida da poesia arrebatase contra a manifestação de nossa ignorância fundamental: o desejo permanente de um “Eu” capaz de saciar plenamente a dor do poema diante da impermanência do Ser. Porém, incapazes ainda de compreender a não uniformidade dos fenômenos vividos, em determinadas circunstâncias, recaímos no **a-dor-é-ser**. Mas, este **a-do(r)-é-cimento** é momento de criação no véu dialético da vida, iluminação e encobrimento, através do qual nos curamos da grande epidemia que assola a humanidade atual: a fria lógica egocêntrica que nos isola cada vez mais dos outros. A indigência do Não-Ser retro-alimenta-se na efervescência do Ser e, este movimento poético, dá-se aos versos vividos **crê(s)endo** — prenhe de esperança, partejante da mudança.

Se o poeta um dia cantou que o “Tejo não é o rio que passa pela minha aldeia”, também, podemos dizer com ele “o Tejo não é o rio que passa pela nossa aldeia”. Contudo, há um rio que corre pela nossa aldeia e a correnteza que nos leva, ao longo dele, é a poesia que nós somos, incontestavelmente renovada pelos versos que estivermos, juntos no Ser, abertos para declamar: “Sou verso puro, somente assim me compreendo, como poesia [...]; “Certamente”, darei cria[...]; De mim, o espelho nada refletirá, apenas, silenciosamente e sempre, a si mesmo, indagará: Onde estás que de mim te alforrias?”.

(b) Teoria

Conjunto de regras ou normas que dão corpo a uma determinada área do saber. O pensamento hermenêutico não descarta o aspecto formalmente construído pela comunidade científica, ao contrário, recebe-o e o complementa, através de uma retomada da forma grega de pensamento. Sobre essa direção de pensamento Gadamer diz que:

Tornamo-nos mais ou menos cegos para essa tarefa por causa da ciência moderna e sua generalização filosófica. No *Fédon* de Platão, Sócrates coloca a exigência de compreender a estrutura cósmica e o acontecimento natural [...] a hermenêutica e suas consequências metodológicas aprenderam muito menos da teoria da ciência moderna do que de outras tradições mais antigas que convém recordar. [...] A insistência nesse tema não significa que se está esquecendo a relevância da ciência moderna e sua aplicação à civilização técnica atual (GADAMER, 1983, p. 12)

Mas o que significa “teoria” para a hermenêutica, como ela se expressa? Diferentemente da experiência do método científico que concentra seus esforços nas relações de causa-efeito, querendo defini-las, coordená-las, até controlá-las a “teoria hermenêutica” concebe o pensamento teórico de outra maneira. Diz Heidegger (1985, p. 25) sobre a forma hermenêutica do pensar: “o pensamento não se transforma em ação por dele emanar um efeito ou por vir a ser aplicado. O pensamento age enquanto pensa. Seu agir é de certo que há de mais simples e elevado, por afetar a re-ferência do Ser ao homem”. Dessa sorte, a luz do *logos* grego, a tarefa hermenêutica, na elucidação gadameriana deve “recuperar a linguagem da filosofia que perdera seu originário sentido legendário reconduzindo-a para dizer o que se tem em mente e expressar os

elementos comuns que sustentam nossa linguagem real” (GADAMER, 2002, p. 568).

Assim, a teoria hermenêutica resgata a concepção de pensamento dos gregos que entende o pensar como expressão do Ser no homem e tão só pelo homem, ente dos entes, capaz de agir com a força da razão, “superando” os efeitos enganosos dos sentidos e orientando seu agir para o bem. Sobre essa questão diz Gadamer (2001, p. 27) que tanto “na construção da sua práxis social” quanto

na sua entrega ao saber puro, ao ver, ao pensar, o homem habita na sua distinção. É o ser que tem o *logos*: tem a linguagem, tem a distância perante o que directamente aflui, é livre na escolha do bem e livre para o saber do verdadeiro — pode inclusive rir. No seu mais íntimo fundamento é um ‘ser teórico’.

Dessa sorte, a ciência experimental será sempre insuficiente (apesar de todas as vantagens que pode oferecer o seu progresso técnico e das conquistas que é capaz, sem dúvida, de fornecer ao homem) se não for complementada pelo pensamento Essencial, pré-intencional: “O pensamento apenas restitui ao Ser, como algo que lhe foi entregue pelo próprio Ser. Essa restituição consiste em que, no pensamento, o Ser se torna linguagem” (HEIDEGGER, 1985, p. 24). Há uma beleza que suplanta todas as do exterior; essa beleza somos nós homens, projetos e móveis no interior do Ser: esse espelho oculto no homem e que reflete todo o universo.

Há aqueles que dedicam seus estudos exclusivamente aos fenômenos exteriores, fatos e efeitos, procurando muito longe dessa “razão universal” que

está dentro deles mesmos. Deixam de auscultar essas vozes intimas hauridas da contemplação desse elemento originário, no estudo silencioso e recolhido da contemplação. O mais belo dos livros está dentro de nós mesmos, até quando conseguimos participar de seu inesgotável mistério; o infinito nele se revela. Sobre essa questão, esclarece Gadamer (2001, p. 36):

[...] há uma ampla e fundamental limitação das possibilidades da ciência moderna. Ela está presente em toda parte onde a objectivação e a metódica objetificação apresentam um inadequado modo de acesso. É desta espécie muito do que vem ao nosso encontro na vida e algo do que justamente nela possui o seu significado único. [...] Conhecemos isto na filosofia como o problema transcendental da intersubjetividade¹²³. [...] Tocamos aqui, pois, na raiz do que se pode chamar teoria: a visão daquilo que existe. Não significa esta trivialidade daquilo que, de facto, se nos apresenta.

Existe, em todo humano, dois centros: um exterior que manifesta as fraquezas e insuficiência dos sentidos; um interior que se orienta segundo a sede de nossa consciência no Ser. Como poderemos fazer para que o primeiro seja suplantado pela ação do segundo? Só pela ação da vontade, pelo uso permanentemente crescente dessa força em que nos pré-compreendemos, essa sintonia com o pensamento do Ser: Querer é poder!

Heidegger (1985, p. 29) complementa: “[...] Pensando de modo mais originário, querer significa essencializar, dar Essência¹²⁴. [...] O poder do querer é aquilo em cuja ‘força’ uma coisa pode propriamente ser. Esse poder é o ‘possível’ em sentido próprio, a saber, aquilo cuja Essência se funda no

¹²³ O problema transcendental da intersubjetividade refere-se à questão de como Deus está no homem, em todo homem, universalmente, inspirando cada subjetividade particular a uma orientação de fins semelhantes, compartilhados.

querer”. A vontade é o maior de todos os poderes, aí reside o grande segredo da lei de evolução da vida. O espírito de evolução encontra-se na vontade do Ser, grande motor da vida universal. O homem mais consciente de si mesmo, resultante da concentração de seus esforços no bem e no belo do Ser consegue ativar o seu otimismo nas mais excelsas riquezas da alma humana: compreensão é fé¹²⁵!

A grande riqueza da atividade teórica hermenêutica reside nessa percepção do que realmente significa teoria, seu sentido grego originário. Alerta-nos, agora, Gadamer (2001, p. 36, grifo nosso):

Parece-me de préstimo recordar agora o sentido originário, grego, de teoria, *theoria*. A palavra significa [...] ser espectador, por exemplo, no teatro, ou ser participante de uma embaixada festiva. Não significa o mero “ver” que verifica o que está presente ou armazena informações. [...] A *theoria* não é o acto individual instantâneo, mas uma atitude, uma posição e um estado em que nos demoramos. É um “assistir” no seu belo duplo sentido; significa não só presença, mas também que o presente está “inteiramente aí”. [...] encerra sempre um tomar parte com outros ou um partilhar o mesmo com outros possíveis.

“Teoria”, dessa forma, significa não uma atividade do pensamento, dele derivado. Teoria reside na experiência plena de participação no todo do Ser, no seu desvelamento ao longo dos diferentes tempos históricos. Implica na crença mais elevada do espírito humano, sua vivência do ser divino que o habita, consciente de sua “real” e “originária” condição de *Dasein*. Cada ente humano é impulsionado pela vontade do Ser. Uma sociedade é uma reunião de

¹²⁴ Essência aqui não representa sinônimo para natureza, quidade, mas significa: “a estrutura em que vigora, i.é., desenvolve a força de seu vigor, o agir. Para exprimir esse sentido, escreve-se a palavra em letra maiúscula” (HEIDEGGER, 1995, p. 23).

¹²⁵ Ver o item deste capítulo “Compreensão é Fe”.

vontades individuais que cada vez mais se apercebem de sua força motriz na Vontade Universal. A humanidade na experiência da universalidade hermenêutica é um foco irremediavelmente poderoso de energias evolutivas, capaz de vencer os obstáculos que se sobressaltem, regulados pela causa do Ser (“o bem”): “Trata-se na verdade de um antigo problema que conhecemos desde Platão. A todos que presumiam saber, políticos, poetas e especialistas em seu ofício artesanal, Sócrates buscou convencer de que no fundo desconheciam o ‘bem’” (GADAMER, 2002, p. 570).

Por essa ocasião, Gadamer (2001, p. 40) vai complementar o significado de “teoria” para a condição humana, “hermenêutica”: “[...] Não será ela, quando é humana, um tirar os olhos de si mesmo e olhar para outrem, um abstrair de si para escutar outrem? [...] Abstrair de si, atentar no que existe: eis o tipo de uma consciência formada, quase divina”.

Contrariamente a uma consciência formada tão exclusivamente para as exigências da racionalidade científica Gadamer alude (2001, p.40):

[...] Não pode ser uma consciência formada pela ciência e para a ciência — tem de ser apenas uma consciência humanamente formada, que aprendeu a implicar no seu pensamento os pontos de vista do outro e a buscar o consenso sobre o que é comum e impor a ambos.

Mais, Gadamer (2002, p. 570) atenta que a teoria hermenêutica é uma “filosofia prática” e prática “significa algo mais que um simples modelo metodológico para as ciências ‘hermenêuticas’”. Torna-se também seu fundamento real. [...] não é possível compreender sua estrutura a partir do

conceito de ciência moderna”. Dessa maneira, a filosofia de Gadamer traz a questão da compreensão como uma “filosofia prática” na qual o saber

não se trata [...] de um saber técnico, mas de outro tipo de saber, além de todas as pretensões e competências especiais de uma superioridade no saber, além de toda *teknaí* e *epistemai* conhecidas. Esse outro saber significa a ‘guinada rumo à idéia’ que está por trás de todas as meras representações dos presumidos sábios (GADAMER, 2002, p. 572).

Vejamos em seguida o que significa tomar a filosofia de Gadamer como uma racionalidade prática.

(c) Práxis

No fundamento tudo era um Caos e nele habitava a Origem: “O caos é a terra natal da ordem” (McKENNA, 1998, p. 36). Na sua evolução a Vida [do Ser, de Deus] começou a irromper-se, dando forma a matérias diversas, inclusive ao mundo que o homem habita. Diz-nos, assim, a sagrada escritura que o princípio era o Verbo e o Verbo se fez carne: surge o homem, “pastor do Ser” e grande “poeta da linguagem original”. Ao longo da história e com a ascensão da pretensão de objetividade do método científico o homem começou a desligar-se, imerso nas relações menos originais, da sua relação com o sagrado. A teoria da ciência, advogada por suas prerrogativas de mensurabilidade e cálculo, dessacralizou a nossa existência.

A partir da década de 60 do século passado os físicos, com a teoria do *Big Bang*, começam a abandonar em definitivo a idéia de um universo estático

e estável, regido por leis imutáveis e eternas postuladas pela racionalidade cartesiano-newtoniana:

A teoria do *Big Bang* assemelha-se à antiga idéia mitológica segundo a qual o cosmo começou pela ruptura da casca de um ovo cósmico e prosseguiu com o crescimento do organismo saído do ovo. [...] Na terra, esse processo evolutivo dá origem a todas as formas de vida microbiana, animal e vegetal, bem como as muitas e variadas formas de cultura humana. (SHELDRAKE, 1998, p. 30-31).

A ciência mesma começou com as interrogações da física atual sobre ordem, acaso e caos, uma caminhada de ressacralização do mundo. Essa postura implica “um novo movimento atrativo, que é praticado nas vidas das pessoas e difundido pelo exemplo” (RUPERT, 19998, p. 175). Sob esse movimento de retorno a dimensão do sagrado Gadamer (1983, p. 46) adverte:

Não se trata, aqui, da religião ou da transformação da religião em formas secularizadas de usos, costumes ou fenômenos similares, mas da constituição fundamental do homem, da qual deriva o sentido especial da práxis humana. Trata-se, aqui, de um comportamento vital, que foi excluído da ordem da natureza.

É nesse sentido de um movimento atrativo universal que reúne as consciências individuais em uma ação constantemente produtiva na busca de um fundamento além das experiências causais que a hermenêutica filosófica entende o conceito de práxis. Essa indica um senso comum, ontológico, que nos leva a agir no interesse de todos e particularmente desinteressados. Assim, segundo Gadamer (1983, p. 46, 47),

é possível conhecer traços essenciais da práxis especificamente humana. Podemos passar à questão do trabalho. Hegel mostrou corretamente o quanto de renúncia está presente no trabalho. É afã inibido: quem trabalha não persegue de maneira imediata a satisfação da necessidade. [...] Para um ser, cujas metas de necessidades se tornaram mais complexas e contraditórias, o que importa é a escolha reflexiva, a correta antecipação, a correta ordenação sob fins comuns.

