

ANPEd - Associação Nacional de Pós-Graduação e Pesquisa em Educação

16259 - Resumo Expandido - Trabalho - XV Reunião ANPEd Sul (2024)

ISSN: 2595-7945

Eixo Temático 12 - Filosofia da Educação

Gadamer e a reabilitação da tradição humanista da educação

Marcelo José Doro - UPF - Universidade de Passo Fundo

GADAMER E A REABILITAÇÃO DA TRADIÇÃO HUMANISTA DA EDUCAÇÃO

RESUMO: A longa tradição humanista, que remonta à cultura grega clássica, muitas vezes revisitada ao longo do desenvolvimento da cultura ocidental, e cuja retomada constitui o marco inaugural da modernidade, viu-se abalada quando Nietzsche formulou suas objeções à metafísica. Mesmo que com roupagens diferentes, os diferentes humanismos mantinham-se tributários de um pensamento metafísico que, como dirá Heidegger, depois, sempre acabava por traçar um círculo mais ou menos estreito em torno do ser humano e de suas possibilidades. A desumanidade da segunda guerra mundial só fez aumentar a desconfiança em torno dessa longa tradição que já se achava academicamente fragilizada. Em vista disso, quando, em 1960, em *Verdade e método*, Gadamer reabilita conceitos centrais da tradição humanista, trata-se de algo de grande relevância. Esta pesquisa almeja lançar luz sobre o significado profundo dessa retomada gadameriana da tradição humanista, mostrando como ela conserva a potência educacional do humanismo, ao mesmo tempo em que abandona seus pressupostos metafísicos. Por meio de um estudo bibliográfico, recupera-se, em um primeiro momento, com especial atenção à obra de Heidegger, a contestação dos pressupostos metafísicos do humanismo; depois, adentra-se na caracterização do humanismo hermenêutico de Gadamer e de suas implicações educacionais.

PALAVRAS-CHAVE: Humanismo. Hermenêutica. Gadamer. Formação. Tradição.

A *Carta sobre o humanismo*, de Heidegger, escrita em 1946, constitui um marco incontornável para a crítica das muitas expressões do humanismo na tradição ocidental. Enquanto o mundo ainda descobria horrorizado as atrocidades da segunda guerra mundial, o jovem francês Jean Beaufret questionou Heidegger sobre como devolver o sentido à palavra “humanismo”, ao que este retrucou dizendo não estar certo quanto a necessidade de se salvar esta palavra. Em seguida, ele passa a apresentar sua tese de que, desde o humanismo romano, e todos os tipos de humanismo que, desde então até o presente têm surgido, pressupõem como obvia a “essência” mais universal do ser humano como “animal racional” (Heidegger, 2005, p. 21).

A determinação essencialista do humano é o traço metafísico fundamental que, no entender de Heidegger, marca o humanismo tradicional. A metafísica sempre buscou a realidade como um todo pressupondo para tal a verdade do ser como algo que pertence ao ente. Dito de outro modo, a metafísica buscou dizer a verdade das coisas a partir de uma realidade supostamente objetiva que as define de modo essencial e, o que é mais importante,

desde uma perspectiva intelectual. Em última instância, para a metafísica, o mais real é a visão intelectual (humana, nesse sentido) que obtemos daquilo que é. Assim, quando o que está em questão é a pergunta sobre quem é o ser humano, a resposta aponta invariavelmente para a racionalidade, como o aspecto intelectual que antecipa em toda tradição humanista o entendimento de quem somos. Essa resposta não é necessariamente falta, dirá Heidegger (2005, p. 21), mas ela obstrui por completo a pergunta pelo sentido do ser enquanto tal, que permitiria pensar o ser como acontecimento. O ponto central da argumentação de Heidegger é que, enquanto permanecermos presos ao prisma metafísico, estaremos fechados ao entendimento de que isso que chamamos de realidade, seja das coisas ou de nós mesmos, é sempre o produto histórico de nossa relação com o mundo no qual estamos inseridos. Não há verdades absolutas, não há fatos fundamentais; como Nietzsche (2013, p. 162) já havia assinalado, tudo o que há são interpretações.

