
Entrevistas

Gadamer e a educação: contribuições da hermenêutica filosófica*

Hans-Georg Flickinger

Resumo

A entrevista concedida por Hans-Georg Flickinger ao editor de Cadernos de Educação tem como tema prioritário a hermenêutica filosófica de Hans-Georg Gadamer e sua contribuição para a educação contemporânea. Em torno deste eixo principal, são discutidas as possíveis interfaces de Gadamer com Adorno, Horkheimer, Habermas e Paulo Freire.

Palavras-Chave: hermenêutica; educação; diálogo; Gadamer; filosofia do século XX

Abstract

The subject matter of this interview with Hans-Georg Flickinger, conducted by the editor of Cadernos de Educação, is the philosophical hermeneutics of Hans-Georg Gadamer and its contribution to contemporary education. Around that center, the possible interfaces between Gadamer and Adorno, Horkheimer, Habermas and Paulo Freire are also discussed.

Key-words: hermeneutics; education, dialogue; Gadamer; 20th century education

* Entrevista concedida em 02 de abril de 2002 a Avelino da Rosa Oliveira, editor-responsável de Cadernos de Educação.

Cadernos de Educação: Hans-Georg Gadamer nasceu em fevereiro de 1900 e morreu há bem pouco tempo, no dia 14 de março de 2002, com 102 anos. Pensando unicamente nas datas – 1900 e 2002 –, poderíamos dizer que Gadamer foi uma espécie de testemunha ocular do século XX. Mas, com certeza, ele foi bem mais do que uma testemunha. Foi alguém que interferiu decisivamente em questões relevantes deste século XX. Segundo a sua leitura, Prof. Flickinger, como Gadamer se insere no contexto filosófico do século XX? Quais suas principais contribuições para este século?

Hans-Georg Flickinger: Bem, para localizar a filosofia gadameriana, talvez tenhamos que recorrer às fontes principais de seu pensamento que não se reduzem às correntes principais do século XX.

Em primeiro lugar, quero mencionar a sua preocupação, que vem de longa data, com a filosofia platônica, sobretudo com os diálogos de Platão. Segundo o próprio autor, os diálogos carregam um peso muito forte no que diz respeito à questão ética, uma questão que, a meu ver, vai acompanhar a própria hermenêutica até o fim. Veremos isso em seguida no próprio diálogo vivo, ao qual Gadamer vai chegar, sobretudo nas suas últimas obras.

A segunda fonte do pensamento gadameriano é certamente a filosofia hegeliana, mas nem tanto a filosofia sistemática de Hegel, – tomando-se Hegel como filósofo do sistema filosófico, – mas, antes de tudo, a *Fenomenologia do Espírito*. Esta obra é lida como um processo de aprendizagem que inclui tanto uma historicidade da produção do saber quanto, por outro lado, uma capacidade de revelar na filosofia o movimento do próprio conceito. Portanto, esta segunda fonte na *Fenomenologia do Espírito* hegeliana vai marcar a orientação “historizante” do pensamento gadameriano.

A terceira fonte, uma fonte já mais próxima ao século XX, tem a ver com o pensamento da assim chamada tradição fenomenológica representada, antes de tudo, por Husserl e, claramente, Heidegger. Enquanto amigo-professor-mestre, o último acompanhou sobretudo os primeiros anos da elaboração da posição propriamente dita gadameriana. Segundo as suas próprias considerações, Gadamer levou um “susto produtivo” ao ouvir Heidegger e sua filosofia da primeira fase, ou seja, *Ser e Tempo*. Gadamer estudou com Heidegger em Marburg e, já naquela época, viu um incentivo a uma nova perspectiva da filosofia moderna, capaz de questionar principalmente duas tradições filosóficas, predominantes na primeira parte do século XX: primeiro o neo-kantismo, representado sobretudo pela Escola de Marburg e do sudoeste alemão; simultaneamente, ele percebeu que a teoria da subjetividade e a tradicional metafísica não iriam mais conseguir