A vida humana é uma vibração imensa que tem o seu foco no Ser. Cada homem, centelha destacada do Ser, projetado e móvel no mundo, é um complexo atuante de vibrações variadas que irá atuar de acordo com a sua distância (hermenêutica) do Ser. Todo homem tem, por sua vez, uma vibração particular e diferente, um movimento próprio, resultante da insistência, operantemente produtiva, na verdade do Ser. Sobre essa racionalidade prática pré-intencional e eticamente orientada, Gadamer (2002, p. 570) vai completar que esse

[...] é o único modelo de teoria da ciência a partir donde se pode conceber as ciências da “compreensão”. A reflexão hermenêutica sobre as condições da compreensão põe de manifesto que suas possibilidades se articulam em uma reflexão formulada dentro da linguagem, que nunca começa do zero e não pode ser esgotada. Aristóteles mostra que a razão prática e o conhecimento prático não podem ser ensinados como ciência. Eles só são possíveis na práxis, o que significa, na vinculação interna ao *ethos*.

A ação ou práxis hermenêutica reflete exatamente esse movimento de abertura à dimensão do Ser, além de qualquer interesse exclusivamente particular, eminentemente voltada para nossa condição de *Dasein*. A grande beleza da experiência verdadeiramente hermenêutica reside em uma lei

universal de vibrações harmônicas, caracterizando uma original solidariedade.

Expressa Gadamer (1983, p. 56, grifo nosso):

E assim, como uma espécie de resposta a pergunta — que é a práxis — gostaria de dizer sucintamente: práxis é comportar-se e atuar com solidariedade. *A solidariedade, entretanto, é a condição decisiva e a base de toda razão social.* Há uma frase de Heráclito, o filósofo “que chora”: *o logos é comum a todos, porém os homens se comportam como se cada um tivesse sua razão particular.*

O homem, *ec-sistente*, como dissemos anteriormente, está na relação - com o Ser; a *ec-sistência* representa o princípio do inacabamento de nossas existências tão somente empíricas. O homem, *ser-uns-com-os-outros*, abrange o infinito; é parcela do Ser projetada no mundo da contingência. Assim, o homem permanece e persiste, além de qualquer transitoriedade, em sua eternidade. Persegue sua marcha evolutiva, paira em dimensões menos autênticas, mas continua sua marcha rumo a um novo e grande objetivo: sua essência divina, constantemente revista e renovada pela evolução dialética da consciência. Esse é o grande resultado do trabalho hermenêutico, forma característica de sua práxis: “Não se ‘atua’ no sentido de realizar planos, de acordo com o próprio arbítrio” (GADAMER, 1983, p. 52), mas se busca uma “autêntica solidariedade, uma autêntica comunidade” (GADAMER, 1983, p. 50) na apatridade do Ser, Ontologia Fundamental.

(d) Contemplação:

As escolas filosóficas antigas admitiam a unidade e a continuidade do “eu”, a permanência, a identidade perfeita da personalidade humana e a sua sobrevivência. Suas teorias eram baseadas em um sentimento íntimo chamado hoje, principalmente, por contemplação ou meditação. Contemplar é uma palavra que vem do latim *contemplāre*¹²⁶ e significa olhar, observar atenta ou embevecidamente (CUNHA, 1982, p. 211) alguma coisa. Implica uma atividade teórica “essencial” do pensamento preocupado com o que há de mais importante no seu movimento irrefreável. Não se restringe ao campo das relações de causa-efeito da racionalidade teórica da ciência, avaliada por sua produtividade e utilização.

Na contemplação a ação teórica implica uma “essência do agir” na qual se atinge uma “consumação” do pensamento: “Con-sumar quer dizer: conduzir uma coisa ao sumo, à plenitude de sua Essência. [...]” (HEIDEGGER, 1985, p.24). Trazer ao pensamento o que se constitui como mais originário e verdadeiro é a grande atividade “produtiva” da contemplação. Sobre isso, adverte-nos Heidegger (1985, p. 26): “Para aprendermos a experienciar em sua pureza — e isto significa também levar à plenitude — essa Essência do pensar, devemos libertar-nos da interpretação técnica do pensamento [...] em si o pensamento não é prático”.

O que há de mais nobre e de elevado no pensamento emana do Ser, dessa causa eterna, universal. Quanto mais for a nossa caminhada do nosso pensamento em direção a essa causa, tanto mais se torna ele pleno, repleto das geniais inspirações advindas dessa pré-compreensão no Ser. Porquanto, o movimento da contemplação exige do sujeito que contempla o Ser uma reação

¹²⁶ Também são significados para contemplar: Ver ou admirar com o pensamento; considerar

às vibrações de pensamento determinadas pela interpretação empírica e mecânica do mundo. Acerca da “atividade” contemplativa do pensar completa Heidegger (1985, p. 26):

[...] O pensamento não é apenas '*l'engagement dans l'action*' para e pelo ente no sentido do real da situação presente. O pensamento é '*l'engagement*' pela e para a Verdade do Ser, cuja História nunca passou e sim sempre está por vir. A História do Ser carrega e determina toda '*condition et situatuion humaine*'.

A racionalidade científica, advogando-se um caráter de certeza e verdade, expurgou de si essa prestimosa e fundamental composição da atividade de pensamento: “o esforço é o abandono da Essência do pensamento [...]. Na interpretação técnica do pensamento, se abandona o Ser como o elemento do pensar” (HEIDEGGER, 1985, p. 27). Assim, podemos considerar que para a racionalidade científica, calcado em matizes técnico-teóricos de pensamento “claro e distinto”, exatidão e controle a postura contemplativa poderia até mesmo ser considerada como um “irracionalismo” ou “ausência de lucidez”. Heidegger (1985, p.27), neste momento, introduz uma interessante argumentação ao olhar da ciência: “Será que se pode chamar de ‘irracionalismo’ o esforço de repor o pensamento em seu elemento?”.

Mas qual o elemento mais originário do pensamento? O que representa o pensamento em sua Essência? Para dar ao pensamento toda sua força e retratar sua amplitude essencial é preciso “investigar” a sua Essência. Para degustar as sensações elevadas e profundas da “atividade” contemplativa é

preciso voltar para a fonte de onde deriva toda a vida, toda harmonia e beleza: “[...] O elemento é aquilo a partir do qual o pensamento pode ser pensamento, [...] Dito sem rodeios, o pensamento é o pensamento do Ser” (HEIDEGGER, 1985, p. 28).

Aqui, levantam-se algumas questões importantes? Se o pensamento é o pensamento do Ser, qual então a posição humana e de sua atividade pensante? Qual o sentido da atividade histórica do pensamento? Já vimos, no início deste trabalho o que Gadamer considera como o princípio da história continuamente operativa. Nela a vida presente nada mais é que um simples episódio “atual” de nossa longa evolução histórica, um fragmento da realidade que se desenvolve para a eternidade, “operantemente”. É por isso, que a nossa missão humana de pensamento reside em uma grande responsabilidade. Podemos entendê-la no que se segue: Diante do turbilhão de reflexos que assolam o pensamento do homem, imerso na dualidade da vida empírica, sobressaltando pelos instintos menos nobres, nós devemos conduzir o pensamento para as esferas mais elevadas da realidade, mergulhando no sonho do Ser, mensageiro de grandes inspirações e responsável pela continuidade e regulação de nossas existências.

A “atividade” de pensar é, simultaneamente, temível e sagrada, condição da “tensão” em que vivemos. “Tensão” essa relativa à nossa condição de *Dasein*, mediadores entre o singular (interesses particulares) e o universal (da Essência, ontológico). A insistência na Verdade do Ser, vê-se como a grande tarefa da humanidade. Mas como fazer, que método utilizar, para atingir essa consumação do pensamento? Heidegger auxilia-nos (1985, p. 33-34):

Caso o homem ainda deva encontrar o caminho da proximidade do Ser, terá de aprender primeiramente a existir no inefável¹²⁷. Terá que conhecer o extravio do público como também a impotência do privado. Antes de falar, o homem terá que deixar-se apelar pelo Ser mesmo com o risco de, sob tal apelo, ter pouco ou raramente algo a dizer. Somente assim, se restituirá à palavra a preciosidade de sua Essência e ao homem, a habitação para morar na Verdade do Ser.

Já vimos na Introdução da nossa pesquisa que essa condição hermenêutica de abertura ao mais precioso da linguagem — seu pertencimento a causa do Ser, é notadamente silenciosa, inefável. O silêncio da “atividade” contemplativa expressa a plenitude indizível da Essência da linguagem que tem muito a dizer a racionalidade científica tradicional presa aos cânones da verificabilidade empírica e ao pensamento técnico-pragmático. Nesse momento, Gadamer ajuda-nos na questão da atitude de contemplação quando diz:

[...] sempre que alguém procura filosofar produz-se uma recordação do ser. Mas, a meu ver, não se dá uma história da recuperação do ser. A recordação não tem história. [...] A recordação é sempre o que vem à mente a alguém, o que irrompe, de sorte que o que é evocado impõe um momento de trégua ao perecer e esquecer. A recordação do ser tampouco é uma recordação de algo antes sabido e agora atualizado, mas recordação do que foi perguntado antes, recordação de uma pergunta desvanecida (GADAMER, 2002, p. 574).

Assim, contemplar o Ser traduz-se como um dos quadrantes essenciais do método hermenêutico que resgata os ideais mais elevados do verdadeiro “humanismo”. No dizer de Heidegger (acolhido por Gadamer) “é o humanismo

que pensa a humanidade do homem desde a proximidade do ser. [...] o humanismo no qual está em jogo, não o homem, mas a essência historial do homem, em sua origem, desde a verdade do ser” (HEIDEGGER, 1979a, p. 164). O *pathos* individual e social que permeia a situação tecnocrata em que vivemos desconsidera a ligação com o sagrado, com o mistério do Ser que nos torna essencialmente *humanus*. A racionalidade hermenêutica, ao contrário, conduz-nos a cura da doença do individualismo exacerbado e do arrogante “homem-máquina”. A cura para aquele homem preocupado unicamente consigo mesmo e “certo” que existe “livre” de qualquer visão mais acurada e universal.

Mas para atingir o essencial, precisamos permanecer operando nossa insistência nessa Verdade maior. O exercício da contemplação implica um agir voltado para a sintonia com a causa do Ser. Essa causa só pode ser obtida pela educação e preparação de nossas faculdades humanas: Libertação física pela superação dos apetites; libertação intelectual pela busca incessante de uma verdade maior; libertação moral pelo agir com virtude. Assim, a contemplação *não* pretende dizer que

haveria para todo homem uma vida contemplativa — como se ele nem sempre permanecesse vinculado ao seu corpo e emaranhado em referências prático-poéticas, a partir das quais tem de realizar praticamente a concentração no verdadeiro e essencial. Não temos a escolha de ser deuses ou homens — e, como homens, não estamos como o divino sempre despertos, mas somos seres naturais de carne e osso. Como homens existimos também como homens entre homens, como seres sociais, e somente a partir da práxis desta condição humana pode alguém — de tempos em tempos e por um momento — dedicar-se ao puro conhecimento (GADAMER, 2001, p. 39).

¹²⁷ Inefável = *das Namen lose*; significando o sem-nome; o Além-da-fala ou o Além-do-pensamento.

O exercício na causa do bem, no colocar acima de qualquer interesse particular ou coletivo o direcionamento de nossa ação na vontade do Ser constitui o quadrante da práxis hermenêutica. Essa representa a grande tarefa humana, a obra constantemente operativa da história que insiste na Verdade. Conforme dissemos, a questão da *práxis* hermenêutica não está dissociada das demais quadraturas da constituição hermenêutica do homem, e, portanto, de seu quadrante da contemplação. Sobre isso, completa Gadamer (2001, p. 39):

[...] A vida humana aspira ao “bem”. Como tudo o que vive, também o homem toma em consideração a sua própria conservação. Tal opera nele por si próprio: mas o homem é também um ser pensante. Cada qual pergunta a si mesmo como deve viver. Busca a sua realização numa vida feliz, e isso não se esgota na aquisição e no êxito activo, pelo contrário, é também uma entrega ao que há para ver, ao que é belo de se ver.

Assim, entendamos que o contexto no qual se realiza a vontade do homem é muito restrito para que, ele possa dominar a ação do Ser, cujos efeitos crescem em uma vontade infinita. Portanto, o homem estará sempre voltando ao quadrante da contemplação na infinita espiral hermenêutica, a fim de conduzir seu pensamento constantemente ao que cabe prestar atenção, cuidado e esmero, o Ser. Contemplação é para nós o vislumbre autêntico de nossa condição de “*Da-sein*”, jogados do Divino *no-mundo*:

[...] uma suprema realização do nosso ‘aí’ é o como do estar-rendido e votado ao que existe – não uma ‘autoconsciência’, mas sim, a intensificação da vida que os Gregos designavam *theoria* em cuja

duradoira permanência consistia para eles o divino (GADAMER, 2001, p. 40).