A recusa da perspectiva metafísica fez com que Heidegger, já em *Ser e tempo*, falasse do ser humano em termo de um projeto lançado. Isso quer dizer que, tanto na perspectiva individual quanto em termos coletivos, o ser humano está em construção e essa construção é respondente ao momento histórico-cultural em que ele se encontra lançado a cada vez. Simplesmente não há base para a pressuposição de verdades absolutas, seja enquanto conteúdo essencial a ser reconhecido seja enquanto ideal universal a ser realizado. O distintivo da condição humana, na perspectiva heideggeriana, é sua abertura para o jogo do acontecimento do ser; quer dizer, sua abertura para as possibilidades. E por isso Heidegger se valerá do conceito de cuidado para apontar para a estrutura fundamental da condição humana em permanente construção. Foucault (2010, p. 86), mesmo que em uma perspectiva diversa, encontrará uma formulação lindamente adequada para expressar o que isso significa: “Mesmo que nos tenhamos enrijecido, há meios de nos endireitarmos, de nos corrigirmos, de nos tornarmos o que poderíamos ter sido e nunca fomos”. No lugar da máxima humanista “torna-te o que tu és”, Foucault propõe essa que poderíamos considerar a palavra de ordem do pós-humanismo: “torna-te o que nunca fostes” (Doro; Rossetto, 2023).

Gadamer não apenas conhece como também assume de cabo a rabo a crítica de Heidegger à metafísica, embora discorde quanto a inclusão irrestrita da obra de Platão e Aristóteles no pensamento metafísico. Contrariamente à Heidegger, Gadamer insiste que há, não só em Platão, mas também em Aristóteles, a gênese de um outro modo de pensar, diferente daquele que se tornou dominante como metafísica. Feita essa ressalva, ele admite que, “[...] no fundo, Heidegger pode ter razão. A história conjunta do Ocidente é articulada por uma longa série de renascimentos ‘humanistas’” (Gadamer, 2012, p. 297). Em seguida, ele recupera o que seriam as evidências da interpretação heideggeriana: “Essa série [de renascimentos humanistas] começa com o círculo de Cipião, que enviou a elite romana para o estudo na Grécia, passa pela latinidade de prata e chaga até a fase da recepção cristã. Ela encontra na época carolíngia um novo renascimento. E, então, temos o famoso renascimento no umbral da Modernidade”. E arremata com uma questão que parece mais retórica que investigativa: “No fundo, isso não representa apenas um mundo cultural humanista, que

encontrou em Nietzsche o seu crítico mais decidido? A radicalidade de Heidegger consistiu em ter formulado a pergunta desse modo” (Gadamer, 2012, p. 297).

A questão que surge, nesse ponto é: se assume a crítica de Heidegger à tradição metafísica e ao mundo cultural humanista que lhe é próprio, por que, em *Verdade e método*, uma obra que assume explicitamente pressupostos heideggerianos, Gadamer promove justamente um retorno à tradição humanista? Qual o significado e a importância desse movimento?

Convém começar o enfrentamento dessas questões considerando o contexto em que se dá o resgate da tradição humanista em *Verdade e método*. O pano de fundo é a preocupação com a cientificidade das ciências humanas que, há tempos, movimentava o debate acadêmico. Gadamer (2015, p. 37) destoa de outros pensadores que buscavam definir um método específico para as humanidades, que pudesse dar garantia do rigor do conhecimento produzido, aos moldes do que acontecia com o método experimental nas ciências naturais. Ele inicia por declarar equivocada a própria busca por um método nas ciências humanas, se o que estiver no horizonte for qualquer coisa parecida com o sentido de método das ciências naturais; ao mesmo tempo, reivindica que se leve suficientemente a sério a especificidade do conhecimento produzido nas ciências humanas e, em vez de se partir do paradigma metodológico das ciências naturais, propõe que se busque junto a tradição humanista a compreensão adequada do que significa o conhecimento nessas ciências.