pensar adequadamente o que, ao longo do século XX, se desdobrou como modificação histórica dentro da sociedade moderna. A preocupação com a terminologia heideggeriana pode ser considerada uma “pedra de toque” para o próprio Gadamer, tomada tanto no sentido de incentivo quanto, também, no sentido de um possível ponto de crítica posterior. Gadamer sempre insistiu em não ter compartilhado a posição heideggeriana ligada com o conceito de *aletheia*, da chamada “*Kehre*”, mas ele achava importante perceber o que, em Heidegger, pode ser vinculado à crítica do progresso: primeiro, o chamado círculo hermenêutico; em segundo lugar, a posição frente à metafísica tradicional e; em terceiro lugar, o fato de o homem ser inserido dentro de um horizonte não ultrapassável que é, sobretudo, a linguagem. A linguagem como “*casa do ser*” vai ser retomada por Gadamer na sua própria posição referente ao diálogo e à sua teoria da interpretação.

À base desta perspectiva, Gadamer acompanhou, é óbvio, a maioria das correntes da filosofia do século XX de um modo bastante crítico, o que se demonstra, com toda clareza, na sua postura frente à teoria analítica da linguagem. Ao ver de Gadamer, não é possível tomar a linguagem como mero objeto de investigação, sem reduzir o seu potencial de verdade que vai se tornar o impulso originário de toda a tentativa de compreensão hermenêutica. Aliás, talvez seja importante acrescentar mais um aspecto que, muitas vezes, é subestimado. Tanto Heidegger quanto Gadamer, na sua própria formação, se inseriram na tradição da filologia clássica, ou seja, numa tradição de interpretação cuja finalidade principal consiste em atualizar os possíveis sentidos de textos clássicos, a partir da inserção de sentido da abordagem do filósofo que hoje questiona estes textos. Segundo nossos filósofos, os textos clássicos não podem ser tomados como portadores de um sentido autêntico originário, mas como impulso e desafio para a busca de um possível sentido que nasce do confronto e trabalho interpretativo com esses textos. Este é o chão firme que caracteriza a primeira fase e a primeira obra principal de Gadamer, *Verdade e Método I*. Em relação a esta obra, um colega nosso na Alemanha, O. Marquardt, criticou Gadamer, em tom irônico, dizendo que a sua primeira fase teria sido marcada pelo “*ser frente ao texto*”, ao invés do “*ser para a morte*”, de Heidegger. Posteriormente, poderemos observar uma certa modificação e ampliação do pensamento gadameriano em direção à fala viva, o que vai desembocar na retomada da questão do diálogo vivo e, com isto, também das origens da filosofia platônica, do diálogo platônico. Não podemos deixar de enfatizar que, pelo menos duas gerações de filósofos nasceram e, em parte também, acompanharam o desdobramento da filosofia gadameriana; gerações entre as quais constam filósofos como Jürgen Habermas, Dieter Henrich ou K. O. Apel.

Cadernos de Educação: Acho que sobre isso nós vamos em seguida conversar um pouco. Vamos deixar uma ponte para conversar sobre isso. Por enquanto, eu queria marcar algumas passagens de Gadamer, especialmente nessa sua relação com o acompanhamento das demais filosofias do século XX. Num primeiro momento, falemos a respeito de Adorno e Horkheimer. Uma das questões importantes que tem sido bastante discutida nas últimas décadas diz respeito ao possível esgotamento da razão iluminista. Adorno e Horkheimer, em meados do século XX, marcaram um ponto importante nessa discussão mostrando o percurso histórico da razão, que vai da superação do mito a uma recaída no próprio mito. Nem por isso, no entanto, a meu ver, eles advogam o abandono da modernidade; defendem, isto sim, uma virada no rumo historicamente trilhado por essa razão iluminista. Nesse sentido, qual é a contribuição, a originalidade de Gadamer neste debate? Em vários aspectos, parece-me que os argumentos de Gadamer se confundem com esse argumento de Adorno e Horkheimer sobre a ancoragem pré-racional da verdade; enfim, a meu ver, em muitos aspectos eles parecem muito semelhantes. Isto não quer dizer que não possam ser semelhantes, mas onde está propriamente a *originalidade* de Gadamer nesse debate?

