

O MODO DE SER HERMENÊUTICO DE GADAMER E OS MODOS DE SUBJETIVAÇÃO DE FOUCAULT PODEM NOS AJUDAR A PENSAR A EDUCAÇÃO EM TEMPOS NECROPOLÍTICOS?

Leonardo Marques Kussler¹

Resumo: Os estudos foucaultianos acerca dos *modos de subjetivação* a partir das *práticas de si* são inúmeros, mas pouco se fala de sua relação com a tradição hermenêutica contemporânea. Partindo desse pressuposto, no presente artigo, o objetivo é explorar aproximações das formas de subjetivação de Foucault ao modo de ser hermenêutico de Gadamer. Assim, na primeira seção, trato de alguns elementos da reflexão ética da obra de Foucault, destacando aspectos de sua abordagem do *cuidado de si*, do *governo de si* e da *estética existencial*, destacando como sua estrutura teórica também reverbera o pensamento de outros autores na busca pela constituição da subjetividade, inclusive no que diz respeito à educação e à bio/necropolítica contemporânea. Na segunda seção, exploro como é possível relacionar as *práticas de si* foucaultianas ao *modo de ser hermenêutico* a partir da proposta ético-existencial da hermenêutica filosófica de Gadamer, que entende que a tarefa de compreensão de si e do mundo engloba uma mudança ética não solipsista. Por fim, argumento que tais perspectivas de Foucault e Gadamer podem ser lidas complementarmente, visto que ambas se ocupam de elevar o processo de [auto]compreensão a um modo de construção da subjetividade mais crítica, ética, acolhedora e que representa uma resistência ao biopoder, contribuindo para uma educação mais capacitada a lidar com a realidade contemporânea.

Palavras-chave: Foucault; Subjetivação; Gadamer; Modo de ser hermenêutico; Biopolítica, necropolítica e educação.

CAN GADAMER'S HERMENEUTICAL WAY OF BEING AND FOUCAULT'S MODES OF SUBJECTIFICATION HELP US THINK ABOUT EDUCATION IN TIMES OF NECROPOLITICS?

Abstract: Foucault's studies on the *modes of subjectification* based on self-practices are numerous, but little is said about their relationship with the contemporary hermeneutic tradition. Based on this assumption, in this article, the objective is to explore approximations of Foucault's forms of subjectification to Gadamer's hermeneutical way of being. So, in the first section, I deal with some elements of the ethical reflection of Foucault's work, highlighting aspects of his approach to the *care of the self*, *government of the self* and *existential aesthetics*, highlighting how his theoretical structure also reverberates the thought of other authors in the search for the constitution of subjectivity, including with regard to

¹ Doutor em Filosofia (UNISINOS, Prosuc/Capes, 2014-2018), com estágio pós-doutoral (2019-2020) pela mesma instituição, Pesquisador visitante PDCTR FAPEPI/CNPq na UFPI (2019-2021), Pós-doutorando no PPGED UERGS (2022 – atual). E-mail: leonardo.kussler@gmail.com.



Criar Educação, Criciúma, v. 12, nº1, jan/jul 2023.– PPGE – UNESC – ISSN 2317-2452

contemporary bio/necropolitics and education. In the second section, I explore how it is possible to relate Foucaultian *practices of the self* to the *hermeneutical way of being* based on the ethical-existential proposal of Gadamer's philosophical hermeneutics, which understands that the task of understanding oneself and the world encompasses a non-solipsist ethical change. Finally, I argue that such perspectives by Foucault and Gadamer can be read complementarily, since both are concerned with elevating the process of [self]understanding to a way of building a more critical, ethical, welcoming subjectivity that represents a resistance to biopower, contributing to an education better able to deal with contemporary reality.

Keywords: Foucault; Subjectification; Gadamer; Hermeneutical way of being; Biopolitics, necropolitics and education.