Importa, notar, nesse ponto, que quanto se volta para a tradição humanista, Gadamer busca nela algumas noções centrais pertinentes ao entendimento de que conhecimento e de que verdade estão em jogo nos estudos relacionados à história, às artes e às humanidades em geral. A perspectiva metafísica em que se movimenta a tradição não cumpre qualquer papel relevante nesta retomada. Pode-se ver muito bem como isso se passa em relação ao conceito de formação (*Bildung*), que, na visão de Gadamer (2015, p. 44), constitui o próprio elemento em que vivem as ciências humanas do século XIX. Diferentemente do que ocorre no campo das ciências naturais, onde o que importa é a produção de um conhecimento rigoroso, cujo valor independe do sujeito que o produz, o conhecimento em jogo nas ciências humanas já sempre põe em jogo também o sujeito que o produz. Em ciências humanas, o conhecer envolve a transformação de quem conhece; tem, portanto, o sentido de formação, de aperfeiçoamento de faculdades e talentos. Isso acontece por meio do diálogo que as ciências humanas mantêm com os produtos intelectuais e culturais da tradição. O diálogo possui esse poder formativo: “Onde um diálogo teve êxito, ficou algo em nós e para nós que nos transformou” (Gadamer, 2011, p. 247).

O que fica de uma experiência exitosa de diálogo, seja com outra pessoa, seja com a tradição, é o alargamento, por assim dizer, da perspectiva pessoal que se dispunha no início. É especialmente em Hegel que Gadamer vai se apoiar para construir esse sentido de formação: “no conceito de uma elevação à universalidade Hegel consegue reunir o que sua época compreendia por formação”, significando que “a essência universal da formação humana é

tornar-se um ser espiritual, no sentido universal”, de modo que “quem se entrega à particularidade é inculto” (Gadamer, 2015, p. 47). É com base nessa premissa, observa Gadamer (2015, p. 49), que Hegel vai justificar a apropriação específica do mundo e da linguagem dos antigos, já que “esse mundo é-nos suficientemente remoto e estranho para produzir a separação necessária que nos aparte de nós mesmos”.

Após acompanhar Hegel na formulação de uma noção de formação que envolva a elevação do espírito para além do particular, bem a constituição do elemento em que se move aquele que se forma, Gadamer procede com refutação da perspectiva metafísica em que se movimenta seu autor de referência. Em primeiro lugar, nega o entendimento de Hegel de que é nos antigos que se pode encontrar com mais facilidade a essência universal do espírito; embora reconheça que o pensamento fundamental permaneça correto, a formação envolve o retorno a si (transformado) a partir da abertura ao outro. Em segundo lugar, quanto ao elemento em que se move aquele que se forma, alega que a resposta metafísica de Hegel não satisfaz, uma vez que para ele tal coisa só se poderia alcançar no saber absoluto da filosofia. Gadamer tem consciência, no entanto, que a reabilitação do conceito de formação, em diálogo com Hegel, “não obriga a vincular-se à filosofia hegeliana do espírito absoluto” (Gadamer, 2012, p. 50).

