

## Experiência hermenêutica e formação para o reconhecimento em Gadamer

RAIMUNDO RAJOBAC\*

### Resumo

O objetivo do artigo é refletir sobre os conceitos de formação e reconhecimento no contexto da racionalidade hermenêutica gadameriana e seu ideal de experiência hermenêutica como abertura e reconhecimento do outro. Nas trilhas de Hans-Georg Gadamer nossa atenção recairá sobre a crítica a respeito do conceito de experiência oriundo do modo relacional objetificador das ciências naturais, o qual em última instância passou a determinar o modo relacional entre os seres humanos. Apontaremos, a partir daí, para a pertinência do conceito de experiência hermenêutica para se pensar processos formativos no contexto atual de sociedades plurais e complexas, uma vez que o mesmo só é possível enquanto abertura para a alteridade.

**Palavras-chave:** Experiência Hermenêutica; Formação; Reconhecimento.

### Abstract

The objective of this is to reflection about the concepts of training and recognition in the context of rationality Gadamer's hermeneutics and his ideal of experience as a hermeneutical openness and recognition of the other. On the trail of Hans-Georg Gadamer our attention will be on critical about the concept of experience derived from the relational mode of objectifying the natural sciences, which ultimately went on to determine the relational mode between human beings. Point out, from there to the relevance of the concept of hermeneutic experience to think about formative processes in the current context of plural societies and complex, since it is only possible while openness to otherness.

**Key words:** Experience Hermeneutics; Formation; Recognition.



\* **RAIMUNDO RAJOBAC** é professor efetivo no Departamento de Música da UFRGS e Doutorando em Educação pela PUCRS.

## Da atualidade temática da formação para o reconhecimento

O que significa discutir formação para o reconhecimento em nossa época, qual a importância dessa temática para a sociedade atual e qual o papel da educação nesse processo? Estas parecem ser as questões fundamentais que devem orientar nosso espírito durante a reflexão aqui proposta. As sociedades e culturas percebem-se diferentes a cada dia. Contudo, vivemos num intervalo social patológico entre o encantamento com o diferente nas culturas e a resistência ao que é estranho. Num mundo que se descobre plural, parece sintomático, depararmos a cada dia com perspectivas intolerantes, fundamentalistas e totalitárias, que vão da esfera política à religiosa ferindo modos de ser e viver. A vocação moderna para a colonização fundou um ideal de sociedade, cujo modelo principal foi o modo de vida europeu. Não precisaríamos de um esforço desmedido para lembrarmos das marcas profundas deixadas em diversos continentes pelos processos de colonização mediados pela violência de fato ou simbólica.

Enrique Dussel apresentou-nos bem tal problemática ao tematizar “descobrimento” enquanto “encobrimento do outro”.<sup>1</sup> Muitos exemplos de violência e resistência ao diferente poderiam ser citados no decorrer da história: de fato, a vocação para a colonização das sociedades ditas



Hans-Georg Gadamer

desenvolvidas e civilizadas, também foi uma vocação para o não reconhecimento. A história já descortinou inúmeras questões relativas à resistência ao diferente; também pensadores e grupos diversos dedicaram e dedicam vidas

inteiras a essa temática: muitos avanços podem ser notados. Nosso trabalho pretende ser uma contribuição a mais nesse processo, tematizando a importância do reconhecimento a partir de uma superação vocacional epistemológica que a ciência moderna plantou nas sociedades contemporâneas, entendendo-o enquanto problema de formação. São cada vez mais frequentes em nossa época posturas intolerantes, políticas excludentes e reações violentas a grupos e pessoas; a pergunta que cabe aqui é: não teriam as sociedades aprendido o suficiente a partir das experiências desastrosas anteriores de colonização?