No movimento de “quadratura” o círculo hermenêutico desenvolve seu operante inacabamento: do Ser haverá sempre algo encoberto, não desvelado. Poesia, Teoria, Práxis e Contemplação constituem um quaternário que consubstanciam a busca da perfeição e harmonia divinas, operadas pela finitude humana no desenrolar do fluir histórico.

5. 3. PARTICIPAÇÃO NO OUTRO¹²⁸: A ALMA DA HERMENÊUTICA

Vivemos em um mundo de atribuladas situações, inseridos em uma dimensão de cultural e sócio-política desvinculada das finalidades éticas do agir humano. As expressividades dionisiacas¹²⁹ tomam frente aos desejos apolíneos¹³⁰ de conduta reta. Nessa tensão entre as demandas particulares e individualistas e a universalidade ética do agir em consonância com uma orientação de Bem e de Progresso humanos reside à personalidade humana, demasiadamente humana. Vemos isso em toda parte. Nas variadas esferas da

¹²⁸ Esse conceito já foi esclarecido na nota nº 98.

¹²⁹ Dionísio: É o Deus do vinho e das orgias. O espírito dionisiaco é diametralmente oposto à aceitação resignada da vida, atitude de quem vê nela a condição “negativa” dos valores de bondade, de perfeição, de humildade, que são a sua negação. Por isso Dionísio é o Deus da vontade Orgiástica da vida; Deus da embriaguez e da alegria, o deus que canta, ri e dança.

¹³⁰ O Deus Apolo é o profeta da imortalidade, representa o espírito de moderação e equilíbrio. Apolo é *aquele que fala a verdade*. Como purificador da alma através de fumigações, lavagens e aspersões mânticas e do corpo através de remédios curativos, é o deus que “lava” e “liberta” do mal.

vida pública e privada encontra-se o homem aturdido entre seus regaços de satisfação individual e o senso de bem comum e de convivência pacífica.

Estamos imersos na dualidade da vida prática, ressabiados com nossas falsas crenças e angustiados por certezas plenas de sentido. Que fazer? Como superar a difração ocasionada pelas nossas lentes puramente egocêntricas e encaminhar o nosso ângulo de visão ao largo espectro de uma realidade capaz de absorver o conhecimento do mundo e do Outro. Como abraçar a alteridade não como instrumento de disputa e de dor, mas como oportunidade viva e rica de crescimento individual e coletivo? Essa conduta “formada” no homem que é capaz de dizer não a si mesmo e aceitar a intervenção e o interesse alheio como complemento dialético de sua consciência privada representa a grande experiência hermenêutica. Sobre esse aspecto, completa Gadamer (1992, p. 152, tradução nossa):

O que é a questão aqui é que quando alguma coisa outra ou diferente é entendida, então nós devemos também admitir, ceder — em certos limites — para a verdade do outro. O que é na essência, a alma da hermenêutica. Entender alguém mais é ver a justiça, a verdade, da sua posição. E isto é o que nos transforma. E se nós então temos de tornar-nos parte de uma nova civilização mundial, se essa é a nossa tarefa, então nós precisaremos de uma filosofia similar a minha hermenêutica, uma filosofia a qual nos ensine a ver a justificativa do ponto de vista do outro e desse modo faça-nos duvidar dos nossos próprios [pontos de vista].

Compreender a distância entre o que somos e aquilo que devemos ser implica participar da grande odisséia do autodescobrimento humano. Implica participar de uma jornada evolutiva permanentemente aberta às possibilidades e suscetível a extensivas correções. O poeta Paul Valéry (1973, p. 157,

tradução nossa) soube exprimir de forma belíssima a infinitude de nossa condição “hermenêutica” — humana: “O homem é o herdeiro e refém do tempo — o animal cuja principal morada está no passado ou no futuro”. Nossas decisões são tomadas no presente revoltas ao enleio de uma autoconsciência pouco aberta a sua condição hermenêutica suprema de subsunção de si mesma em direção a uma dimensão mais suprema e necessária. Entretanto, essas decisões tão efêmeras quanto a sua pretensão de irrevogabilidade e certeza estão, na constante mudança da história, a sofrerem modificações no seu horizonte de alcance através da realização argumentativa dos objetivos humanos mais permanentes. A existência humana é essa ininterrupta e constantemente argumentação de nossa jornada no mundo, repleta de erros e ruidosa de acertos futuros.

Estamos, queiramos ou não, sendo “violados” por uma condição pré-compreensiva que invade nossas “certezas plenas”, convidando-nos a um encontro conosco mesmos e assim, com aquilo que no “auto-encontro” provoca em nós uma mudança de atitude diante das coisas do mundo. A realidade de nossas vidas não é uma realidade estática; imersa nas contingências e necessidades estritamente presentes, vinculadas a interesses frios e mensuráveis. Sim, somos herdeiros e reféns do tempo e é justamente essa tensão que nos faz belos, não porque chegamos a contemplação pura da beleza, mas acima de tudo porque podemos educar-nos para ver o belo no que ainda se diz “muito feio”. Sabemo-nos belos apesar de nossa dificuldade de nos ver e seguirmos a vida enquanto tal.

A grande sabedoria da existência humana, equilibrista na tênue corda da Vida, consiste em buscar um equilíbrio dinâmico entre o Belo e o Feio: “Esse

[...] saber significa a ‘guinada rumo à idéia’ que está por trás de todas as manifestações dos presumidos sábios” (1999, p. 573). Ilustramos essa condição da “distância hermenêutica” e da nossa “história continuamente operativa” ao longo das páginas deste trabalho. A vocação, *com-vocação*, ontologicamente compartilhada de nossas existências, *ec-sistências*, vividas no todo que é o Ser. Assim nos encontramos ainda hoje: partes contraditórias desse todo. Tensões mil e forças contrárias que agitam a nossa vida subjetiva sugerem uma distância do que é “o mais importante” (GADAMER, 2002, p. 552). A projeção humana para ver o mais importante é inúmeras vezes obscurecida por fronteiras lógicas e psicológicas que teimam em trazer a tona a fala de Dionísio, calando a expressão serena e imparcial do Apolo residente dentro de nós.

A realidade atual mostra que Dionísio mostra-se presente em nossas escolhas e decisões. Os séculos transcorreram e a velha natureza humana com sua plêiade de defeitos, contudo repleta de possibilidades, assevera, também, que Apolo não está morto. Ele permanece vivo apesar de toda a degradação e degeneração da vida que o último século presenciou (tais como a insanidade dos campos de concentração nazistas e soviéticos) e que o atual também verifica (distorções étnicas, religiosas, econômicas, sócio-políticas, etc., de toda ordem). A sobrevivência apolínea pode ser verificada ao longo do decurso histórico da humanidade através da superação de condutas ancestrais do animal humano como o canibalismo, o incesto, o apedrejamento de madalenas adúlteras, dentre outras. Essa sobrevivência mostra que o progresso é possível, a partir da “aplicação” (agir ético, resultado do esforço

permanente e tenaz em nossa condição de *Dasein*) de regras hermenêuticas desenvolvidas através do esforço coletivo e cooperativo da humanidade.

O hiato (ou a distância hermenêutica) entre o mundo aí presente, de um lado, e o mundo como ele deveria e poderia ser, de outro lado, no vir-a-ser da história, não desaparecerá jamais. Estaremos sempre, imersos em nossa condição de seres finitos constantemente abertos a novas possibilidades de orientação e revisitando nossas “ancestrais” crenças, valores e costumes, supostamente verdadeiros e plenos. A história nunca chegará a um fim perfeito e racional no qual os “Adãos” e as “Evas” voltarão a habitar o paraíso. Comemos o fruto da perdição, tornamo-nos mortais, caímos do céu a terra e nela passaremos nossas vidas. Contudo, isso não significa dizer que não tenhamos como trazer ao corpo, a mente e ao espírito as lembranças do paraíso. O caminho agora segue seu sentido oposto, desejamos elevar-nos da terra ao céu, embora sem nunca alcançá-lo plenamente. Essa é grande alma hermenêutica, deixar-nos invadir por essa presença infinita que desde sempre nos ultrapassou e de quem somos os filhos pródigos que devem retornar a casa do pai.

Dessa sorte, se a estrutura idealista de uma sociedade perfeita é uma construção humana, ou o “Fim” (síntese hegeliana da consciência do espírito) uma grande ficção, seu grande mérito é abrir as portas para uma crescente crença nas possibilidades humanas de renovação e recriação. Admite nosso permanente otimismo na verdade do Ser, que aprendemos de Heidegger, inspirando-nos a diminuir a extensão do hiato entre o que é e aquilo que deve ser. Mais que qualquer sonho ou utopia, o ideal aqui é visto como um bálsamo vivo que apazigua as dores de um mundo corrompido e opressivo.

Como reconduzir o nosso olhar imediatista e angustiado para a contemplação do que é permanente e sereno? Essa arte hermenêutica está ligada primeiramente à arte de nossa convivência interna conosco mesmos. O grande desafio humano reside em encontrar um equilíbrio entre a universalidade do Ser e a parcialidade de nossas existências individuais, encontrando um ponto adequado para a inevitável tensão hermenêutica que nos abraça.

Sair da fragmentação de nossas posturas cegas e egocêntricas, experimentando a dimensão una do Ser, dessa maneira, completa Gadamer (1999, p. 573):

Nosso pensamento não se detém no que alguém tem em mente com isso ou aquilo. O pensar remete para além de si mesmo. A obra dos diálogos platônicos expressa isso de modo característico, a saber, remete ao uno, ao ser, ao 'bem', que se expressa na ordem da alma, na ordem da constituição da cidade e da estrutura cósmica.

É somente no solo rico e vivido de uma ontologia fundamental e de uma ética originária que as culturas parciais podem encontrar a mediação. Individualidade e universalidade conjugadas; o que se busca é um acordo intersubjetivo ontologicamente sancionado que, sem restringir a percepção e o olhar individual, seja capaz de ver para além do que está aí diante de nossos interesses particulares. Diz-nos Gadamer (2001, p. 118):

Platão mostrou, segundo creio, que a verdadeira retórica não se devia separar do que ele chamava dialéctica, dialéctica naquele

sentido originário pelo qual se deve compreender arte de conduzir uma conversa. A arte de conduzir uma conversa é, no fim de contas, a arte do entendimento e do consenso. Assim a compreensão diz respeito ao entendimento e tem o seu lugar no contexto de realização comunicativa do entendimento. Eis, ao que me parece, uma intuição totalmente decisiva de Platão que atesta a sua sabedoria, a saber, que a dialética pressupõe a boa vontade. A expressão grega é *eumeneia*[...].

A partir dessa expressão grega apresentada por Gadamer, feita de suas leituras extensivas da obra de Platão, surgiu em nós questões indispensáveis de serem levantadas e desenvolvidas como inerentes à arte hermenêutica.

Podemos citá-las a seguir:

1. O auto-encontro: Implica buscarmos o autoconhecimento, baseado na advertência délfica: Conhece-te a ti mesmo.

2. O auto-encontro não é uma exigência de solidão, mas representa a verdadeira prática social. O auto-encontro volta-se para o cuidado do Outro. Só assim o homem ultrapassa seu egocentrismo: quando reconhece no Outro a si mesmo.

A consciência de que não somos sem uma dimensão pré-compreensiva que orienta o nosso agir no mundo e vigora nosso otimismo ontológico de nossa vocação precípua, *ser-mais*, põe-nos num caminho hermenêutico mútuo, de reconhecimento na via da amizade. O sujeito descoberto no auto-encontro longe de ser um indivíduo isolado é um cidadão do planeta que aspira ao Cosmos. O auto-encontro aparece como uma estrutura reguladora de nossa relação com o mundo e com o Outro: “O Outro do vizinho não é apenas a diferença tímida a evitar, é também a diferença que convida e contribui para o

encontro connosco mesmos. Todos somos Outros, todos somos nós mesmos” (1998a , p. 26).

Gadamer crê que sua filosofia hermenêutica ao insistir na dimensão do auto-encontro cria uma vinculação originalmente ética com o Outro, condição de nossa natureza humana. O autoconhecimento incita-nos a contracenar em harmonia com o Ser, pois o auto-encontro leva-nos ao conhecimento de si e devidamente a “melhora” de si e conseqüentemente de nossas ações. Gadamer concorda com a máxima Aristotélica de que “a vida humana aspira ao bem” (2001, p. 39). Mas a porta que nos leva ao “paraíso” é estreita e inúmeras são as tentações da carne humana. Nenhuma solução para os problemas que nos atingem e afligem pode ser tomada como definitiva. Toda vitória será sempre parcial no homem, essa é sua condição de “jogado” do Ser, ainda que permanentemente aberta à graça e à glória da pré-compreensão. O Dionísio não extingue as forças apolíneas; o desejo humano de encontrar o bem nunca será completamente saciado. Navegar é preciso com os olhos bem abertos, os ouvidos atentos e as velas alçadas aos ventos. A “certeza” humana de que vale a pena navegar por horizontes “nunca dantes navegados” é a profecia poética de Fernando Pessoa (1985, p. 28) que aceita a Beleza da alma como bússola de nossa navegação nas correntezas incertas do oceano histórico do Ser:

Valeu a pena? Tudo vale a pena

Se a alma não é pequena.