Hans-Georg Flickinger: Eu acho que num primeiro momento é importante mencionar os pontos em comum entre esses filósofos citados. A meu ver, todos eles se opõem a uma concepção epistemológica, representada, sobretudo, pelo objetivismo que lidera as ciências naturais e sua metodologia de pesquisa. Isso significa que tanto Gadamer quanto Horkheimer e Adorno não conseguem ver na epistemologia objetivista um modo adequado para detectar exatamente o que vai ser considerada a gênese da própria razão no mito. Em outras palavras, a crítica dos três refere-se ao corte da racionalidade moderna frente à sua própria gênese no mito. Este me parece ser um ponto de fundamental importância para entender os projetos dos três que, a partir de suas argumentações construtivas, não apenas negadoras, vão tomar rumos diferentes. Aí, eu posso entrar na diferença entre os autores segundo meu modo de vê-los. Horkheimer e Adorno preocupam-se, antes de mais nada, com a necessidade de re-lembrar a origem do próprio pensamento racional numa tradição que vê o pleno sentido da idéia de racionalidade no fato de ela não se esgotar na separação do sujeito conhecedor e do objeto a ser conhecido; ao passo que Gadamer funda sua crítica na experiência peculiar da obra de arte. Uma experiência que o leva a introduzir na própria racionalidade moderna um pressuposto por ela mesma esquecido, ou seja, uma experiência ontológica primordial, sem a qual a própria razão nem poderia encontrar seu fundamento. Segundo Gadamer, a experiência da obra de arte deve ser considerada um desafio que

provém da própria obra. Frente à obra artística, o sujeito vai ter que se localizar, sem poder impor a essa relação com a obra única e exclusivamente a sua perspectiva de questionamento. É a obra ela mesma que se torna o desafio. É sua experiência ontológica que possibilita o próprio processo de reflexão, e não vice-versa. Não é uma reflexão sobre a ontologia, mas uma experiência ontológica que faz nascer a reflexão desafiadora. O segundo ponto de diferença fundamental que eu vejo, tratando de Gadamer frente a Horkheimer e Adorno, é a sua insistência na linguagem como horizonte não ultrapassável por parte do próprio sujeito conhecedor. Na linguagem nós estamos sempre inseridos desde o nascimento; nós não podemos dispor da linguagem e, portanto, nós temos que tomá-la como um desafio, fazendo dela horizonte inesgotável da compreensão. Eu vou dar um exemplo simples. Ninguém de nós consegue inventar a sua própria linguagem, sem correr o risco de não ser entendido pelo outro. Com a questão do *private language argument*, Wittgenstein já demonstrou claramente: a linguagem, desde sempre, está vinculada a uma experiência social, a uma experiência que ultrapassa os horizontes do indivíduo singular. E isto faz com que esta experiência primordial traga consigo dois elementos: um elemento epistemológico e outro ético. Pois, não tomando a sério o outro, enquanto desafio, nós nem vamos entender, por não colocarmos-nos numa postura ética frente a ele. E aí entra em jogo um elemento que Gadamer certamente extraiu da própria filosofia hegeliana: a idéia fundamental de fazer a filosofia um tipo de teoria do reconhecimento ético.

Quero apresentar mais um aspecto que, para mim, marca também uma diferença, talvez não tão óbvia como aquela anteriormente colocada. Refiro-me à questão da teoria da subjetividade. Sabe-se que o idealismo alemão só pode ser concebido, na sua abrangência, a partir de um certo pressuposto quanto à soberania e autenticidade do próprio sujeito. Na medida em que a linguagem, ou também um outro elemento em Gadamer, a história, estão sendo considerados horizontes não disponíveis ao próprio sujeito, o sujeito também perde a sua autenticidade no sentido de poder dominar o seu ambiente, tanto epistemológico, quanto ético-social. Isso faz com que a teoria da subjetividade torne-se, cada vez mais, o ponto de referência crítica para Gadamer, algo que, no caso de Horkheimer e Adorno, não pode ser colocado com a mesma radicalidade encontrada em Gadamer.