Introdução

Sob um olhar amplo e genérico, não parece haver uma grande relação entre o *modo de ser hermenêutico* proposto por Gadamer e os *modos de subjetivação* elaborados por Foucault. No entanto, o presente artigo incumbe-se da tarefa de, com um olhar mais demorado e aguçado, explorar a aproximação entre as reflexões hermenêuticas presentes nos discursos filosóficos de Gadamer e Foucault. A ideia principal é mostrar como é possível fazer dialogar ambas as tradições, não apenas pelo conceito de *hermenêutica* usado e ampliado pelos autores, mas pela similaridade em propor teorias filosóficas que implicam, em última análise, mudanças ético-existenciais, com efeitos práticos e objetivos na vida dos sujeitos em relação aos jogos bio/necropolíticos.

Para tanto, na primeira seção, abordarei como a fase tardia explicitamente *ética* da obra foucaultiana ocupa-se com a perspectiva filosófica destinada a tratar dos *modos de subjetivação*, isto é, as formas com que desenvolvemos nossa relação com as regras sociais e as *práticas de si*. Discutirei sobre como a noção do *cultivo de si* resgatada da filosofia antiga tem papel fundamental no projeto de *governo de si mesmo* em uma realidade ainda atual, em que há uma tensão das instituições que impõem determinadas *formas de vida* aceitas e de cada indivíduo que se esforça para exercer seu *modo de ser* de forma livre. Relacionarei a noção de *estética existencial* proposta por Foucault com a teoria dos *exercícios espirituais* de Hadot, mostrando como tais leituras se complementam e como tal *cuidado de si* continua atual, uma vez que promove o fortalecimento do intelecto e da subjetividade em um cenário repleto de *dispositivos de segurança*, o que exige modos de ser mais resilientes. Junto a isso, tratarei brevemente de alguns aspectos da biopolítica, do biopoder e de como isso se desenvolve, posteriormente, por Mbembe, naquilo que se chama de *necropolítica*, que tem efeitos nefastos especialmente nos âmbitos social, econômico e educacional. Por fim, mostrarei que a perspectiva de Foucault é um aprofundamento de alguns elementos freudianos, nietzschianos e heideggerianos, de modo que sua arqueogenealogia faz um sobrevoo sobre a ideia de uma *transvaloração dos valores*, da adequação egoica do

ser humano e da compreensão de si que evoca uma prática ética para consigo que contribui para pensarmos em uma *educação desobediente*.

Na segunda seção, adentrarei na seara propriamente gadameriana. O ponto será expor como a perspectiva das *práticas de si* pode ser lida paralelamente ao que Gadamer entende por um *modo de ser hermenêutico*. Partindo do pressuposto de que a hermenêutica filosófica de Gadamer supera o tecnicismo da hermenêutica tradicional, que se ocupava exclusivamente da exegese bíblica, jurídica e/ou literária, defenderei que ela também pode ser entendida como uma forma de exercício espiritual com vistas à prática. A partir de um viés ético da hermenêutica filosófica gadameriana, reforçarei alguns elementos presentes na literatura gadameriana, expondo, como o próprio autor já propunha, que se entendesse o processo de compreensão como uma *tarefa filosófico-existencial*. Assim, parte-se do pressuposto de que, no exercício de compreender melhor as coisas, as tradições e os pré-juízos destas, estamos, também, tentando compreender melhor a nós mesmos, seres humanos capazes de refletir e constituir uma subjetividade mais resiliente, autônoma e com melhores condições de escapar das garras biopolíticas e *necro/tanatopolíticas*. Em seguida, argumentarei em favor de uma hermenêutica filosófica que se abre para além de uma visão solipsista talvez imputável às práticas de si, uma vez que entende cada sujeito como parte de um grupo social, de modo que cada mudança individual significa uma contribuição para o contexto plural humano. Por fim, elencarei como a tarefa da [auto]compreensão contribui para que cada sujeito perceba melhor como o *modo de ser hermenêutico* exige solidariedade, responsabilidade moral e uma tarefa dialético-dialógica em direção ao outro, o que pode impactar a forma como pensamos a própria educação brasileira.