Quem quer passar além do Bojador

Tem que passar além da dor.

Deus ao mar o perigo e o abysmo deu,

Mas nelle é que espelho o céu

**CONSIDERAÇÕES FINAIS: DE VOLTA AO COMEÇO COM UM OLHAR
RENOVADO**

Concluir é para os que têm coragem. Coragem para admitir a insuficiência de todo discurso e leitura humana. Coragem para aceitar a inconclusão de nossa vocação *ec-sistencial*. Não podemos escrever um “novo” ou “outro fim” para determinadas situações históricas já configuradas, nem muito menos re-escrever o seu começo; mas devemos saber que todo fim é sempre a volta ininterrupta e operante ao enigma e a inquietação de todo começo e já, neste momento, uma outra possibilidade de futuro. Heidegger aceita que o fenômeno primário da temporalidade (*Dasein*) é o futuro, pois esse, enquanto projeto lançado, está sempre além de si mesmo e completa:

[...] a história não significa tanto o “passado” no sentido do que passou, mas a sua *proveniência*. O que “tem história” encontra-se inserido num devir. [...] O que, desse modo, “tem uma história” pode, ao mesmo tempo, “fazer” história. É “fazendo época” que, no “presente”, se determina um “futuro”. História significa, aqui, um “conjunto de acontecimentos e influências” que atravessa “passado”, “presente” e “futuro”. Aqui o passado não tem primazia. (HEIDEGGER, 2002e, p. 183-84, grifo do autor).

Tal é a condição suprema da “compreensão” voltar a si mesmo renovado pela oportunidade produtiva, *proveniente*, do fluxo histórico. Somos essa existência itinerante, jamais estática, imersa no mundo e no grande texto universal desbravando caminhos e deparando com os descaminhos. A história da humanidade é, por isso, uma longa lista de “erros” e de “mártires”. No decorrer do tempo, ao longo dos séculos, rola a insuficiência da finitude humana diante da “incansável” sabedoria do Ser.

No fundo, o “erro”, o “disparate” e a “dor” (consequência) resultante deles são apenas uma lei de equilíbrio e de educação. Sem dúvida, as

conseqüências de nossos atos enganosos recaem sobre nós com todo o seu peso e trazem consigo as condições do nosso destino “futuro”. Essas conseqüências nada mais são que as repercussões de nossas violações aquela instância do Ser que regula e modula o poder-ser-fazer humanos: a universalidade hermenêutica. Assim, os disparates cometidos por nós devem ser tomados não como “situações de queda ou de pessimismo”, mas como oportunidades abertas de desenvolvimento e de condição de progresso. Somente podem “compreender” os vultosos erros humanos aqueles que sentem seus poderosos efeitos.

O homem é um ser carente de perfeição, mas dotado de uma razão e de uma liberdade que lhe fornecem uma vontade infinita de querer-ser e de poder-ser. No exercício de sua liberdade o homem está tencionado a ser o próprio Ser. Criatura (e não, Criador) traz em si uma imperfeição ontológica, que o impede de esgotar por completo sua vontade de *Ser-mais*, sua vocação fundamental. Nunca poderá a criatura humana alcançar a perfeição do Criador, do Ser, absoluto e pleno. A perfeição humana diferente da Verdade divina tem suas limitações, por isso toda cultura na terra possui regras e limites que ordenam a vida no grupo social. Deixar correr livremente o querer-ser e o poder-ser humanos seria entregar-se a destruição e ao caos instaurado. Imaginemos se não existissem no mundo regras capazes de contornar as ganâncias humanas, orientadas pelas volições de sua finitude que percebe as coisas de forma efêmera e contraditória. Os erros e dores humanas decorrem, por sua vez, das falhas éticas resultantes da inobservância do homem daquilo que é realmente fundamental: O Infinito. A análise que o homem realiza das coisas dá-se segundo a sua tensão hermenêutica no qual se encontra: entre o

mundo das realidades transitórias e o mundo das verdades imutáveis. O finito é incapaz de dar forma ao Infinito, ao contrário, por mais que se somem parcelas finitas de realidade, essas jamais poderão dar conta do Todo.

A regra hermenêutica não é, assim, uma simples adição de finitudes, mas se constitui na relação de cada essência individual com a substancialidade (universalidade) que a perfaz e orienta. Ontologicamente vocacionado para o *Ser-mais*, o homem, portanto, necessita de uma dimensão ética que oriente o seu agir, a fim de se poder dar prosseguimento ao seu caminho, sem a qual estaria fadado à destruição e ao niilismo. Regulados por uma dimensão ética original (*sensus communis*), podemos pensar em progresso, finalidades morais e humanização.

A nossa avaliação do erro e do acerto, da alegria e da dor, varia ao infinito, de acordo com a nossa situação presente. Hoje, “acertamos” mais diante das coisas do mundo, do que já pensamos dias atrás. Mesmo que relutemos, imbuídos por um “falso saber”, hoje ainda mais que ontem, sabemos “sempre” de que “nada sabemos”: o futuro se nos abre no presente e para além de todo passado re-criado em nós mesmos. À medida que vamos evoluindo, o aspecto das coisas também vai mudando. Isso vale tanto no sentido epistemológico, quanto para o ontológico. Assim, o homem que julga com superioridade isento de qualquer parcialidade ou egocentrismo, e considera o objetivo grandioso da vida, *ec-sistencialidade*, encontrará felicidade, paz serena, numa boa obra, num ato de virtude, num bom pensamento e nunca na embriaguez de sua individualidade “pseudo” autônoma.

O difícil é nós sermos capazes de perceber que “errar é humano” no seu mais estrito sentido de humanidade: condição da grande espiral hermenêutica

que perfazemos. Por isso mesmo, errar, que é humano, “é bom”, pois não há acerto sem erro, bem sem dor, beleza sem feiúra, ascensão sem esforço. Errar não é um mal, mas a condição passado-presente-futuro do poder-ser. A tendência geral, em todos nós, entretanto, reside em nos fecharmos no círculo estreito de nosso individualismo, cada um por si; reduzindo a possibilidade de ampliação da espiral infinita que somos. Somos criaturas destinadas ao desenvolvimento, a estarmos alcançando vôo a lugares mais distantes e, por isso, chegando cada vez mais próximos de nós mesmos. Para quebrar esse círculo autoritário e parcial é preciso errar. Precisamos do erro para compreender a recompensa do acerto: Não há luz, sem a escuridão. O erro faz jorrar em nós fontes de uma realidade desconhecida ainda mais bela. Vocacionados para ser mais, o erro e dor nos fazem ver coisas que apegados à volúpia de nossas “certezas” e as ilusões de nossos auto-enganos, ainda não podíamos perceber. Enquanto um mundo se obscurece, um outro se desenha. Em princípio, não conseguimos perceber, a semente que vige dentro de toda escuridão; ela é a parteira da luz.

Dessa sorte, se nós suprimirmos o erro, suprimiremos também a possibilidade do acerto e, ao mesmo tempo, o que no erro e na dor, surge como mais digno: a coragem de ser transitório e sublime; belo e feio, tensão hermenêutica na qual estamos ancorados enquanto *Seres-no-mundo*. A história humana tem nos mostrado que é exatamente pela dedicação, pelos erros dignamente suportados e pela vontade persistente em não mais errar que se evitam erros antigos e se encontram caminhos alternativos. Diz ainda, com uma sabedoria clássica, um ditado popular muito conhecido: “se errar é humano, permanecer no erro, é burrice”. Até o adágio popular alcançou a

sublimidade de nossa vocação ontológica para o *Ser-mais*, e que perpassa, por isso mesmo, a necessidade “imperativa” de não mais errar.

Mas também, já o dissemos, é necessário continuar a errar: condição de nossa humanidade mesma. Entretanto, “agora”, “errando de um outro jeito”, descobrindo “antigos” e “novos erros” vamos construindo um futuro diferente a cada “disparate” realizado. Se nunca errássemos jamais seríamos capazes de compreender os amplos horizontes que se abrem diante de nossas retinas. Fatigadas elas apenas seriam capazes de ver um mundo de uma cor só, pardo e sem brilho, fusão de cores sem coerência e significado: Escuridão. A clareza do branco — ausência da confluência desorganizada das cores individuais — representa, em consonância com a grandeza de nossa alma, o esforço do aperfeiçoamento constante, superando todas as manifestações parciais da arte, da ciência, da religião e de qualquer expressão humana.

Porque então, sobretudo, o erro e dores de suas conseqüências? Para que como a criança que, ao crescer, esquece os antigos brinquedos que a cativavam, sejamos capazes de ver objetivos mais nobres e profundos em nossa relação com o mundo e as pessoas. O esforço permanente em adquirir e conquistar novos jeitos de ser, coragem de ser mais, depende de nossa capacidade de, dignamente, aceitar o “erro” como uma oportunidade produtiva do compreender. Não é, portanto, no punitivo (sentido cristão de que somos criaturas “expulsas do paraíso” e que “caímos em tentação” e que por isso, estamos a pecar) que o “erro” deve ser visto ou analisado. Não é por vingança que uma lei nos “pune” e “cobra”, mostrando que o caminho não é esse, mas um outro que ainda não sabemos e, de todo, jamais saberemos enquanto seres históricos e inacabados. O erro é condição de nossa situação de *Dasein*,

projeto e móvel no interior do Ser, que sabe que é bom e proveitoso “errar” ou “sofrer”, uma vez que o sofrimento nos liberta, nos “cura” ao dar satisfação à consciência, cujo veredicto executa. Sobre isso Heidegger (2002a, p. 264) alerta para “um duplo sentido do termo ‘cura’ em que ele não significa apenas um ‘esforço angustiado’, mas também o ‘cuidado’ e a ‘dedicação’”. E completa, com uma citação de Sêneca (*apud* Heidegger 2002a, p. 265):

Dentre as quatro naturezas existentes (árvore, animal, homem, Deus) distinguem-se as duas últimas das demais por serem as únicas dotadas de razão, e entre si porque Deus é imortal e o homem mortal. Nelas, na perfeição de uma, a saber, de Deus, o bem realiza sua natureza e na perfeição do outro, do homem, a cura [...]

Para mais, continua (2002a, p. 265) “a *perfectio* do homem, o ser para aquilo que, em sua liberdade, pode ser para suas possibilidades mais próprias (para o projeto) é um ‘desempenho’ da ‘cura’”. Através do erro e de sua “correção”, “cura”, nós aprendemos a humildade original de nossas existências: centelhas projetadas do Ser. Já vimos que há uma profunda sabedoria nos processos que o homem executa no seu caminho. “Ser-no-mundo, que quando se extravia é reconduzido à ordem sublime das coisas: esse é o grande ‘cuidado’ que devemos ter para conosco mesmos. E afinal de contas, resgatando as palavras socráticas lembradas por Röhr (2003): Quem sabe, não erra; se erramos é porque não sabemos, mas nos cabe o “cuidado” e a “dedicação” para não mais errar. Esse é o grande projeto ontológico que estamos todos, *Dasein*, realizando *no-mundo*.

De sorte, tudo o que dissemos sobre o erro e as conseqüências dele derivados não funcionam como um “empecilho” ao crescimento, mas como uma oportunidade renovada de ascese. Vimos, ainda, que o mesmo projeto ontológico, ser mais, também se traduz em todas as outras camadas ou dimensões humanas, inclusive na dimensão epistemológica. Porquanto para o erro epistemológico valem as mesmas considerações que foram afincadas para o conteúdo ontológico. Assim, errar no sentido da racionalidade científica não deve ser tomado, também, com desânimo, mas como uma oportunidade de verificar novas formas de questionar e de redimensionar o que antes se apontava como verdade. É principalmente diante do erro que se mostra, em todas as esferas do humano, a necessidade de uma crença ampliada, poderosamente baseada na história continuamente operativa que a racionalidade hermenêutica nos advoga.

E por tudo que dissemos ao longo deste texto, a grande tarefa educativa do *homo humanus* é a compreensão otimista de que “a educação é educar-se” (GADAMER, 2000b), ou seja, *a-dor-é-ser*. Sobre essa questão da “dor” como força propulsora de transformação, da qual a racionalidade técnico-científica (e seu ideal de método e verdade) tenta se afastar no desejo da regularidade e padronização, Gadamer (2001, p. 105) completa:

[...] a experiência da realidade é experiência de limites e de resistência, nunca existe sem sofrimento, é também superação da resistência. [...] A queixa acerca da pressão do sofrimento é como que uma outra expressão para o não-querer-ver-a-verdade do sofrimento e dá testemunho da total auto-alienação, em cujo âmbito de perigo a nossa sociedade está a entrar cada vez mais. Pois o deal negativo de se libertar da pressão do sofrimento implica que nenhuma identificação com o geral legitima a experiência de limites e da limitação.

Esse “sofrimento” é imprescindível a nossa condição de finitude constantemente aberta ao diálogo com o Ser e que talvez “traga luz” à “difícil” argumentação gadameriana: “Quem tem aprendido realmente se não tem aprendido de seus próprios erros?” (2000b, p. 48). Somente crescemos com o erro e com disposição para superá-lo e sempre rumo a uma causa mais elevada.