Cadernos de Educação: Talvez ainda possamos permanecer mais um pouco nos trilhos desta mesma questão, agora tomando mais especialmente Horkheimer. Naquele texto “*Sobre o Problema da Verdade*”, por exemplo, Horkheimer alerta-nos para o seguinte: a simultaneidade de relativismo e dogmatismo, própria do espírito burguês, é superada pelo

pensamento dialético em geral e, mais especificamente, pelo pensamento materialista. Para essa vertente materialista, nem a parcialidade da verdade (que corresponde, na luta social, aos interesses de certos grupos), nem sua provisoriade (que supõe uma constante correção ativa), enfim, nem essa *parcialidade* nem essa *provisoriade* afetam, de forma alguma, a sua validade objetiva no contexto histórico em que ela se insere. Esta é a posição de Horkheimer. Gadamer, por sua vez, nos fala sobre as *condições do verdadeiro diálogo* e salienta que uma dessas condições é que no verdadeiro diálogo as verdades não podem ser consideradas enquanto algo constante. Na minha leitura inicial dessas duas perspectivas sobre a verdade, o ponto de vista de Horkheimer e o de Gadamer me parecem muito semelhantes. E aqui fico com uma certa confusão: eles também são apenas semelhantes? Há, também aqui, alguma *especificidade* que possa ser atribuída ao ponto de vista de Gadamer?

Hans-Georg Flickinger: Eu acho que esta suposta confusão (na verdade, não penso que seja uma confusão, sinceramente falando) deve ter algo a ver com o objetivo comum dos dois que atacam o que em Horkheimer e Adorno foi, desde sempre, interpretado como razão instrumental. Esta razão instrumental faz com que o sujeito esteja interessado, ao máximo possível, em tornar o objeto de conhecimento algo manejável, dominável e disponível. Isto nós conhecemos desde Descartes, da tradição da investigação científica nas ciências naturais. Um modelo que, segundo Horkheimer e Adorno, não deveria ser reproduzido em termos de uma filosofia social, já que a sociedade não pode ser tomada como mero objeto de investigação, sem perder de vista que o próprio investigador dela faz parte. Isto me parece ser um ponto de concordância entre os três. O que me parece marcar a confusão verdadeira no debate sobre a teoria gadameriana da verdade tem muito a ver com a suposta relatividade de sua concepção. A fim de esclarecer isso um pouco, desejo mencionar um certo paralelo interessante que nós podemos construir entre Gadamer e alguém aparentemente inquestionável dentro da tradição da razão instrumental, ou seja, Karl Popper. Veja só, o positivismo popperiano, mesmo nas suas formas mais sofisticadas, faz do sistema da investigação um processo dentro do qual o conteúdo verdadeiro é colocado como provisório. A própria hipótese que articula a idéia da verdade é, enquanto hipótese, provisória, no sentido de lidar apenas com o rumo da investigação estando ela sujeita à possibilidade de ser falsificada. E a falsificação é o ponto interessante para a ciência nem tanto a verificação, pois o acréscimo ao nosso saber se dá pela experiência da falsificação da hipótese. Nesse sentido, o próprio positivismo, neste caso o de Popper, baseia-se num aparente relativismo, embora não seja assim, porque faz parte da estrutura objetiva da verdade o

elemento desta hipostasiada verdade provisória. E Gadamer repetia várias vezes que a estrutura por ele descrita na sua hermenêutica filosófica, está apenas preocupada em descobrir as condições objetivas que fazem parte de qualquer processo de discussão sobre a verdade. O relativismo só pode ser vinculado com a idéia de uma provisoriedade do conteúdo verdadeiro. Nesse sentido, sua posição se opõe radicalmente a uma idéia da verdade metafisicamente assegurada. Sua concepção da verdade revela-se na descoberta das condições determinadoras do processo de nosso saber. Neste contexto, quero também lembrar uma diferença que prefiro marcar, neste caso, entre a idéia do saber e a idéia do conhecimento. Do ponto de vista da teoria do conhecimento, nós podemos colocar, de fato, uma denúncia de relativismo. Só que essa posição se fundamenta numa redução já desde o início superada por Gadamer. Evidentemente, não é possível usar um argumento contra Gadamer a partir de uma posição que ele próprio já conseguiu contestar. Ao meu ver, a denúncia de um relativismo de Gadamer tem a ver com a posição que, de antemão, não percebe o fato de a hermenêutica filosófica tratar do *saber filosófico* e não de um saber filosófico desde sempre reduzido a um conhecimento instrumental distinto dentro dos trilhos da tradição iluminista.