A sociedade esclarecida que quis o Iluminismo entende-se diferente, mas resiste à aceitação do mesmo. São cada vez mais claras as iniciativas colonizadoras entre países e povos, os quais tomam como critério de poder e dominação o fato de ser ou não desenvolvido tecnicamente: assim, quando não subjagam povos pelo poder tecnológico simbólico, o fazem pela violência bélica da tecnologia. Entende-se a partir daqui, a necessidade de se discutirem processos formativos na perspectiva da aceitação e reconhecimento do diferente: esta apresenta-se em nossa época como uma das principais tarefas da pedagogia: o homem contemporâneo carece de

<sup>1</sup> Ver: DUSSEL, 1492 – *O encobrimento do outro: a origem do mito da modernidade*. 1993.

formação para conviver entendendo-se em sua individualidade para reconhecer o mundo indecifrável que é o outro.

A história do conhecimento ocidental em sentido lato é, na verdade, a história da formação. Cada momento da história da produção do conhecimento ocidental nasceu como projeto formativo que ao partir da *paideia* grega passou pelo medievo, culminando com a *humanitas* renascentista e a *bildung* alemã. Assim, entendemos, que ao refletir criticamente sobre problemas de ordem epistemológica e sua manifestação na esfera da vida, dirigimo-nos necessariamente a um problema de formação, que na perspectiva epistemológica é apresentado à pedagogia como desafio na contemporaneidade.

A preocupação com o modo como o sujeito se relaciona com o outro numa perspectiva subjetiva, nem sempre foi tomada como foco central das discussões filosóficas. Basta um olhar em retrospecto e notaremos que dos Pré-socráticos à filosofia socrática, platônica e aristotélica prevalecem temas cosmológicos, metafísicos, epistemológicos, políticos e éticos, os quais não conferem à perspectiva do estranhamento, da alteridade, a pungência necessária. Também durante o pensamento medieval o outro não foi tomado como temática específica da reflexão teológico-filosófica; foi somente no contexto do pensamento moderno que tal discussão encontrou o espaço necessário, o qual nasce da pergunta a respeito da relação intersubjetiva do sujeito com o diferente.

O nascimento da modernidade e a instauração do *cogito* cartesiano estabeleceu o sujeito enquanto condição *a priori* e o exterior a ele como estrutura disponível. Dessa forma, se foi com a

modernidade que se deu o chão fecundo para o surgimento das discussões em torno das relações subjetivas do sujeito com o que lhe é estranho, foi também com a ideia de um sujeito capaz de dominar e explorar mecânica e matematicamente o mundo exterior a ele, que se firmou o relacionamento diretivista e dicotômico entre sujeito e objeto, que ao extrapolar o âmbito epistemológico, gerou um sujeito refratário ao diferente que, ao se deparar com o outro, o entende na perspectiva do próprio sujeito, e não como algo estranho e infinitamente inacessível.

Que significa discutir formação para o reconhecimento? E qual a possibilidade de se tematizar formação para a alteridade em Hans-Georg Gadamer? A condição moderna permite-nos trabalhar com a hipótese de que discutir o problema da formação no contexto das sociedades plurais e complexas significa, dentre outras coisas, superar criticamente o cenário metodológico e epistemológico fundador de um sujeito determinador: o que só se faz possível a partir da retomada crítica da teoria da ciência moderna e suas pretensões. Daí a ideia segundo a qual a hermenêutica gadameriana pode contribuir em tal debate, uma vez que reside em Gadamer, um esforço contínuo de superação do método das ciências da natureza, principalmente quando este passa a determinar nosso modo de ser no mundo. Com Gadamer aprenderemos que a experiência do universo científico-natural não responde pela totalidade de nossa experiência mundana, e que a dimensão do estranhamento constitui-se no fundamento antropológico da experiência hermenêutica, a qual poderá, segundo a pretensão do presente estudo, justificar um ideal de formação para o reconhecimento.

### Sobre a experiência hermenêutica

O conceito de experiência é discutido por Gadamer no final da segunda parte de *Verdade e método*<sup>2</sup>, “A extensão da questão da verdade à compreensão nas ciências do espírito” como segundo subtópico do penúltimo tópico “Análise da consciência da história efetual” com o título de “o conceito de experiência e a essência da experiência hermenêutica”. Esse momento é tematizado pelo teórico perpassado pela ideia segundo a qual “é uma ilusão considerar o outro como um instrumento que se pode abranger com a vista e dominar totalmente” (GADAMER, 2007, p. 470).