Nesse sentido, a feitura deste trabalho esteve sempre aberta ao erro e ao “duplo sentido da cura” enquanto criaturas tão, ainda, “do (s)-entes”: cheia de um “esforço angustiado” e de uma “dedicação” exaustiva a uma verdade nos textos de Gadamer na qual identificamos uma perspectiva pedagógica primordial: o projeto de humanização do qual todos somos co-responsáveis. Sem dúvida, continuam nele verdades adescobertas, intempestivas e vivas no seu potencial desvelamento. Sabemos, também, que andarilhos nós somos sobre a terra, e que nada acontece por acaso e “simplesmente”.

Na progressiva curva de formação humana é impossível se pensar em esperança na melhora da sociedade atual enquanto estivermos racionando com os olhos voltados tão somente para o mundo das causas sensíveis. No contexto educacional, por exemplo, a realização de emendas, medidas provisórias, decretos e leis educativas; projetos de capacitação de docentes; realização de congressos e reuniões científicas (que podem até representar a boa vontade da parte de quem as elabora, propõe, realiza ou sanciona) são e continuarão sendo inócuos se não estiverem sendo “homologadas” por um processo civilizatório ancorado em uma perspectiva humanitária. E, para isso, é necessário trazer junto às práticas e realidades concretas do agir humano a orientação de sua constituição ontológica. Assim, a partir de nossa ação

hodierna, refletindo sobre os hábitos e padrões de comportamento, na maior parte das vezes desintonizados das visões de mundo diferentes das nossas,

podemos aprender a *refletir sobre nossos hábitos*, sobre a nossa condição no mundo, a partir do cotidiano. Mas isso, requer que passemos a reconhecer o ambiente de um outro modo, com um outro olhar: não mais como ambiente que é *nosso*, mas como ambiente em que *somos*. (SARDI, 1999, p. 158, grifo do autor).

Constitui-se, dessa forma, um elemento importante para a atual época a afirmação de um novo paradigma educacional que vise uma “sensibilidade cultivada” (GADAMER, 2001, p. 114) na qual cada um de nós possa habituar-se a, com a ajuda da sensibilidade de todo nosso ser, ver, estarmos atentos, observarmos e entrarmos em acordo com os outros (GADAMER, 2001, p. 114). No atual momento da sociedade mundial ligada pelos meios de comunicação de massa globais exige-se do aluno o desenvolvimento de variadas habilidades e competências. Pressupõe-se que a escola é o espaço “ideal” e apropriado para “suscitar” e desenvolver nos indivíduos as habilidades do falar, contra-argumentar, propor, trocar idéias, e construir projetos coletivos. Entende-se que compete à escola acompanhar as mudanças sociais e contribuir para a formação das novas gerações, desenvolvendo nos jovens, um conjunto de atitudes pessoais e sociais, preparando-os para melhor corresponder e enfrentar as exigências do mundo contemporâneo. Mas será que essas exigências devem se referir tão só a habilidades e competências cognitivas sejam particulares (Piaget) ou sócio-interacionistas (Vygotsky)? Não caberá

também a escola participar na formação afetiva¹³¹ e ética do educando, preparando-o para gerir-se melhor no exercício de sua responsabilidade consigo e com os outros?

Para se analisar as situações históricas que nos interpelam no decurso do tempo é indispensável buscar nas contingências e exigências do concreto as substâncias de dignificação e humanização com as quais se encontram relacionadas. Encontrar no caminho do homem regras éticas fundamentais que sirvam de alicerce a sua tencionada posição de poder-ser-cada-vez-mais. Tal é a regra hermenêutica original: percorrer o caminho no qual em “toda subjetividade, se mostra a substancialidade que a determina” (GADAMER, 1999, p. 451).

Perder de vista o aspecto ético-ontológico fundamental é um afastamento de nós mesmos. O antropológico e sociológico não podem ser analisados separadamente e fora de uma perspectiva ontológica, *ec-sistencial*. O homem que não simplesmente é, mas, sobretudo, está-sendo-lançado tem um fundo atemático e categórico que lhe oferece um fio de prumo ao agir: o projeto ético do ser-no-mundo.

Banalizar a dimensão ética das finalidades educacionais e voltar o pensamento pedagógico tão só para a capacitação e o aperfeiçoamento técnico, afasta os educandos cada vez mais de uma centralidade ética. Certo que não há como impor uma educação moral de fora para dentro, a mudança haverá de ser, primeiramente, promovida no sentido interno, na sensibilização de cada um para com as suas verdades mais íntimas:

¹³¹ Afetivo aqui não significa “afetividade romântica”, mas se refere ao compromisso com o educando e com o seu projeto de vida e de realizações pessoais.

a vivência da sensibilização co-move, isto é, nos move por um *sentir interior*, que indica para o amor. Assim, a vivência remete à ação. A vivência comove e conduz a uma *ação carregada de significados e de responsabilidade, produzindo autoconhecimento*. Não basta, portanto, apenas agir. Trata-se da *significação* que pomos nesta ação, e o modo como ela simultaneamente nos transforma (SARDI, 1999, p. 157, grifo do autor).

Retirar do discurso educativo a oportunidade de se discutir temas relacionados com as nossas finalidades ético-morais, acreditamos seja o balizamento de uma racionalidade, que ao invés de coroar a dignificação e a humanização, deseja manter calada a voz do Ser que também somos. Sobre essa questão crucial completa Pelizzoli (1999, p. 156, grifo do autor):

Aqui, a questão da educação para a vida é central; isto para não criarem-se (sic!) pessoas para o *narcisismo*, para os interesses alheios que transbordam pela mídia, escravos de um mercado que quer dominar nossas vidas desde dentro, “comprando” psicologicamente o desejo e a vontade dos indivíduos, para dentro de uma esfera falsamente protegida, tornando as pessoas sem criatividade, como robôs para o trabalho, ou para o desemprego mesmo e até para a miséria logo ali adiante. O que está em jogo aqui também é que alguns com interesses escusos querem cooptar, apossando-se subliminarmente e imoralmente do nosso desejo, dos nossos valores mais íntimos para a vida, enfeitando-nos com as demandas da socialização pelo consumismo e pelo poder, com fetiches que vulgarizam a dignidade humana.

Sabemos, por demais, que a universidade hoje tem sido constantemente pressionada pelos interesses políticos e sócio-econômicos para a realização de sua tríplice função: ensino, pesquisa e extensão. Nelas o professor-pesquisador encontra-se submerso em suas expectativas e desejos de ser e de

poder-ser. A pesquisa deve servir ao progresso tecnológico; a formação deve voltar-se para a demanda empregatícia e para os problemas urgentes da sociedade. Sobre isso, adverte Gadamer (1998a, p. 111): “[...] na sociedade moderna, o papel do especialista é determinado pela pressão particular com que a voz da ciência se deve expressar em face dos interesses e das necessidades da sociedade”, bem como de que os fatos dependem “de determinados interesses e expectativas”.

Entretanto, no bojo de uma racionalidade hermenêutica, nós não podemos deixar de pensar uma universidade que deixe de lado os aspectos éticos da educação humana voltados para uma interconvivência harmônica e democrática. Claro que não podemos abdicar de uma formação técnica especializada e do desenvolvimento de habilidades necessárias a um bom exercício profissional dentro de uma sociedade tecnológica. Mas, tal postura não significa calar a voz humana reflexiva que se perfila dentro de cada um de nós. Talvez, considerados os progressos da tecnologia apresentados na situação social da atualidade o que na verdade mais estejamos procurando (e realmente precisando) seja de homens que não renunciaram de sua predisposição ética fundamental, de sua capacidade utópica essencial; homens capazes de questionar valores e de analisar criticamente os mecanismos ideológicos ancorados. Como explica Pelizzoli (1999, p. 151, grifo do autor):

O contexto, o sistema, nos impôs amarras fortes, mas *ele não pode roubar a nossa fé, a nossa “u-topia”*, o nosso trabalho diário de minar o que já não mais se sustenta e de erguer com voz profética aquilo que afronta a vida humana — participe da grande Vida. Infelizmente, mais do que nunca, é preciso acordar!

A humana condição é extrapoladamente rica e complexa para ser empobrecida e enlouquecida pelo saber técnico-especializado. Hoje, no Brasil, assistimos nas diversas instâncias de ensino um polêmico debate sobre a privatização ou não do ensino. Paralelamente, cresce, de forma avassaladora, uma quantidade de escolas e instituições particulares (principalmente de terceiros graus) de qualidade questionável. Nelas a prioridade exigida é a qualificação para o exercício profissional com o adestramento das competências requeridas para tal. Vê-se, para mais, que mesmo a habilitação e a formação das competências exigidas são oferecidas em patamares insuficientes para o fim desejado. Está instaurada uma máquina educativa de fazer dinheiro e de ratificação da racionalidade econômica, cada vez mais afastada do humano: “Vivemos em uma civilização que conseguiu ignorar completamente a mais fundamental de todas as questões — sua própria sustentabilidade, ou seja, as próprias condições de possibilidade do futuro humano” (GRÜN, 2003, p. 111).

Não queremos nos delongar no momento na discussão dessas emblemáticas situações da educação brasileira, mas a elas temos algo a dizer e que pode ser transferido para qualquer sociedade (com seus “desvios éticos” individuais) no mundo: por trás de toda problemática ética está subjacente uma grande ignorância ontológica do ser humano que, em decorrência disso, entrega-se a fins particulares e dissociados da vida intersubjetiva. Trazer a ética como elemento integrador dos “erros” da humanidade constitui a tarefa hermenêutica da atualidade, da qual não podemos fugir sob o risco da aniquilação de nós próprios. Urge a todos nós

a vivência do amor, deste olhar que se lança ao outro e, simultaneamente, a si mesmo, desejando infinitamente o *bem*, nos permite compreender, *sensibilizar* com a unidade da vida, e o *bem* que é viver. Um olhar que não domina: contempla. A *sensibilização* frente à natureza representa um modo de conhecimento que transcende os limites exclusivos da lógica. (SARDI, 1999, p. 159, o grifo é do autor).

Resgatar a dimensão ética, sensibilizada, e por isso crítica da educação torna-se, então tarefa imprescindível a uma convivência saudável tanto entre homens de uma mesma cultura (nós, brasileiros) quanto para homens das demais culturas, pois que todos somos um, partícipes da vida do Ser. Entretanto, como assevera Gadamer, (2002, p. 221), isso não significa

pensar que a universalidade da compreensão, que constitui meu ponto de partida implique uma atitude fundamentalmente conservadora ou harmonizadora com nosso mundo social. “Compreender” as articulações e ordenamentos de nosso mundo compreender-nos mutuamente nesse mundo, pressupõe tanto a crítica e a contestação do que se estagnou e tornou-se estranho quanto o reconhecimento e a defesa das ordens estabelecidas.

Contemplar o bem, voltar nossos olhos cuidadosamente para a relação de amor para com o Ser e suas dimensões não significa uma postura passiva, ao contrário representa a nossa ação mais ativa e rica que é baseada na formação ético-estética¹³²:

¹³² Estético aqui não se refere simplesmente a esteticismo ou apreciação de obras de arte, em uma fundamentação tão só antropológica. Estético aqui, para mais, aproxima-se da dimensão ontológica. O ser humano apesar de todas as impressões da sociedade massificada que o “corrompe” (Rousseau) é vivido de beleza e inclinado para o Belo (Aristóteles). Ver os tópicos *A meta educativa para a filosofia de Hans-Georg Gadamer* e o *Conceito de formação para hermenêutica*, no capítulo II desta pesquisa.

Aprender a reconhecer o comum no outro e na diferença. No nosso mundo cada vez mais próximo, há culturas, religiões, costumes e escalas de valores profundamente diversas. [...] A ciência do homem sabe que a este se exige uma virtude política, tal como a ciência desde sempre exigiu a virtude humana. [...] A ciência do homem em toda a sua diversidade torna-se-á pra todos nós uma tarefa moral e filosófica. (GADAMER, 1998a, p. 94-95)

Uma vez “formadas”, as habilidades estético-éticas, possibilitarão aos educandos trabalhar efetivamente uns com os outros, compreenderem-se mutuamente, procurando permanecer com os esforços voltados para a causa humana mais essencial: sua vocação ontológica para ser-mais, permanentemente inacabada e desejosa de harmonia. Por isso, ao humano, imerso nas contingências de mundo e em todas as suas exigências sócio-político-econômicas vê-se necessário um resgate da idéia da formação estético-ética, compartilhando “o bem comum” tão necessário à sobrevivência da vida de nosso planeta. Uma bio-ética (Ética da vida) nascente na diversidade, mas que se volta para a beleza e o justo constantemente a serem desenvolvidos. Do contrário o que se continuará a se assistir na sociedade em geral e na escola em particular é uma situação insustentável de falta de diálogo e convivência salutar, implicando um estado de caos nascido dos desequilíbrios de toda ordem. Também, os nossos Parâmetros Curriculares Nacionais (1997, 75-76) vislumbram a necessidade dessa educação estética, sem a qual estaríamos desamparados:

Toda regra moral legitimada aparece sob a forma de uma obrigação, de um imperativo [...] é preciso que o conteúdo desses imperativos toquem, em alguma medida, a sensibilidade da pessoa; [...] que apreçam como desejáveis. [...] para que um indivíduo se incline a legitimar um determinado conjunto de regras, é necessário que o veja como traduzindo algo de bom para si, como dizendo respeito a seu bem-estar psicológico, ao que poderia chamar de seu “projeto de felicidade”.