Cadernos de Educação: Penso que agora podemos cruzar aquela ponte que deixamos anteriormente. Vamos tomar um pensador que é tido por alguns como um prolongamento, ou quem sabe, um resquício da Escola de Frankfurt – Habermas. Ele fala de uma *razão comunicativa* e de uma ética fundada nesta concepção de racionalidade. Gadamer segue esses mesmos trilhos ao falar sobre *razão comunicativa e dialógica*?

Hans-Georg Flickinger: Ao meu ver, nós podemos observar uma diferença muito maior do que vários concebem entre esses dois autores. Quanto à razão comunicativa de Habermas, segundo o que eu entendo, esta posição recorre, em última instância, a uma argumentação transcendental de sua fundamentação, ou seja, Habermas está preocupado em encontrar, falando em termos kantianos, as condições de possibilidade de uma razão comunicativa que escape das deformações a que a comunicação no dia a dia está exposta. Eu não quero lembrar todos esses elementos deformadores que Habermas expôs com toda a clareza e com toda razão. Porém, ele perde exatamente o impulso central da argumentação gadameriana. Pois falando da razão comunicativa, ele me parece perder de vista o que Gadamer quer vincular à experiência ontológica em que nos encontramos no próprio desdobramento do diálogo vivo. Eu poderia até dizer, nos termos de Gadamer, que a história da filosofia veio da palavra falada e chegou, no idealismo alemão, ao conceito propriamente dito. Este ainda pode ser considerado o modelo ao qual a posição de Habermas se submete. A teoria

da razão comunicativa, em Habermas, me parece querer aperfeiçoar a fundamentação da capacidade de verdade do conceito filosófico. Ao passo que Gadamer vai retornar à palavra falada, ao diálogo vivo, para liberá-lo de pressuposições de verdade que só podem ser articuladas a partir de uma suposta perspectiva de conhecimento objetivista. Talvez seja errado dizer isto, mas, a meu ver, Habermas corre o risco de recair em uma teoria epistemológica objetivista, ao passo que Gadamer quer evitar exatamente isto, lembrando as origens do próprio saber filosófico no diálogo vivo que ultrapassa as delimitações impostas por parte de um conhecimento objetificador.

Cadernos de Educação: Então, se devemos admitir que as preocupações são diferentes e, mais do que isto, se Gadamer consegue avançar em certos pontos em que Habermas parece não conseguir ir adiante, à luz disto, vamos tentar retornar a uma discussão anterior e adentrar o campo da educação. Pois bem: um dos problemas centrais da educação nos nossos dias é que ela está profundamente abalada por aquele suposto esgotamento da razão iluminista. Alguns dos teóricos que nos têm servido de orientação, vêem uma saída para esse dilema propondo uma educação fundada na razão comunicativa habermasiana. Encontra-se também na educação brasileira uma tentativa de aproximar Habermas e Paulo Freire, como teorizações semelhantes do ponto de vista do diálogo. Não seria, então, mais fácil aproximar Freire de Gadamer do que de Habermas? No fundo, o que eu gostaria é que se falasse sobre o diálogo no contexto da hermenêutica filosófica e sobre esse possível triângulo. São duas questões, então. O que representa mesmo o diálogo no contexto da hermenêutica filosófica e, na educação, como o diálogo freireano pode se aproximar disso?