Gadamer está convencido de que a acomodação pela qual passou o conceito de experiência no contexto da produção do conhecimento desde o florescer da modernidade torna-o hoje, por mais estranho que possa parecer, um conceito dos menos elucidados: nós o entendemos sempre na perspectiva das ciências da natureza e da “esquematisação epistemológica [comum às mesmas]” (GADAMER, 2007, p. 453). Foi com o objetivo de problematizar a análise da consciência da história efetual, que Gadamer fez obrigatória a retomada do sentido originário de experiência que extrapolasse o pretendido pela ciência positiva moderna; posto que “o objetivo da ciência é tornar a experiência tão objetiva a ponto de anular nela qualquer elemento histórico” (GADAMER, 2007, p. 454), o que em última instância impede-a de dar conta do modo complexo de o homem ser no mundo e com os outros durante a história. Nesse sentido, a ciência moderna tende a perpetuar a ideia de que toda e qualquer

experiência só é válida quando, amparada metodologicamente, sempre se confirma. Qual o caminho tomado por Gadamer para esclarecer tal problemática e retomar o sentido originário do conceito de experiência?

Após apontar o esforço e limites de Husserl em superar a unilateralidade imposta ao conceito de experiência pela teoria da ciência fundando o conceito de mundo da vida que antecede a própria ciência<sup>3</sup>, Gadamer embarca num processo interpretativo retroativo que retoma o ponto de partida inicial da teoria da ciência e lógica modernas, o qual aponta o método experimental de Bacon enquanto organização técnica da natureza, como momento a ser reinterpretado criticamente caso queiramos romper com o conceito moderno de experiência. Nesse sentido, teria sido melhor por parte dos interpretes de Bacon, terem difundido que “sua verdadeira contribuição consiste, antes, numa investigação abrangente dos preconceitos que ocupam o espírito humano e que desviam do verdadeiro conhecimento das coisas” (GADAMER, 2007, p. 457). No contexto do nascimento da ciência moderna, a validade da experiência ligou-se necessariamente à não-contradição da mesma por uma nova experiência: esse modo unilateral de conceber a experiência é o que precisa ser superado, uma vez que em Gadamer, a experiência possível na estrutura dinâmica da linguagem é sempre dialética.

<sup>2</sup> GADAMER, H. G. *Wahrheit und Methode: Grundzüge einer Philosophischen Hermeneutik*, 1960.

<sup>3</sup> Para Gadamer (2007), o próprio Husserl parece também estar dominado pela unilateralidade que ele critica, ao projetar o mundo idealizado das ciências exatas sobre a experiência original de mundo, na medida em que faz da percepção, enquanto experiência exterior e orientada à mera corporalidade, o fundamento de toda experiência ulterior.

Para Gadamer, a ciência moderna reteve o que interessou a Aristóteles na experiência: “unicamente sua contribuição para a formação dos conceitos [...] [contudo,] quando se considera a experiência na perspectiva de seu resultado, passa-se por cima do verdadeiro processo da experiência” (GADAMER, 2007, p. 461). Chegar ao conceito de experiência hermenêutica exige, portanto, a retomada de seu sentido dialético originário que só se faz possível enquanto linguagem: Gadamer o faz, ao retomar as contribuições e limites de Hegel nesse processo. De fato foi Hegel quem interpretou o conceito de experiência “[...] como auto-realização do ceticismo” (GADAMER, 2007, p. 462), entendendo-a como dimensão fundamental das transformações pelas quais passam nosso saber. Daí a ideia geral sobre o caráter dialético da experiência, posto, que sempre que experimenta, a consciência volta-se sobre se mesma, torna-se consciente do experimentado, e ganha um novo horizonte dentro da macroestrutura de sua experiência de mundo. O movimento do espírito em Hegel aponta então, para a inversão no processo da experiência: a consciência que experimenta passa a reconhecer a si mesma no outro, no que é estranho a ela.