O que está sendo reabilitado da tradição humanista não é, portanto, a perspectiva metafísica em que se movimenta sua filosofia, mas um modo de pensar o processo de formação e o que nele está implicado que segue promissor mesmo (e, talvez, sobretudo) em uma perspectiva hermenêutica. Não se trata mais do conceito de formação tal qual foi concebido na tradição, mas de sua aplicação no contexto atual da crítica filosófica e cultural. Por isso, ao sintetizar o sentido da formação, elaborado a partir do diálogo com Hegel, Gadamer vai transformar completamente o sentido do termo universal que opera junto ao conceito. Quando salienta que como característica geral da formação “o manter-se aberto para o diferente, para os outros pontos de vista mais universais”, aponta para “um sentido universal para a medida e para a distância com relação a si mesmo, levando a ultrapassar a si mesmo e a alcançar a universalidade”, o que não tem a ver com a universalidade do conceito ou da compressão (Gadamer, 2012, p. 53). Tampouco essa universalidade tem a ver com a universalidade de atributos como autonomia, autenticidade e unidade que marcaram profundamente o pensamento humanista moderno, ainda tributário dos esquemas metafísicos. Trata-se antes de uma universalidade relativa “aos pontos de vista universais para os quais a pessoa formada se mantém aberta [e que] não são um padrão fixo de validade, mas se apresentam apenas como pontos de vista de possíveis outros” (Gadamer, 2012, p. 53-54).

Resgatada de seu solo metafísico, a formação adquire, enquanto processo, o sentido hermenêutico de um diálogo compreensivo e, enquanto resultado, a postura de um manter-se aberto para o diálogo. Se há, como Heidegger mostrou, uma tendência definidora do humano na tradição humanista, não é certamente este o aspecto que Gadamer buscou recuperar. Ele se voltou-se antes para o pressuposto fundamental dessa tradição segundo o qual o ser humano precisa continuamente conquistar sua humanidade contra as forças da animalidade e da

barbárie que estão sempre a espreita. Nesse sentido, o humanismo tem o mérito de ressaltar nossa busca constante por aprendizado e de mostrar que é pelo contato com os outros e, principalmente, com a tradição que aprendemos. A principal característica que Gadamer vai buscar no humanismo é, portanto, a abertura às perspectivas esclarecedoras dos outros e daqueles que nos precederam e nos legaram a oportunidade de sua experiência (Grondin, 1995, p. 119).

Algumas lições importantes podem ser tiradas desse movimento gadameriano de reabilitação do humanismo. Em primeiro lugar, ele nos mostra que, sem negar a perspectiva metafísica em que a tradução humanista se movimenta, há um aspecto formativo relevante em jogo na conservação do diálogo com o humanismo: se queremos conquistar uma maior compreensão de nós mesmo e de nosso tempo, precisamos ganhar um horizonte mais amplo para nossa reflexão por meio da acolhida das perspectivas valiosas daqueles que vieram antes de nós. Em segundo lugar, Gadamer explicita o sentido hermenêutico desse diálogo com o legado humanista, que não é tomado como um conjunto de verdades, mas justamente como perspectivas outras sobre os temas fundamentais do existir humano; nesse sentido, não importa tanto o que foi legado em si, mas o que fazemos com isso aqui e agora.

REFERÊNCIAS

FOUCAULT, M. **A hermenêutica do Sujeito**: curso dado no Collège de France (1981-1982). 3. ed. São Paulo: WMF Martins Fontes, 2010.

GADAMER, H.-G. **Hermenêutica em retrospectiva**. 2. ed. Petrópolis, RJ: Vozes, 2012.

GADAMER, H.-G. **Verdade e método I**: traços fundamentais de uma hermenêutica filosófica. 15. ed. Rio de Janeiro: Petrópolis; Bragança Paulista: Editora Universitária São Francisco, 2015.

GADAMER, H.-G. **Verdade e método II**: complementos e índice. 6. ed. Petrópolis: Rio de Janeiro; Bragança Paulista: Editora Universitária São Francisco, 2011.

GRONDIN, J. **Sources of hermeneutics**. Albany, NY: State University of New York Press, 1995.

HEIDEGGER, M. **Carta sobre o humanismo**. 2. ed. rev. São Paulo: Centauro, 2005.

NIETZSCHE, F. W. **Fragments póstumos, v.6**. Rio de Janeiro: Forense, 2013.