Hans-Georg Flickinger: Permite-me, antes de responder à tua pergunta, colocar uma observação inicial que eu pude fazer no Brasil ao longo dos últimos vinte anos, durante os quais consegui acompanhar o debate aqui. Eu tive a nítida impressão de ver Habermas ser introduzido cada vez mais para dentro do debate da teoria pedagógica, no intuito de substituir o que de produtivo foi trazido à tona pela perspectiva de Paulo Freire. Em outras palavras, eu acho que a “explosividade” de uma teoria como a de Paulo Freire consiste, sobretudo, em algo que Gadamer iria retomar através do diálogo vivo, ou seja, ele não foge das deformações reais do convívio social mas, ao longo desse diálogo vivo, tenta descobri-las e colocá-las como temática do próprio diálogo. Nesse sentido, Gadamer é muito mais um *expert* da perspectiva de Freire, ou vice-versa, do que Habermas em relação a Freire. Eu quero reforçar isso através de um argumento que me parece altamente importante e que caracteriza, de novo,

a perspectiva gadameriana na sua autenticidade. Gadamer considera a hermenêutica filosófica como um potencial auto-crítico, ou seja, um potencial de argumentação capaz de levar os interlocutores a descobrirem a sua própria pré-conceitualização frente aos conteúdos a serem debatidos; ao passo que Habermas, a partir de sua teoria da razão comunicativa, parece ter definido, de antemão, o que se permite ou não, como deformação ou não do diálogo vivo. Quer dizer, Habermas introduz condições que se tornam rapidamente condições da realização do diálogo, ao invés de tomar o diálogo vivo como realidade de uma experiência ontológica, para, ao longo desse diálogo, descobrir essas deformações e poder trabalhá-las. No caso da razão comunicativa habermasiana, se este modelo quisesse tornar-se um fio condutor para chegar a um conteúdo verdadeiro, exigiria dos interlocutores, de antemão, um conhecimento referente àqueles pressupostos ideais. Ainda mais, exigiria, também sua capacidade de impedir a sua interferência no diálogo. Gadamer, ao contrário, (neste sentido, acho que dentro da idéia de Paulo Freire) não quer, de antemão, limpar o campo do diálogo para chegar a uma argumentação já apurada em favor de um conteúdo verdadeiro. Ele toma a realidade do diálogo vivo tal como ela se nos apresenta para fazer dos participantes do diálogo pessoas capazes de trabalhar em torno de seus próprios pressupostos, tornando-os transparentes. E aí está um problema que vai nos levar diretamente para dentro da própria hermenêutica filosófica de Gadamer – o papel do pré-juízo ou da pré-compreensão. Talvez seja esse o ponto mais fácil de entender, como diferença em relação a Habermas. A teoria da ação comunicativa ainda mantém o que Gadamer vai chamar o “preconceito contra os preconceitos”.

Gadamer quer demonstrar que os próprios pré-conceitos tornam-se as condições da possibilidade de podermos perguntar, não só em relação ao objeto, mas em relação a nossa própria postura frente ao conteúdo a ser discutido, descobrindo-se nesse processo os pré-conceitos, as pré-compreensões que cada um de nós traz, inevitavelmente, para dentro do diálogo. Se eu me sentisse apenas reproduzido pelo outro, eu nem entraria no discurso com ele. Só a provocação de uma perspectiva outra, à base de uma pré-compreensão diferente da minha, faz com que eu entre no diálogo com ele. Algo que, em última instância, vai levar os participantes a uma postura ética no sentido de tomar o outro a sério na sua autenticidade de ter preconceitos próprios. Parece um paradoxo, dentro de uma idéia da razão iluminista, tomar o outro a sério quanto a seus próprios pré-conceitos. Mas isto constitui, a meu ver, um dos principais pilares da hermenêutica de Gadamer.

Cadernos de Educação: Pode-se dizer que a educação, enquanto um processo de busca da verdade pelo diálogo, ou tendo como um de seus

pilares centrais o diálogo, não busca fazer antes uma assepsia do diálogo para depois entrar propriamente nele; ao contrário, dialoga e nesse processo de diálogo, quer encontrar a própria verdade entre os parceiros. Por que, então, Gadamer argumenta que um dos diálogos deficitários, um dos diálogos que não tem as condições de verdadeiro diálogo é propriamente o diálogo pedagógico? Esta é uma constatação relativa ao diálogo pedagógico que nós temos vivenciado contemporaneamente?