Como é característico da postura gadameriana, o teórico busca em Hegel a dose de acerto de sua descrição dialética da experiência, e em seguida aponta seus limites na busca por novas saídas. A suspeita de Gadamer é que, a aplicação de Hegel não faz justiça ao conceito pretendido de experiência hermenêutica, uma vez que ao movimentar-se em direção ao estranho, a consciência retorna sobre si mesma; assim, “[...] a consumação da experiência é a ‘ciência’, a certeza de si mesmo no saber [absoluto]”

(GADAMER, 2007, p. 465). Em outras palavras, a dialética hegeliana continua presa ao modelo científico-natural, uma vez que, quem determina é sempre o sujeito absoluto, e que a experiência de estranhamento existe sempre para confirmar a postura de um saber absoluto que torna a experiência a própria ciência. Dirá Gadamer:

A própria experiência jamais pode ser ciência. Ela detém uma oposição insuperável frente ao saber e frente àquele ensinamento que provem de um saber geral teórico ou técnico. A verdade da experiência contém sempre a referência a novas experiências. Nesse sentido, a pessoa a quem chamamos experimentada não é somente alguém que se tornou o que é através das experiências, mas alguém que está aberto a experiências. A consumação de sua experiência, o ser pleno daquele a quem chamamos “experimentado”, não consiste em saber tudo nem em saber mais que todo mundo. Ao contrário, o homem experimentado evita sempre e de modo absoluto o dogmatismo, e precisamente por ter feito tantas experiências e aprendido graças a tanta experiência está particularmente capacitado para voltar a fazer experiências e delas aprender. 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 (GADAMER, 2007, p. 465).

A citação acima apresenta o estatuto qualitativamente novo do conceito de experiência hermenêutica pretendido por Gadamer. Experiência aqui não é mais uma ferramenta usada para determinados fins, a mesma, é entendida em seu todo, compondo



necessariamente a essência histórica<sup>4</sup> do homem. Assim, novas experiências exigem necessariamente, ao compor a essência histórica do homem, a frustração de muitas expectativas, para que se tornem possíveis novas experiências<sup>5</sup>. “Experiência é, portanto, experiência da finitude humana; [Consequentemente], é experimentado [...] aquele que tem consciência dessa limitação, [...] que sabe que não é senhor do tempo nem do futuro, [que] conhece os limites de toda previsão e a insegurança de todo plano” (GADAMER, 2007, p. 466-467). No todo da obra *Verdade e método* o novo conceito de experiência contribui para os questionamentos a respeito do modo de ser da consciência da história efetual; Gadamer quer mostrar que experiência hermenêutica tem haver com a tradição enquanto linguagem que nos fala por si mesma como algo estranho: como um tu. Dessa forma, assim como a tradição, o outro, não deve ser entendido como acontecimento dominável por meio da experiência.

A novidade de Gadamer é a “experiência do tu” (GADAMER, 2007, p. 468) como experiência específica na qual o objeto da experiência personifica-se. Por esse motivo a experiência hermenêutica caracteriza-se como um fenômeno moral, principalmente porque ela passa a envolver a compreensão do outro. Esse novo estatuto confere duros golpes à concepção tradicional de experiência

perpetuada pela ciência moderna, a qual marcou profundamente os processos formativos no ocidente. Daí a ideia de que a formação para a ciência, tal como a entendemos hoje, apresenta-se como o grande desafio para se pensar o problema da formação no contexto de sociedades plurais e complexas com a em que vivemos.

### **Formação para o reconhecimento ou sobre as maneiras de experimentar o tu**

O ideal de experiência hermenêutica orienta a uma profunda mudança na estrutura da experiência como pretendeu o projeto formativo moderno orientado pela teoria da ciência. A mudança apresentada por Gadamer requer, portanto, o rompimento com formas de reconhecimento instrumentalizadas; para, tanto o teórico nos apresenta três formas de experiência do tu.