1. Práticas de si e formas de vida nos modos de subjetivação [pós-]foucaultianos: biopolítica, necropolítica e educação

Diferentemente do que os títulos tendem a ilustrar diretamente, *História da Sexualidade* — especialmente os volumes II e III — fala pouco sobre a temática especificamente sexual em função de algo mais profundo, uma *ontologia cultural do*

ser humano. Podemos traduzir isso como uma reflexão *ética*, se entendermos a última fase foucaultiana como aquela em que o autor se envereda à *história da ética*. De antemão, vale definirmos que ética, para Foucault, encerra-se na definição de um *componente da moralidade que se ocupa da relação de si consigo mesmo* (DAVIDSON, 2006, p. 126). Assim, o autor não se condiciona a analisar *códigos de comportamento moral*, mas, sim, *formas de subjetivação moral*, como destacaremos em seguida.

De acordo com Davidson (2006, p. 126), se pudéssemos reduzir a ética foucaultiana em quatro principais aspectos, teríamos: 1) substância ética (individualidade de cada um considerada no julgamento ético); 2) modo de subjetivação (modo pelo qual cada um estabelece a relação com obrigações e regras morais); 3) atividades autoformadoras ou exercícios éticos (exercidos sobre nós mesmos para nos transformarmos em sujeitos éticos); 4) τέλος [télos] (o *modo de ser* pelo qual se almeja portar-se eticamente). Aqui, como veremos, o terceiro aspecto tenderá a ser o mais preponderante, especialmente quando tratarmos das relações dos modos de subjetivação foucaultianos em diálogo com a maneira como Gadamer propõe sua noção de ética a partir de um *modo de ser hermenêutico*. Para tanto, abordaremos as relações de si com alguns elementos da *governamentalidade*, visto que entendemos não haver proposta ética foucaultiana longe de sua noção de *relações de poder* em vista da proposição de autogoverno de uma subjetividade — herança da dialética hegeliana do senhor e do escravo — em meio aos *mecanismos* e *dispositivos* do Estado que tensionam e impõem determinados *modos de ser* e *formas de vida*. Como mostrarei a seguir, tal reflexão foucaultiana pode nos auxiliar a pensar os rumos da educação contemporânea, que se encontra em um ambiente marcadamente bio/necropolítico.

Quando Foucault aborda a *cultura de si*, o foco é readequar a proposta de Hadot (2006), retomando a noção dos *exercícios espirituais* presentes na filosofia antiga, especialmente a partir da filosofia socrático-platônica e da tradição estoica. O famoso conceito de ἐπιμέλεια ἑαυτοῦ [epiméleia heautoú], normalmente traduzido como *cuidado de si*, provém da noção de μελέτη [melété], isto é, *exercício/prática* ou

meditação que se exerce sobre si. Trata-se de uma proposta que se institui no *voltar-se a si mesmo*, mas não de uma forma solipsista ou meramente egoísta e individualista, visto que o foco é *preocupar-se consigo para poder preocupar-se com os outros*. Aqui, podemos retomar a perspectiva da sexualidade de modo indireto, na medida em que *cultivar a si mesmo* é uma forma de ter *prazer consigo mesmo*, pois o foco está na aceitação e na promoção da dignidade da própria existência, rompendo algumas amarras da subjetivação institucional, social, histórica etc.