Hans-Georg Flickinger: Acho que aí confluem, pelo menos, dois elementos que não fecham muito bem um com o outro. Por um lado, nós deveríamos deixar bem claro que o diálogo, a partir da perspectiva de Gadamer, não é um campo disponível para dentro do qual os jogadores entram; muito pelo contrário, o diálogo é algo que se constitui através da participação dos dialogantes. Isto faz com que a idéia do diálogo ultrapasse necessariamente o horizonte dos parceiros. Eu poderia até usar uma metáfora dizendo que o diálogo é um campo igual a um vácuo a ser preenchido ao longo do processo que se desdobra enquanto diálogo. Neste processo, os parceiros participam, de igual para igual com suas perspectivas próprias, através das quais deveria nascer o que se constitui como sentido autêntico, produto do processo dialógico. Isto é um ponto. Outro ponto é a questão do diálogo pedagógico. Isto deveria estar vinculado com a questão da assim chamada autoridade. É claro que Gadamer, na sua hermenêutica filosófica, dá muita importância a uma diferenciação entre autoridade em relação ao assunto a ser discutido e autoridade enquanto forma de impor, como poder institucionalmente pré-figurado. Na medida em que o processo pedagógico começa a sobrepor o poder institucionalmente pré-figurado à autoridade referente ao conteúdo, é óbvio que a pedagogia perde o seu núcleo central, no sentido platônico de uma maiêutica que apenas quer ajudar o aluno a encontrar seu próprio caminho. Algo que me parece ser muito importante dentro da dinâmica pedagógica atual que, através de suas amplas imposições institucionais e curriculares, torna cada vez mais difícil deixar um espaço próprio para o desdobramento daquele tipo de autoridade que provém do próprio saber referente ao conteúdo. Nesse sentido, o processo pedagógico deveria ficar bem alerta no que diz respeito a um equilíbrio viável entre a necessária relação de autoridade institucionalizada e, por outro lado, a autoridade na coisa, como Gadamer iria dizer: *“Autorität in der Sache”*. Um professor que se auto-imuniza contra os alunos, escondendo-se atrás das formas institucionalizadas da autoridade, não vai poder cumprir essa sua tarefa primordial que é a educação. Aliás, diga-se de passagem, o próprio conceito de educação é um conceito muito interessante porque a sua origem tem a ver com *ex ducere*, quer dizer, levar alguém de um lugar para um outro; em termos talvez um pouco triviais,

levar uma pessoa de seu estágio de inocência e falta de conhecimento para um estágio de conhecimento, porém não representado pelo próprio educador. Quer dizer, esse processo tem que ser feito pelo próprio educando.

Cadernos de Educação: Bom, para concluirmos, que pontos poderiam ser destacados na hermenêutica filosófica de Gadamer como de maior relevância para se pensar a educação hoje?

Hans-Georg Flickinger: É difícil restringir-me, neste caso, a poucos pontos. Vou tentar destacar o que no momento me parecem ser os mais importantes. Um primeiro ponto é que nós deveríamos ficar bem conscientes de que o processo educacional deve constituir um horizonte ao qual os participantes deveriam se entregar; algo que não só se torna uma tarefa para o próprio educando, mas também para o educador. Vou dar um exemplo simples. O próprio professor, no processo da educação, deveria ficar bem aberto frente à pré-compreensão, aos pré-juízos do educando, porque cada educando nasce dentro de um contexto social próprio do qual ele não pode ser simplesmente retirado para ser colocado num outro lugar. Seria como se fosse um corte feito na razão instrumental frente a sua origem no mito. Nós não podemos fazer do educando uma tábula rasa que, de repente, cai num outro horizonte, tendo que aprender a se mover dentro desse novo horizonte. Nós não podemos cortar a gênese de sua forma de aproximar-se do novo conteúdo, gênese essa que é marcada por vários aspectos – e aqui só quero lembrar as condições da socialização que cada um dos educandos traz consigo, como também cada professor que, de modo mais ou menos consciente, vai carregá-las consigo, fazendo deste peso um elemento do próprio processo educativo. *O entregar-se a esse experimento* que nós estamos fazendo juntos – professor e aluno – me parece ser um dos elementos centrais que pode ser extraído como aprendizagem da hermenêutica filosófica.