A primeira experiência do tu caracteriza-se superficial e consiste em detectar elementos típicos a partir da observação do comportamento de quem se faz próximo. O resultado desse processo é sempre a previsão de quem experimentou em relação às atitudes do outro. Nas palavras de Gadamer: “compreendemos o outro da mesma maneira que compreendemos qualquer processo típico dentro do nosso campo da experiência [...] e seu comportamento nos serve como meios para nossos fins” (2007, p. 468). Do ponto de vista moral, essa atitude em relação ao outro se apresenta problemática por se caracterizar egoísta e contradizer a determinação moral do homem<sup>6</sup>. O máximo que conseguimos aqui é o conhecimento das pessoas

<sup>4</sup> Para Gadamer (2007) o limite da dialética hegeliana reside em entende a história absorvida na autoconsciência absoluta da filosofia.

<sup>5</sup> Ao buscar um novo conceito de experiência Gadamer (2007) mostra que a experiência não chega a um fim, conferindo ao sujeito uma forma suprema de saber como pretendeu Hegel. Na experiência hermenêutica chega ao limite absoluto todo dogmatismo nascido do coração humano que se deixa possuir por seus desejos.

<sup>6</sup> Lembra Gadamer (2007), sabe-se que uma das formas de interpretação que Kant dá ao imperativo categórico é que se deve jamais usar o outro como meio, mas reconhece-lo como fim em si.

convertendo-as em objetos, retirando do processo relacional todos os momentos de subjetividade, característica herdada da crença desenfreada no método e na objetividade. A crítica de Gadamer retoma a metodologia das ciências sociais do século XVIII e o papel de Hume na maneira esquemático-natural com a qual experimentamos. Neste cenário a experiência hermenêutica encontra-se limitada, uma vez que o comportamento humano e seu modo de ser no mundo são reduzidos a um acontecimento objetivo e esquemático.

Reconhecer o outro como pessoa é a característica central da segunda maneira de experimentar o tu. Contudo, mesmo ao incluir a pessoa na experiência, ao compreender o diferente, a referência é sempre o sujeito conhecedor. Estabelece-se uma aparência dialética, que naturalmente compõe a “relação-eu-tu” (GADAMER, 2007, p. 469), mas, mediada pela reflexão. Dessa forma, posto que qualquer pretensão de conhecimento gera necessariamente uma pretensão oposta, é sempre possível que uma das partes imbricadas sobreponha-se reflexivamente sobre a outra, retirando do tu a imediatez necessária ao processo da compreensão mútua. Aqui o tu é compreendido de forma antecipada por um processo reflexivo no qual alguém sempre determinará, perde-se nesse processo a dimensão de que “a historicidade interna de todas as relações vitais entre os homens consiste em que, conseqüentemente, se está lutando constantemente por reconhecimento recíproco” (GADAMER, 2007, p. 469), e que por outro caminho a tensão gerada por tal luta pode até mesmo “chegar [...] ao completo domínio de um eu por outro eu” (2007, p. 469). Gadamer não nega que essa forma de experimentar o tu é significativamente mais adequada que a

primeira, a qual reduz o outro a objeto de cálculo, contudo, corre-se o risco da prisão permanente na aparência dialética geradora de um senhor que continuará a desconhecer a alteridade do outro.

Partindo daí Gadamer chega ao que denomina de a mais elevada maneira de experiência hermenêutica: “[...] a abertura à tradição, própria da consciência da história efetual” (GADAMER, 2007, p. 471), a qual se relaciona diretamente com a originária experiência do tu. Nesse caso, a verdadeira experiência do tu só é possível na medida em que nas relações humanas permitamos que o tu nos diga algo: a primeira exigência para esse processo é a capacidade de abertura mútua para o diferente. Diz-nos Gadamer:

Sem essa abertura mútua, tampouco pode existir verdadeiro vínculo humano. A pertença mútua significa sempre e ao mesmo tempo poder ouvir uns aos outros. Quando dois se compreendem, isto não quer dizer que um “compreenda” o outro, isto é, que o olhe de cima para baixo. E igualmente “escutar alguém” não significa simplesmente realizar às cegas o que o outro quer. Agir assim significa ser submisso. A abertura para o outro implica, pois, o reconhecimento de que devo estar disposto a deixar valer em mim algo contra mim, ainda que não haja nenhum outro que o faça valer contra mim (GADAMER, 2007, p. 472).