Ao tratar da filosofia antiga como um conjunto de *práticas de interiorização* — nos moldes dos *exercícios espirituais* de Hadot (2006) —, Foucault propõe o filosofar como ação de *testar-se a si mesmo* ou *submeter-se a mudanças*. Por que afirmar isso? Bom, Foucault tenta expor, em sua análise arqueogenealógica, que o objetivo da filosofia na antiguidade é encaminhar o sujeito para novos *modos de vida*. É nesse sentido que podemos compreender o apelo socrático para que seus contemporâneos *mudassem o modo de encarar a vida*, não se ocupando apenas com aspectos da vida prosaica, mas também questionando-se sobre as problemáticas dela e refletindo acerca de temas diversos. De acordo com Davidson (2006), ao longo do período de análise de Foucault, as formas de *cuidado de si* são expressas em diversas formas de relações com o si mesmo, em diferentes *estilos de vida*, que são subdivisões da filosofia enquanto *modo de vida*.

Quando Foucault (2005) aborda o tema das *práticas de si*, antes de tudo, reconhece o eu como pertencente a um *cosmo*, a um *todo*, de modo que há perspectiva ética, de altruísmo. Os exercícios espirituais têm por objetivo, segundo a perspectiva foucaultiana, transformar o *modo de vida* de cada um que se propõe a tarefa de *converter a própria existência*, e essa conversão passa por um reconhecimento que não reduz cada sujeito em sua individualidade, mas esclarece a consciência holística, em que cada individualidade vive em um ambiente que é coletivo. Ao mesmo tempo em que o foco é viver consciente da coletividade na qual vivemos, há uma despreocupação com as *opiniões populares* acerca do *meu modo de ser no mundo*, visto que Foucault (2010, 2011) retoma a noção de *παρρησία* [parrhesía] socrática, isto é, a *coragem de falar/viver verdadeiramente*,

independentemente das consequências. A partir disso, proponho a seguinte reflexão: será que nossa educação contemporânea está se afastando ou se aproximando de uma dimensão que prima pela *veridicção* dos sujeitos?

Retomando a *cultura de si* além da perspectiva inicial de Foucault (1998), que ainda se atém à questão da preocupação com o corpo e as formas de práticas sociais a partir deste, podemos tratar do tema como um conjunto de práticas que coloca cada um de nós como objeto de conhecimento e ação para a *transformação de si*. Aqui, gostaria de ressaltar a noção de *cuidado de si* dentro da perspectiva da *arte de viver* [τέχνη του βίου = *téchnē tou bíou*], a possibilidade de entender tais *formas de subjetivação* — modos de formar a identidade de cada um de nós e nos tornar mais autônomos no mundo — na perspectiva da *estética existencial* (FOUCAULT, 2005). Assim, se pensarmos *via negativa*, percebe-se que o oposto de *cuidado de si* é *negligência de si*, ou seja, deixar de se ocupar com a própria subjetividade em nome de determinada moral vigente ou mecanismos de controle institucionais.

Cronologicamente, esses escritos do final dos anos 70 mostram a guinada de Foucault, que havia realizado uma arqueogenealogia da *subjetificação* e *objetificação dos corpos* pelas instituições — como as prisões, hospitais psiquiátricos e escolas — e formas de governo, na tentativa de buscar uma forma de resistência. De certo modo, Foucault tinha por objetivo pensar como seria possível assegurar as formas de subjetivação — isto é, os modos de construção de uma subjetividade válida e suficientemente segura em determinado contexto histórico-social — em uma sociedade repleta de *mecanismos de controle* e *dispositivos de segurança*. Sua resposta, como vimos, volta-se aos filósofos da Antiguidade ocidental, em especial à tradição socrático-platônica e suas dissidências, como o estoicismo, o epicurismo e o cinismo. É como se Foucault propusesse que, conforme caminhamos para um modo de vida mais crítico e ciente dos modos de cerceamento de nossas vidas — seja pelo Estado, pelas instituições deste, pelas formas de governamentalidade etc. —, tenhamos condições de resistir

em nossa subjetividade, cultivando nossas almas de forma estratégica, cientes de uma técnica para transpassar as barreiras de poder condicionantes.