O segundo ponto, ligado ao primeiro, é o posicionamento frente aos pré-juízos, no sentido de pré-compreensão. O próprio processo educacional não deveria ser fixado na idéia de apagar os pré-juízos; muito pelo contrário a hermenêutica filosófica nos dá a entender a necessidade de descobrirmos os nossos pré-juízos como elementos produtivos no próprio processo de compreender e de aprender. Aprendizagem e compreensão andam de mãos dadas. Isto significa que o processo educacional deveria tomar a sério o que Gadamer denunciou como “pré-juízo contra os pré-juízos”. *A descoberta dos pré-juízos é um ato produtivo de aprendizagem*, uma auto-reflexão que faz com que os próprios educandos e os professores consigam se dar conta do caminho a ser percorrido para chegar a um conteúdo de verdade.

O terceiro elemento, que também nasce em parte dos primeiros dois já mencionados, é a *consciência histórica*. Contra qualquer abordagem puritanista, eu até diria (como tu mesmo colocaste o conceito “asséptico”) contra qualquer abordagem asséptica que queira fazer do indivíduo um indivíduo que esqueça tudo o que já aprendeu antes, que esqueça toda a sua experiência de vida anterior, a hermenêutica gadameriana torna transparente a necessidade de vincular o processo de aprendizagem à própria experiência de vida anterior. E aí nós podemos encontrar uma ponte fundamental da hermenêutica filosófica com a pedagogia de Paulo Freire. A biografia de cada um torna-se um elemento constitutivo do próprio processo de aprendizagem e não dá para cortar essa experiência biográfico-social sem fazer do conteúdo pedagógico algo que fica alheio ao próprio sujeito. Aí, nós temos duas pontes, tanto em relação ao Paulo Freire, quanto em relação a Adorno e Horkheimer, como se fosse uma “dialética do esquecimento”. A razão instrumental, contra a qual Gadamer argumenta, é uma razão que se baseia na suposição de poder esquecer. O progresso das ciências, dentro da visão da razão instrumental, é simplesmente um progresso fundamentado na idéia do esquecimento; ao passo que o progresso de aprendizagem pedagógica, dentro dos trilhos da hermenêutica filosófica e de Paulo Freire, exige vincular a experiência anterior para nela enraizar o aprendido. Por isso, acho que Paulo Freire tem toda razão ao fundamentar o processo pedagógico nos elementos substanciais da vida social, dentro da qual o próprio processo de socialização se deu antes da institucionalização pedagógica da aprendizagem em instituições totais nas quais a escola, em muitos casos, se transforma.

Cadernos de Educação: Prof. Flickinger, gostaríamos de agradecer sua contribuição. Sem dúvida, foi muito agradável nossa conversa sobre Gadamer. E esperamos que as reflexões trazidas à tona neste nosso diálogo possam contribuir de fato com os educadores do tempo presente.

Hans-Georg Flickinger é doutor em Filosofia pela Universidade de Heidelberg e também tem formação jurídica. É professor da Universidade de Kassel (Alemanha) e da Pontifícia Universidade Católica do Rio Grande do Sul (PUCRS). Entre suas principais publicações estão os livros: *Marx* (1985), *Marx e Hegel: o porão de uma filosofia social* (1986), *Em nome da liberdade* (2002, no prelo). É um dos organizadores de *Hermenêutica Filosófica: nas trilhas de Hans-Georg Gadamer* (2000). Além disso, publicou diversos artigos em revistas brasileiras e alemãs.

E-mail: filosofia-pg@pucrs.br