A passagem acima apresenta, segundo Gadamer, o correlato da experiência hermenêutica, o qual deve nos ensinar que temos de deixar valer o outro e a tradição em suas pretensões, o quer requer a superação do mero reconhecimento da alteridade tão difundido. Precisamos reter daí, que o

outro tem sempre algo a nos dizer: nisso consiste a abertura fundamental. Dessa forma, o homem experimentado não é mais o preso aos dogmas metodológicos da certeza científica, mas o que, consciente da abertura mútua, reconhece a alteridade do outro mais em sua estranheza que em sua familiaridade.

Formação para o reconhecimento em Gadamer faz-se possível na medida em que o problema do conhecimento no Ocidente configura-se como problema de formação. Em sentido hermenêutico, o teórico reapresenta as bases epistemológicas nas quais se fundaram a ciência moderna, mostrando-nos de que forma a perspectiva metodológica daí resultante formou o homem ocidental. A euforia proporcionada pelos avanços da ciência moderna permeia até hoje os processos formativos contemporâneos: da relação sujeito – objeto da ciência experimental resultou o sujeito moderno colonizador, que reflexivamente domina o mundo circundante. Entende-se a partir daqui, a urgência da discussão do problema da formação na contemporaneidade via racionalidade hermenêutica. Formação para o reconhecimento não se liga apenas ao discurso e boa vontade para a aceitação, ela requer antes de tudo, o rompimento profundo com a ordem epistemológica geradora do desejo compulsivo de conhecimento como dominação.

Num contexto de sociedades plurais e complexas, a temática do reconhecimento é cada vez mais atual, apresentando à pedagogia o desafio de tematizar a formação para além do modelo epistemológico da ciência moderna, mas lançando mão de racionalidades capazes de repensar a relação entre os seres humanos e os

modos plurais de ser e viver de cada cultura, grupos e pessoas. A abertura para a alteridade do outro como pretende Gadamer, parece-nos um caminho fecundo para pensarmos processos formativos que nos ajudem a conviver nos compreendendo enquanto parte de um universo rico e plural, no qual qualquer tentativa de olhar abrangente e simplesmente conceitual poderá resultar em atitudes éticas violentas contra o outro e sua estranheza.

### Referências

- CRUZ, R. J. B. **Compreensão e diálogo:** contribuições da hermenêutica gadameriana à educação. Passo Fundo: UPF Editora, 2010.
- DUSSEL, Enrique. **1492 – O encobrimento do outro:** a origem do mito da modernidade. Trad. Jaime A. Clasen. Petrópolis: Vozes, 1993.
- FLICKINGER, H.G. **A caminho de uma pedagogia hermenêutica.** 1. ed. Campinas, SP: Autores Associados, 2010.
- GADAMER, H. G. **Wahrheit und Methode:** Grundzüge einer Philosophischen Hermeneutik, 1960.
- GADAMER, Hans-Georg. **A razão na época da ciência.** Trad. Ângela Dias. Rio de Janeiro: Tempos Brasileiro, 1983.
- \_\_\_\_\_, Hans-Georg. **Verdade e método:** traços fundamentais de uma hermenêutica filosófica. Trad. Flávio Paulo Meurer. 8 ed. Petrópolis: Vozes, 2007.
- \_\_\_\_\_, Hans-Georg. **Verdade e método:** complemento e índices. Trad. Ênio Paulo Giachini. Petrópolis: Vozes, 2002.
- GRONDIN, J. **Introdução à hermenêutica filosófica.** Trad. Benno Dischinger. São Leopoldo, 1998.
- HERMANN, N. Breve investigação genealógica sobre o outro. **Educ. Soc.**, Campinas, v. 32, n. 114, p. 137-149, jan.-mar. 2011.
- PALMER, R. E. **Hermenêutica.** Trad. Maria Luísa Ribeiro Ferreira. Lisboa: Edições 70, 1969.