As *práticas de si* podem ser compreendidas, contemporaneamente, não apenas como meditações e elementos que se restringem à dimensão interiorizada que beira ao solipsismo. Cultivar a si mesmo é ocupar-se no sentido de exercitar nosso intelecto, nossa alma, nossa identidade, fortalecendo tais aspectos da subjetividade com leituras, com práxis social, com intuito de transformarmos nossos modos de habitar o mundo em *formas de vida também mais aptas*. Isso quer dizer que, eventualmente, temos que aprender a reconhecer *os movimentos no tabuleiro do tecido social*, procurando entender as diversas formas de escapar dos condicionamentos de *objetificação* social e institucional do Estado para, enfim, poder *habitar o mundo* de forma salutar. Resumidamente, podemos dizer que um dos objetivos de Foucault, ao retomar a noção de *cuidado de si*, é expor a necessidade da autopercepção existencial, cujo propósito é *fazer de si uma obra de arte*, alguém digno de justificar o próprio *habitar*, além de inspirar outros para tal.

Outra chave de leitura, aqui, talvez seja pensar em Foucault como alguém profundamente marcado pelas ideias de Nietzsche, Marx, Freud e Heidegger. Isso porque Nietzsche (2011), com a ideia do *Übermensch*, o super-homem ou além-do-homem, *aquele que supera as condições existenciais normais do ser humano*, sendo caracterizado como todo aquele que consegue buscar uma forma de se superar e viver de forma mais verdadeira consigo mesmo e no mundo que o circunda. Na perspectiva de Marx (2014), podemos repensar a ideia de *práxis revolucionária*, retomada do grego πρόξις [práxis], que encerra a ideia de que há uma relação constante entre teoria e prática, de modo que, assim como cada ser humano *está condicionado pelas condições históricas e socioeconômicas*, também se forma a partir delas e *deixa sua marca no mundo*. Dito de outra forma, conforme somos *condicionados* pelos elementos culturais da humanidade, também somos capazes de modificar, mesmo que em pequena escala, aspectos da realidade a partir do movimento da *vida alienada à vida reflexiva*.

Para Freud (1980a; 1980b), podemos retomar as noções de *id*, *ego* e *superego*, a composição triádica da personalidade, de acordo com sua teoria psicanalítica, em que se concentram, respectivamente: 1) os elementos volitivos, as vontades primitivas, os instintos e desejos naturais de prazer; 2) a adequação dessas emoções primais no ambiente no qual nos inserimos, funcionando como o que Freud também chama de *princípio de realidade*, que serve para conformar as pulsões provenientes do *princípio de prazer*; 3) a representação dos ideais particulares e os valores tanto culturais quanto morais do sujeito, operando como um tipo de verificação da disposição do ego. De certo modo, ao refletir sobre o *cultivo de si*, que também inclui *ferramentas para preparar-se para a vida e exercícios para o controle das emoções*, podemos traçar um paralelo com alguns elementos do interesse de Foucault pela psicanálise freudiana. E quais princípios de prazer, de tempo consigo mesmo e de contemplação das inúmeras formas de ser conseguimos propiciar na educação contemporânea?

Com relação ao conceito de *Dasein* desenvolvido por Heidegger (2012a), podemos compreender a proposta da *compreensão de si*, especialmente quando o autor aborda a que há diversos modos de *ser-no-mundo*, e uma delas é o do *Dasein*, o *ser humano que se compreende enquanto existente*. Assim, à diferença do *das Man*, que é o ser humano impessoal e alienado, que se perde em meio à vida prosaica, distante da vida contemplativa e reflexiva, o *Dasein* é alguém que, poderíamos dizer, *cuida de si*. Na próxima seção, mostraremos como essa ideia de *compreensão consciente da existência* está presente na forma como Gadamer propõe sua hermenêutica filosófica. Nesse momento, o que gostaria de frisar é que é preciso termos em mente que cultivar a si mesmo não é uma tarefa meramente egoica, visto que tem em mente a repercussão da formação de uma subjetividade que se lastreia também e especialmente na imagem, no pensamento e na ação do outro.