A relação educador-educando não pode ser reduzida apenas a uma relação cognitiva e didática, mas deve compreender os valores morais do seres humanos baseados na equidade, sensibilização dos valores de justiça, solidariedade e cidadania, almejando a construção de uma sociedade justa (PCNs, p. 97). Nesse sentido cabe a pertinente colocação de Pelizzoli (1999, p. 152, grifo nosso):

[...] Afinal, qual o sentido básico de se fazer o que fazemos? Não buscamos a felicidade? E esta por sua vez não diz de uma realização coletiva antes que apenas pessoal? E esta não se busca num ambiente e comunidade? Há coisa mais básica do que a propalada interligação das coisas em universo comum? Há coisa mais básica do que a necessidade do chamado “bem comum”? Se assim não for é melhor questionarmos nossa vocação não só como educadores, mas como alguém digno e como tal portador de direitos; [...]

O sentido básico de sermos educadores deve estar “vocacionado” pela crença no projeto ético do ser-no-mundo que transcende qualquer manifestação puramente egóica e medíocre, passando pela sensibilização interna e pela “ética do respeito” e da “não-dominação” (SARDI, 1999, p. 159). Sobre essa questão, completa os PCNs (1997, p.79):

[...] a dimensão afetiva da legitimação dos valores e regras morais passa, de um lado, por identificá-los como coerentes com a realização de diversos projetos de vida e, de outro, pela absorção desses valores e regras como valor pessoal que se procura resguardar para permanecer respeitando a si próprio. Assim, o auto-respeito articula, no âmago de cada um, a busca da realização dos projetos de vida pessoais e respeito pelas regras coerentes com tal realização.

Dessa sorte, devemos redescobrir a dimensão ética da educação de modo que, efetivamente, possamos compreender o outro na sua marcha caótica, mas guiada por uma unidade essencial, ontológica. Antes de tudo, entretanto, devemos buscar o autoconhecimento em uma viagem interior orientada pelo conhecimento, pela contemplação meditativa e pelo exercício da autocrítica. É necessário, hoje, mais que ontem, refletir sobre

os anseios básicos da vida humana, e toda a beleza, harmonia e, enfim amor (sem ranço e romantismo) que a vida nos possibilita e que experimentamos como ápice de nosso existir. É preciso penetrar fundo na nossa conflituosa condição, a título de instrumentalizar-se e de não ser engolido pelo roldão deste “sistema”; é preciso expor a malignidade da doença sim, e ver por onde ela se alastra, seus subterrâneos e aspectos sub-reptícios. (PELIZZOLI, 1999, p. 152, grifo do autor).

Dessa maneira, deve haver uma mediação entre as exigências técnicas e científicas e o conhecimento de si mesmo e do meio ambiente, proporcionando a cada um de nós a possibilidade de agir simultaneamente enquanto homens individuais, cidadãos da pátria do Ser e participantes do sistema de produção. Nesse aspecto vislumbra SARDI (1999, p. 159, grifo do autor):

Tal concepção metodológica, sintetizada na *sensibilização*, objetiva ser capaz de sustentar uma convicção ética, quando “amar e respeitar” tornam-se ações compartilhadas. Os *hábitos são transformados a partir de nossas relações com o ambiente e de um simultâneo e contínuo trabalho interior*.

Assim, se o profissionalismo, a especialização, a busca por valores materiais estão cada vez mais em ascensão nos dias de hoje e o valor humano ou a busca por liberdade enquanto indivíduos (e todos os aspectos que assim o englobam) estão cada vez mais esquecidos, uma educação voltada para essa postura parece-nos imprescindível à manutenção de nossas vidas. O interessante seria o equilíbrio entre essas duas realidades, ou seja, uma integração ou relação entre elas de uma forma mais harmônica. É necessário investirmos na nossa vida profissional e em tudo o que é preciso para sermos competentes e viáveis para o mercado de trabalho. No entanto, não podemos nos esquecer que, antes de tudo o mais, somos seres humanos e temos potencialidades e necessidades a serem buscadas e não devemos alijá-las a ninguém. Sobre isso, completa Gadamer (1983, p. 76):

Isto é igualmente uma espécie de progresso. Sem dúvida, diferentemente do que acontece na investigação, não se trata aqui de um progresso atrás do qual não se possa voltar a recair, mas que tem de ser permanentemente renovado com o esforço de nossa vida.

A interrogação sobre o ser do homem, sobre sua natureza, sobre o seu sentido pode ser considerada como o princípio iluminador das diferentes

interrogações de Gadamer. A sua mensagem é ontológica, revelada como verdadeiro projeto de esperança no humano. Essa mensagem é mais do que nunca atual e provoca expressivas reflexões:

Não sei, afinal, quais respostas se dará um dia à humanidade, para a vida conjunta do homem, em relação ao direito do indivíduo e ao direito da coletividade, à violência que nasce da família ou do Estado. [...] Assim é que, por todo lado, há especificidades e singularidades de uma estranheza intransponível no mundo. O que nos permite apenas dizer: se não aprendermos a virtude da hermenêutica, isto é, se reconhecermos que se trata, em primeiro lugar, de compreender o outro, a fim de ver se, quem sabe, não será possível, afinal algo assim como solidariedade da humanidade enquanto um todo, também, no que diz respeito a um viver junto e a um sobrevir com o outro, então — se isso não acontecer — não poderemos realizar as tarefas essenciais da humanidade, nem no que tem de menor nem no que tem de maior. (GADAMER, 2000a, p.25)

Dessa maneira, a proposta gadameriana apresenta-se como uma ruptura da alternativa: singularidade *versus* universalidade. Instruído pelas insuficiências destas duas soluções, ele repousa a sua proposta sobre a noção chave de, “entremeio” (*Zwischen*), (como já vimos no Capítulo II): “Existe realmente uma polaridade entre familiaridade e estranheza, e nela se baseia a tarefa hermenêutica [...]. E esse entremeio (*Zwischen*) é o verdadeiro lugar da hermenêutica” (GADAMER, 1999, p. 442). O fato fundamental, (original) da existência humana não é, nem o indivíduo enquanto tal, nem o “todos-juntos”, mas é o *ec-sistente*. Na relação o homem vê o outro em sua alteridade, ela implica a ultrapassagem do domínio particular de cada um, para que se possa estabelecer uma comunicação numa “esfera” que lhe seja comum. É esta a esfera do entre. O “entremeio” não é uma construção auxiliar - é o “lugar” e o suporte daquilo que se passa entre os seres humanos.

Em seu trabalho que acredita na “cura”, Gadamer apresentou o homem, a humanidade como "do-ente", envolvida em uma profunda crise, causada por uma ruptura que separava os homens uns dos outros e os homens do Absoluto. O reencontro com o verdadeiro destino que a humanidade descobriu para si serão assegurados pela vida em diálogo com o Ser. Ele previa uma nova tarefa que se apresentaria ao pensamento humano e aspirava à implantação de uma nova dimensão no mundo, a dimensão do Ser no homem (dialógica).

Esse trabalho procurou se valer da percepção da hermenêutica filosófica não como uma metodologia da pesquisa para as ciências humanas ou do espírito, mas entendeu que a compreensão por ela antevista é sempre “algo mais que a aplicação artificial de uma capacidade. É sempre também o atingimento de uma autocompreensão mais ampla e profunda. Mas isto significa que a hermenêutica é filosofia e, enquanto filosofia, filosofia prática” (GADAMER, 1983, p. 76). Esse texto trouxe em sua feitura própria uma preocupação ético-estética que se endereçou a perguntas que conduzem a uma experiência dialógica; citamos Gadamer (1983, p. 72):

Onde começa nosso esforço por compreender? Temos liberdade de escolha para isso? É verdade que seguimos nossa livre decisão, quando procuramos investigar ou interpretar determinadas coisas? Decisão livre? Um esforço não compartilhado totalmente objetivo?

Sobretudo, o presente trabalho vigora em suas linhas e entrelinhas uma preocupação e uma atenção cuidadosa com a grande ligação que nos foi exilada com o advento da era moderna e os desejos emancipatórios do homem

“iluminado”: a ligação entre o espiritual e o material. Necessitamos em busca de uma civilização mais harmônica, advento de um terceiro milênio, encarar essa tensão entre o “espiritual” (Universal) e o material (particular). A questão educativa deve, nesse sentido, trazer de volta, a concepção de uma educação para a virtude (*areté* grega), vinculando-se mais a ética do que à habilidade e à competência funcional. Platão, sem dúvida, trouxe para o trabalho gadameriano uma importante herança, aquela na qual toda a alma (*psyche*) deve agir segundo a idéia do Bem, “purificando-se”; tornando-se “boa”. Assim, a purificação da alma é uma elevação da alma do sensível ao inteligível. Para não mais “errar” nós precisamos cultivar a *areté*, encaminhando nossas almas para o agir moral e realizando, permanentemente, um esforço voltado para a “conversão da alma”. A vida ética representa esse longo e doloroso processo de educação. Completa Gadamer (1998a, p. 126, grifo nosso):

[...] pergunta-se como é que Platão pode ser mestre de todos nós. [...] Que é que lhe confere a imortalidade intemporal do grande gênio artístico criador? E, no entanto, seguimos um diálogo de Sócrates com um jovem ancião qualquer e ouvimos como ele frustra as suas pretensões de autocompreensão, como põe a ridículo diante de si mesmo e como, a partir da comunidade que estabelece entre si e o Outro, conjura as grandes visões em que *a ordem do Universo, a ordem da sociedade e a ordem da alma se fundem até formar uma grandiosa ordem única*. Como não deveríamos sentir-nos incessantemente chamados, na nossa tensa, fragmentária e ameaçada situação mundial, a assumir a grande tarefa de compreender esta visão de estabelecer uma convivência com este mestre extraordinário e único.

Fazemos parte desse Todo que é o Universo; somos centelhas brilhantes do grande “Sol” que é o Bem. Decerto, nossa luz não se compara à intensa radiação divina que sobrevém a nossas existências singulares. Dissemos o

finito não pode comportar o infinito. No mais, somos seres de fé e de entrega; seres da esperança¹³³: “a fé não constitui uma possibilidade do homem, mas um ato da misericórdia de Deus que sobrevém ao crente” (GADAMER, 2002, p. 155).

Não somos tão livres, como supúnhamos ou como queríamos; e por isso mesmo nossa força de vontade é viva e significativa. O Não-Ser, a ausência de esperança jamais será capaz de nos dominar se mantivermos nossos sentidos atentos para o que preenche de graça nossas existências. Um teólogo, nesse momento, teria muito a nos dizer a partir da sua atividade costumeira de interpretação das Sagradas Escritas, como nos conta Gadamer (1983, p. 72):

“Oh, não! Nossa compreensão das Sagradas Escrituras não procede de nossa livre escolha. Requer um ato de graça. A bíblia não é um conjunto de enunciados que se ofereça sem resistência ao sacrifício da análise humana. Não; o Evangelho se dirige a mim. Não pretende ser um enunciado objetivo ou um todo de enunciados objetivos sem conter uma especial mensagem para mim mesmo”. Porém não são só os teólogos que têm dúvidas com respeito à concepção aqui apresentada no sentido de que, quando se interpretam textos transmitidos, só se adotam decisões livres.

Essa postura esperançosa e fidedignamente atenta para a experiência hermenêutica, Graça com que o Ser se presentifica, carrega de sentido e significado as nossas existências (supostamente autônomas) possibilitando-nos, segundo a tríade pensar-falar-agir, caminhar em direção ao progresso da humanidade. A dimensão do sagrado está imersa em nossas experiências de seres individuais e coletivos, perfazendo uma real “comunidade humana”.

¹³³ Utilizamos a expressão de Paulo Freire: “ser da esperança” (2002, p.81).

Também, falar de educação sem essa visão do Ser que todos nós somos, nos “dias vividos” de nossos anos neste planeta, faz-nos afastar das finalidades ético-estéticas da educação. Fundamento no qual deveria estar orientada toda a forma humana de intervenção no mundo, sob o risco de se assim não for recairmos na impulsividade egóica e no niilismo:

[...] talvez sobrevivamos enquanto humanidade, se conseguirmos aprender que não só devemos aproveitar os recursos do nosso poder e as possibilidades de ação, mas também aprender a deter-nos perante o Outro como Outro, em face da natureza e das culturas orgânicas dos povos e dos Estados, e a experienciar o Outro e os Outros como os Outros de nós mesmos, para conseguirmos uma participação recíproca (GADAMER, 1998a, p. 28).

Podemos, então, concluir que a tarefa educativa para a filosofia de Hans-Georg Gadamer diz respeito à condição humana em sua tensão original: o particular e o universal. *No-mundo* nós estamos exercitando a finalidade autêntica da existência que é voltar-se para o que “realmente importa”, compreendendo, cada vez mais e nunca por completo, o significado da Vida. O projeto individual deve encontrar-se com a dimensão do Divino:

[...] Há uma bela frase de Eurípides: “Abraçar os amigos, eis o que é Deus”. O que os Gregos queriam expressar com isso é a mesma coisa designada, uma vez, por Hölderlin como a esfera comum, que é Deus. [...] Que é amizade? Os Gregos usam a palavra *philia*. Em que dimensões se estende este conceito! (sic!) Abrange todas as formas de convivência dos homens, a relação comercial, a camaradagem na guerra, a comunidade do trabalho, as formas de vida do matrimônio, a formação de grupos sociais [o contexto pedagógico, seria um exemplo] e a formação de partidos políticos, em suma a totalidade da vida comunitária dos homens. O que hoje ainda designamos como camaradagem partidária ou política é um último eco deste antigo e abrangente conceito grego. Pertence à essência da amizade, como diria uma antiga expressão pitagórica: *koiná ta tôn philon* — aos amigos tudo é comum. (GADAMER, 2001, p. 98, 106)

Para Gadamer, “formar” não é desenvolver habilidades, mas significa o cultivo de uma sensibilidade ética: genuíno equilíbrio entre as faculdades sensíveis e morais (GADAMER, 2001, p. 115), partilhando uma “amizade” verdadeira. Por isso, este trabalho, a partir da leitura de Gadamer, esteve preocupado com as causas éticas da educação, com a possibilidade de se falar em tolerância e de convívio com o de outra raça, de outra cultura, de outro sexo, de outras visões e escolhas, etc. Apesar daqueles “distúrbios de comunicação” e de nossa relutância em exercitarmos nossos ouvidos para auscultarmos a voz da Grande Vida (Ser) na qual nos “*em-com-tramos*”, a possibilidade dessa “escuta” renasce e se aquece, através do nosso exercício permanente, assim: “É preciso exercitar, sobretudo o ouvido [...]” (GADAMER, 2002, p. 563). Esse exercício constante da *philia* é, além de qualquer dimensão metodológica ou semântica, o caminho “propriamente” educativo do homem. Sobre isso, Gadamer considera que:

[...] É de importância decisiva, parece-me, para toda a questão do querer-saber teórico, no campo da práxis vital humana, que se pressuponha, antes de toda justificação teórica, uma dedicação prévia de todos a um ideal, determinante no seu conteúdo, de racionalidade. Eis o *ideal da filosofia prática que me parece válido para as nossas ciências do espírito (ainda que o não saibam)*, e, em geral, *para as nossas ciências sociais, e talvez também para as ciências da natureza*. Pois a universalidade prática, que se acoita no conceito de racionalidade, abarca-nos completamente. [...] A *hermenêutica*, por conseguinte, *impera em toda a dimensão da autocompreensão humana, e não apenas na ciência* (GADAMER, 2001, p. 59, grifo nosso).

Dessa forma, a hermenêutica está no “centro” da atividade educativa, entendendo o homem mesmo como esse fenômeno de compreensão. A

circularidade hermenêutica representa as inter-relações das diferentes formas de linguagens humanas, considerando suas contradições e limites e buscando constantemente um estágio compreensivo mais abrangente (no Ser). Sob este itinerário, destaca-se uma *pedagogia estética, uma formação para o gosto* (não entendida como a simples acepção de características artísticas), mas implica a empreitada para uma sensibilidade cultivada (GADAMER, 2001) dentro de uma dimensão de vínculo com o Outro. Essa concepção pedagógica, à luz da filosofia de Gadamer, abre espaço para a construção de uma “nova” subjetividade regulada por uma “racionalidade prática”, tão necessária a pedagogia atual e a qualquer contexto de manifestação humana.

Ainda, a título de últimas considerações, decidimos apresentar algumas “segundas palavras” em conclusão: Porque haveria muitas outras a serem ditas e tantas mais a serem “caladas”. Há momentos em que se calar teria sido de bom grado. Calar é uma virtude indispensável a todo pesquisador cuidadoso, a todo homem de compromissos renovados. Decerto, sabemos que estamos sempre voltando a antigas questões a partir de outras argumentações, encontrando “novas” respostas e desmistificando “certas” verdades. É a nossa subjetividade se descortinando no véu dialético da história, sempre se suscitando novas perguntas. Nossa condição hermenêutica “está mais interessada nas perguntas que nas respostas” (GADAMER, 1983, p. 72).

A ascese de nossa compreensão é um esforço longo e doloroso, que exige de nós a disposição amorosa de uma profissão de fé. Aquilo que não nos causa espanto e desejo jaz morto e não nos impele a alçar vôos mais longos. Entretanto, essa vontade de seguir adiante deve estar orientada na entrega responsável com o texto que nos predispomos a ler e a interpretar. É,

sobretudo, um compromisso crítico com o texto e com a verdade que ele nos oferta: “Sem uma tensão interna entre nossas expectativas de sentido e as concepções amplamente difundidas, e sem um interesse crítico nas opiniões dominantes, não existiria qualquer pergunta” (GADAMER, 1983, p. 72-73).

Ao longo da escrita do trabalho, vimos que quanto mais adentrávamos na densidade dos textos mais tínhamos a dizer; e por outro lado, muita coisa nós não queríamos mais falar. Como dissemos calar não é um dom, mas uma virtude que não nos chega sem esforço, mas como resultado de uma grande vontade de poder-dizer alguma coisa. Em determinados momentos conseguimos calar, noutros calamos o suficiente e ainda em outros nos excedemos. Mas esse foi, por hora, o nosso caminho. Às vezes, precisamos do excesso para compor a moderação; como também, preenchidos por um dizer mais profundo e por uma compreensão autêntica, noutras situações, aquietamos a alma. Gadamer sabia disso: “Ao progredir no saber, aprendi a calar” (GADAMER, 2002, p.550).

De fato, tentamos estabelecer o melhor contato com os textos de Gadamer, para isso, fomos procurar ajuda em alguns de seus interlocutores ou mestres — Heidegger, Aristóteles, Kant, Platão, Sócrates, Hegel, Nietzsche, Agostinho, Dilthey, Karl Jaspers, dentre outros menos explícitos nos textos a que tivemos acesso. Em determinadas ocasiões, precisamos recorrer aos originais de seus mestres, fato que ficou principalmente determinado no Capítulo I, quando dedicamos um item ao estudo de Martin Heidegger (ainda que comprometido, sem muitas pretensões de fazer uma interface detalhada de sua filosofia com a de Gadamer).

A leitura de Heidegger vislumbrou-se, ao longo do trabalho, indispensável ao próprio entendimento da Hermenêutica Filosófica de Hans-Georg Gadamer, mostrando-se aquele filósofo um interlocutor fundamental durante a pesquisa. Caminhamos, juntamente com Gadamer, auxiliados por Heidegger. Para mais, trouxemos em notas elucidativas, aspectos do acervo teórico de determinados filósofos relevantes para a compreensão das citações do Gadamer afincadas ao longo do texto, como foi possível verificar. As notas estiveram dispostas segundo a necessidade de criar um entorno pré-compreensivo para a fala de Gadamer. Quando não, na própria feitura dos parágrafos íamos criando uma atmosfera para a compreensão da fala gadameriana, através de breves aportes a algum dos filósofos supracitados ou a outros pensadores (também ou ainda) necessários a compreensão da questão que vinha sendo posta.

Hans-Georg Gadamer foi um filósofo que dedicou sua vida ao trabalho e ao ensino da filosofia. Gadamer viveu cento e dois anos, deixando uma produção teórica de vulto e de consistência. Tampouco, tivemos acesso à inteireza de seu acervo intelectual. E, mesmo se tivéssemos tido esse acesso seria impossível conter nas poucas linhas (e entrelinhas) deste texto a amplitude de seu trabalho intelectual para o tempo hábil de construção da pesquisa que nos foi imposto. Por essa ocasião, para a realização da pesquisa bibliográfica nós elegemos obras consideradas de referência no conjunto de suas publicações e, depois de acurada leitura e estudo rigorosos, realizamos a seleção dos momentos de sua obra que faziam menção, direta ou indiretamente, de nosso objeto de estudo.

Continuamos inacabados: essa é nossa maior esperança. Este texto é uma parte de outros tantos que já foram escritos sobre Filosofia Hermenêutica

e Educação ou que ainda estarão por vir. A alguns acrescentaremos muito, a outros um pouco menos, mas creio que sempre teremos algo a dizer. De uma forma ou de outra já fomos e estaremos sempre sendo acrescentados em nossas perguntas e interesses.

Acima de tudo, consideramos que tivemos uma grande oportunidade pessoal de trabalhar com a filosofia de Gadamer, sobretudo, na dimensão da autocompreensão. Uma aprendizagem que nos faz deparar com nossos erros e auto-enganos, com a nossa (falsa) vinculação a particularidade e ao individualismo. Procurar começar a exercitar a autêntica hermenêutica foi uma oportunidade que se abriu no momento deste texto; começar a questionar o porquê de nossas crenças esterilizadas e de nossa falta de percepção para com o que é mais importante no humano: a sua realização no Ser.

Certa ocasião, durante uma aula da disciplina de Fundamentos Filosóficos e Epistemológicos da Educação, lembramo-nos de uma frase que espontaneamente proferimos quando discutíamos assuntos relativos à filosofia de um dos teóricos que estudávamos: “o importante é ser gente. Gente que é gente”. O professor que ministrava a aula enrubesceu e concordou; “compartilhou” aquela fala; nossos horizontes se aproximaram a despeito de muitos que nada “compreenderam”. E hoje, nós somos capazes de acrescentar a ela o sentido de participação no Ser, *uns-com-os-outros*, ao ser do ser-gente, Gente, que é Gente!

Neste momento e como fizemos muitas vezes através dos caminhos deste texto, trazemos as palavras proféticas e esperançosas da poesia. “Breve” e “pleno” o ditado do poeta, chileno e universal, Paulo Neruda (2001, p. 83),

com o qual “terminamos” essa viagem com os que nos acompanharam na tessitura desse enredo que é um texto vivido:

Aqui hoje terminam estas viagens

nas quais me acompanhastes

através da noite e do dia

e do mar e do homem.

De tudo quanto vos disse

vale muito mais a vida

De Fin Del Mundo

REFERÊNCIAS BIBLIOGRÁFICAS

ABRAHAM, Ralph, McKENNA, Terence, SHELDRAKE, Rupert. *Caos, criatividade e o retorno do sagrado: Triálogos nas fronteiras do Ocidente*. São Paulo: Cultrix - Pensamento, 1998.

ALMEIDA, Custódio Luís Silva de FLICKINGER, Hans-Georg; ROHDEN, Luiz. *Hermenêutica Filosófica: nas trilhas de Hans-Georg Gadamer*. Porto Alegre: EDIPUCRS, 2000.

ANDRADE, Carlos Drummond de. *Amar se aprende amando: poesia de Convívio e de humor*. 8. ed. Rio de Janeiro: Record, 1987.

BÍBLIA. Português. *O novo testamento de nosso senhor e salvador Jesus Cristo*. Trad. João Ferreira de Almeida. Filadélfia, Pensilvânia: Companhia Nacional de Publicidade, 1987.

BOLLNOW, F. *Pedagogia e filosofia da existência: Um ensaio sobre as formas instáveis da educação*. Trad. Hermógenes Harada. Petrópolis, RJ: Vozes, 1971.

BRADY, James E.; HUMISTON, Gerard E. *Química geral*. Trad. Cristina Maria Pereira dos Santos e Roberto de Barros Faria. 2. ed. Rio de Janeiro: LTC, 1986.

BUBER, Martin. *Eu e Tu*. Tradução, introdução e notas de Newton Aquiles Von Zuben. 2. ed. São Paulo: Cortez & Moraes, 1979.

CORETH, E. *Questões fundamentais de hermenêutica*. Trad. Carlos Lopes de Matos. São Paulo: E. P. U.- Ed. da Universidade de São Paulo, 1973.

CUNHA, Antônio Geraldo da. *Dicionário etimológico Nova Fronteira da língua portuguesa*. Assistentes: Cláudio Mello Sobrinho... [et al.]. Rio de Janeiro: Nova Fronteira, 1982.

DESCARTES, René. *Discurso do método: regras para a direção do espírito*. Trad. Pietro Nassetti. São Paulo: Martin Claret, 2002.

D'OLIVEIRA, A. M. Wittgenstein — Vida e Obra. In: WITTGENSTEIN, L. *Investigações filosóficas*. São Paulo: Nova Cultural, 1996. (Os pensadores). p. 5-16.

EINSTEIN, Albert. *Vida e pensamentos*. São Paulo: Martin Claret, 1997.

FERREIRA, Aurélio Buarque de Holanda. *Dicionário Aurélio Básico da Língua Portuguesa*. Rio de Janeiro: Nova Fronteira, 1988.

FREIRE, Paulo. *Pedagogia da autonomia: saberes necessários à prática educativa*. 23. ed. São Paulo: Paz e Terra, 2002.

_____. *Pedagogia da esperança: um reencontro com a pedagogia do oprimido*. 11. ed. Rio de Janeiro: Paz e Terra, 2003.

GADAMER, Hans-Georg. *A razão na época da ciência*. Trad. Ângela Dias. Rio de Janeiro: Tempo Brasileiro, 1983.

_____. *Hans-Georg Gadamer on education, poetry and history: applied hermeneutics*. Editado por Dieter Misgeld and Graeme Nicholson. Trad. Lawrence Schmidt e Monica Reuss. Albany, New York: State University of New York Press, 1992. (SUNY series in contemporary continental philosophy)

_____. *Herança e futuro da Europa*. Trad. António Hall. Lisboa: Edições 70, 1998a. (Nova Biblioteca 70).

_____. *O problema da consciência histórica*. Org. Pierre Fruchon; Trad. Paulo César Duque Estrada. Rio de Janeiro: Fundação Getúlio Vargas, 1998b.

GADAMER, Hans-Georg. *Verdade e método: traços fundamentais de uma hermenêutica filosófica*. Trad. Flávio Paulo Meurer. 3. ed. Petrópolis, RJ: Vozes, 1999. (Pensamento Humano).

_____. Da palavra ao conceito: a tarefa da hermenêutica enquanto filosofia. In: ALMEIDA, Custódio Luís Silva de.; FLICKINGER, Hans-Georg; ROHDEN, Luiz. *Hermenêutica Filosófica: nas trilhas de Hans-Georg Gadamer*. Porto Alegre: EDIPUCRS, 2000a. p. 13-26. (Filosofia, 117).

_____. *La Educación es educarse*. Barcelona: Paidós: 2000b.

_____. Retrospectiva dialógica à obra reunida e sua história de efetuação: entrevista de Jean Grondin com Hans-Georg Gadamer. In: ALMEIDA, Custódio

Luís Silva de.; FLICKINGER, Hans-Georg; ROHDEN, Luiz. *Hermenêutica Filosófica: nas trilhas de Hans-Georg Gadamer*. Porto Alegre: EDIPUCRS, 2000c. p. 203- 222. (Filosofia, 117).

_____. Homem e linguagem. In: ALMEIDA, Custódio Luís Silva de.; FLICKINGER, Hans-Georg; ROHDEN, Luiz. *Hermenêutica Filosófica: nas trilhas de Hans-Georg Gadamer*. Porto Alegre: EDIPUCRS, 2000d. p. 117- 127. (Filosofia, 117).

_____. Sobre o círculo da compreensão. In: ALMEIDA, Custódio Luís Silva de.; FLICKINGER, Hans-Georg; ROHDEN, Luiz. *Hermenêutica Filosófica: nas trilhas de Hans-Georg Gadamer*. Porto Alegre: EDIPUCRS, 2000e. p.141-150. (Filosofia, 117).

_____. A filosofia grega e o pensamento moderno. In: ALMEIDA, Custódio Luís Silva de.; FLICKINGER, Hans-Georg; ROHDEN, Luiz. *Hermenêutica Filosófica: nas trilhas de Hans-Georg Gadamer*. Porto Alegre: EDIPUCRS, 2000f. p. 53-59. (Filosofia, 117).

_____. *Elogio da teoria*. Lisboa: Edições 70, 2001. (Biblioteca de Filosofia Contemporânea).

_____. *Verdade e método II: complementos e índice*. Tradução Ênio Paulo Giachini. Petrópolis, RJ: Vozes, 2002. (Pensamento Humano).

GIL, Gilberto. Se eu quiser falar com Deus. In: _____. *A gente precisa ver o luar*. Faixa 3. n. 670.8125-A WEA DISCOS LTDA. 1989. 1LP.

GRONDIN, Jean. *Introdução à Hermenêutica Filosófica*. Trad. Benno Dischinger. São Leopoldo: UNISINOS, 1999. (Focus).

GRÜN, Mauro. *Ética e educação ambiental: A conexão necessária*. 7. ed. Campinas, SP: Papirus, 2003. (Magistério: Formação e Trabalho Pedagógico).

HEGEL, G. W. F. *Fenomenologia do espírito*. (Parte I). Trad. Paulo Menezes. 6. ed. Petrópolis, RJ: Vozes, 2001.

HEIDEGGER, M. Sobre o "Humanismo" In: *Heidegger: conferências e escritos filosóficos*. Trad. Ernildo Stein. São Paulo: Nova Cultural: 1979a. p. 149-175. (Os pensadores).

HEIDEGGER, M. *Que é metafísica?* In: *Heidegger: conferências e escritos filosóficos*. Trad. Ernildo Stein. São Paulo: Nova Cultural: 1979b. p. 35-63. (Os pensadores).

_____. *Sobre a essência da verdade*. In: *Heidegger: conferências e escritos filosóficos*. Trad. Ernildo Stein. São Paulo: Nova Cultural: 1979c. p. 127-145. (Os pensadores).

_____. *Sobre o Humanismo*. 2.ed. Introdução, tradução e notas de Emmanuel Carneiro Leão. Rio de Janeiro: Edições Tempo Brasileiro, 1985. (Biblioteca Tempo Universitário - 5).

_____. *Seminários de Zollikon*. Trad. Gabriella Arnhold e Maria de Fátima de Almeida Prado. São Paulo: EDUC; Petrópolis, RJ: Vozes, 2001.

_____. *Ser e tempo*. (Parte I). 11. ed. Trad. Márcia de Sá Cavalcante. Petrópolis: Vozes, 2002a. (Pensamento Humano).

_____. *O que quer dizer pensar?* In: *Ensaaios e conferências*. Trad. Emmanuel Carneiro Leão, Gilvan Fogel e Márcia Sá Cavalcante Schuback. Petrópolis, RJ: Vozes, 2002b. p. 111-124. (Pensamento Humano).

_____. *Quem é o Zaratustra de Nietzsche?* In: *Ensaaios e conferências*. Trad. Emmanuel Carneiro Leão, Gilvan Fogel e Márcia Sá Cavalcante Schuback. Petrópolis, RJ: Vozes, 2002c. p. 87-110. (Pensamento Humano).

HEIDEGGER, M. *A coisa*. In: *Ensaaios e conferências*. Trad. Emmanuel Carneiro Leão, Gilvan Fogel e Márcia Sá Cavalcante Schuback. Petrópolis, RJ: Vozes, 2002d. p.143-160. (Pensamento Humano).

_____. *Ser e tempo*. (Parte II). 09. ed. Trad. Márcia de Sá Cavalcante. Petrópolis: Vozes, 2002e. (Pensamento Humano).

_____. *Heráclito: a origem do pensamento ocidental: lógica: a doutrina heraclítica do logos*. 3 ed. Rio de Janeiro: Relume Dumará, 2002f.

HERMANN, Nadja. *Pluralidade e ética em Educação*. Rio de Janeiro: DP&A, 2001.

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

INWOOD, Michael. *Dicionário de Heidegger*. Trad. Luísa Buarque de Holanda. Rio de Janeiro: Jorge Zahar: 2002. (Dicionários de filósofos).

_____. *Heidegger*. Trad. Adail Ubirajara Sobral. São Paulo: Edições Loyola, 2004. (Mestres do pensar).

KANT, Immanuel. Resposta à pergunta: Que é “Esclarecimento”? (“Aufklärung”). In: *Immanuel Kant — textos seletos*. Trad. Raimundo Vier e Floriano de Sousa Fernandes. Petrópolis: Vozes: 1985. p. 100-116.

_____. *Fundamentação da metafísica dos costumes*. Trad. Paulo Quintela. Lisboa: Edições 70, 2000. (Textos Filosóficos).

KUHN, T. S. *A estrutura das revoluções científicas*. 2.ed. Trad. Beatriz Vianna Boeira e Nelson Boeira. São Paulo: Perspectiva, 1978.

MARX, K. Teses sobre Feuerbach. In: MARX, K. & ENGELS, F. *A ideologia alemã*. São Paulo: HUCITEC, 1991. p. 11-77.

MEIRELES, Cecília. *Flor de poemas*. Rio de Janeiro: Nova fronteira, 2003.

MISGELD, D.; NICHOLSON, G. Editor’s introduction. In: GADAMER, Hans-Georg. *Hans-Georg Gadamer on education, poetry and history: applied hermeneutics*. Editado por Dieter Misgeld and Graeme Nicholson. Trad. Lawrence Schmidt e Monica Reuss. Albany, New York: State University of New York Press, 1992. p. VII- XXIII. (SUNY series in contemporary continental philosophy).

MÜLLER, Max. *Crise de la métaphysique: situation de la philosophie au XX^a siècle*. Paris: Desclée de Brouwer, 1953.

NERUDA, Pablo. *Presente de um poeta*. Trad. Thiago de Mello. São Paulo: Vergara & Riba Editoras, 2001.

OLIVEIRA, Manfredo Araújo de. *Reviravolta lingüístico-pragmática na filosofia contemporânea*. 2. ed. São Paulo: Edições Loyola, 2001.

PALMER, R. E. *Hermenêutica*. Lisboa: Edições 70, 1999.

Parâmetros curriculares nacionais: apresentação dos temas transversais, ética. Brasília: MEC/SEF, 1997.

PELIZZOLI, M. L. *A emergência do paradigma ecológico: reflexões ético-filosóficas para o século XXI*. Petrópolis: Vozes, 1999. (Educação Ambiental).

_____. Educação: resgate dialógico-ambiental desde uma postura hermenêutica. *Educação: Revista do Dep. de Educação da PUCRS*, Porto Alegre, n. 46, p. 173- 194, mar. 2002.

PESSOA, Fernando. *Antologia poética*. Introdução e seleção Waldir Ayala. Rio de Janeiro: EDIOURO, 1985. (Coleção Prestígio).

PRIGOGINE, Ilya. *O fim das certezas: tempo, caos e as leis da natureza*. Trad. Roberto Leal Ferreira. São Paulo: UNESP, 1996. (Biblioteca Básica)

RILKE, R. M. *Sonetos a Orfeu: Elegias de Duíno*. Trad. e Introd. Emmanuel Carneiro Leão. 3. ed. Petrópolis, RJ: Vozes, 2000.

RÖHR, F. A multidimensionalidade na formação do educador. *Revista da Educação – AEC*, n. 110, p. 100-108, jan. /mar. 1999.

RÖHR, F. A ética pedagógica no pensamento de Martin Buber. In: ENCONTRO DE PESQUISA EDUCACIONAL DO NORDESTE, 15, 2001, Maranhão. Anais do XV EPENN. Maranhão: EPENN, 2001. v. 1. p. 1-17.

_____. Liberdade ou destino: Reflexões sobre a meta da educação. In: ENCONTRO DE FILOSOFIA DA EDUCAÇÃO DO NORDESTE, 2, 2003, Salvador. *Liberdade ou destino: Reflexões sobre a meta da educação*. Salvador: Àgere, 2004, p. 1-18.

RUELLE, D. *Acaso e caos*. Trad. Roberto Leal Ferreira. São Paulo: Editora da Universidade Paulista, 1993. (Biblioteca Básica).

RUSSO, Renato; VILLA-LOBOS, Dado e BONFÁ, Marcelo. Há tempos. In: _____. *As quatro estações*. Faixa 1, n. 63839261 EMI. 1995. 1CD.

SAFRANSKY, Rüdiger. *Heidegger: um mestre da Alemanha entre o bem e o mal*. Trad. Lya Lett Luft. São Paulo: Geração, 2000.

SARDI, Sérgio. Linhas inspiradoras para uma educação ambiental infantil. In: *A emergência do paradigma ecológico: reflexões ético-filosóficas para o século XXI*. Petrópolis: Vozes, 1999. p. 157-160. (Educação Ambiental).

SCHILLER, F. *Cartas para a educação estética da humanidade*. Trad. Roberto Schwarz. São Paulo: EPU, 1991.

SEARLE, J. R. *Intencionalidade*. Tradução Julio Fischer, Tomás Rosa Bueno. São Paulo: Martins Fontes, 1995. (Coleção tópicos).

TILLICH, Paul. *A coragem de ser*. Trad. Eglê Malheiros. 6. ed. Rio de Janeiro: Paz e Terra, 2001.

TOBEN, Bob, WOLF, Fred Alan. *Espaço-tempo e além: rumo a uma explicação do inexplicável*. Trad. Hernani Guimarães Andrade e Newton Roberval. Eichenberg. 9. ed. São Paulo: Cultrix, 1993.

VALÉRY, P. Remarks on intelligence. In: *Collected works*. Londres: J. Matthews, 1973. v. 10.

VATTIMO, Gianni. *O fim da modernidade: niilismo e hermenêutica na cultura pós-moderna*. Trad. Eduardo Brandão. São Paulo: Martins Fontes, 2002.

VELOSO, Caetano. Seleção de textos, notas e estudo biográfico, histórico e crítico e exercícios: Paulo Elias Allane Franchetti e Antônio Alcyr Bernardez Pecora. São Paulo: Abril Educação, 1981. (Literatura Comentada).

ZILLES, Urbano. A fenomenologia husserliana como método radical. In: *A crise da humanidade européia e a filosofia*. Introd. e Trad. Urbano Zilles. Porto Alegre: EDIPUCRS, 1996.