Retornando ao modo como Foucault interpreta o *cuidado de si* como *exercício para fazer de si uma obra de arte*, no que chama de *estética da existência*, podemos perceber claramente uma intencionalidade ética. Diferentemente do conselho delfico

do *conhece-te a ti mesmo* [γνώθι σεαυτόν = gnóthi seautón], a ideia de *cultivar a si mesmo* traz um compromisso existencial em *cultivar melhores costumes*, que, em outras palavras, significa *transformar o atual modo de vida em outro modo melhor*. Parte da busca por um *modo de ser* mais ético passa pela tarefa de nos constituirmos enquanto seres mais capazes de independência, autonomia, controle de si mesmos. Essa temática dialoga diretamente com a relação das subjetividades em ambientes institucionais, como, por exemplo, a escola. Quando esta não é formada por pessoas capazes de empatia, que formulam um projeto político-pedagógico de inclusão, de respeito às diferenças, de combate às desigualdades, acaba por incutir valores biopolíticos que promovem subjetivações que, de certo modo, objetificam determinado sujeito. Como abordarei abaixo, na esteira de Freire (1974), quando a educação não é composta por valores e práticas *libertadoras*, a tendência é que os assujeitados e oprimidos passem a ser *opressores*, isto é, *assujeitadores que promovem a objetificação dos outros*.

Aqui, gostaria de abordar, resumidamente, o que Foucault (2008a) concebe por *governamentalidade*, que é o instrumento institucional de racionalidade calculadora usado para exercer poder disciplinar sobre determinada população. Quando Foucault (2008b) fala de *biopolítica*, está tentando explicitar o tipo de *controle da vida politizada*, mas não mais a partir do foco do *poder soberano*, mas do modo de governar que se intensifica a partir do séc. XVIII, quando elementos do liberalismo passam a figurar nas metodologias de governo do povo, que não é mais composto por *súditos*, mas por *população*, um número a ser calculado. Como já discutido em um estudo de Kussler (2021), que aborda de forma mais ampla a questão do conceito de necropolítica e sua aplicação no Brasil, a biopolítica promove a noção de *gestão da vida* — em termos similares ao que se utiliza até hoje na seara administrativa/empresarial —, na qual o governo passa a fomentar para que determinadas populações vivam e permitir [ou facilitar para] que outras pereçam, com as *taxas* de fecundidade, mortalidade, doentes, expectativas de vida etc. O mercado que adentra na forma de controle social se desdobra em *dispositivos de segurança*, que faz com que se acredite em uma forma de prosperidade utópica

focada no indivíduo, em que todos têm uma mesma chance para qualquer atuação profissional e satisfação existencial — o básico da cantilena do [neo]liberalismo.

Para Foucault (2008b), o liberalismo dos EUA não é apenas uma doutrina macroeconômica, mas um *modo de ser e pensar*. O *American way of life* é propagado como algo almejável e alcançável por todas as nações, se consolidando, pois, enquanto uma forma de *domínio sutil* que *naturaliza valores e pré-condições para existir no mundo contemporâneo*. Daí, derivam-se modos de vida mais egoístas, belicosos, individualistas e com uma relação mais estratificada com o Estado, que atua minimamente nas vidas com as quais não se importa. Para Mbembe (2001), um dos grandes teóricos celebrados por tratar da *necropolítica*, a teoria e a prática política são sempre marcadas pelo racismo e pela lógica colonialista, de modo que o biopoder estatal *distribui a violência e a morte conforme o recorte étnico* — o direito de *deixar morrer* ou de exercer o biopoder para *fazer matar* tem um alvo específico. Quando se percebe um aumento de violência policial e de mortes derivadas dessas ações de guerra, normalmente percebemos os *alvos sociais*, que são as minorias socioeconômicas, de um determinado recorte étnico, que sempre são as mais alvejadas — basta olhar o mapa da fome, o atlas da violência e pesquisas afins para se ter tais estatísticas. Quando há uma estratégia *necropolítica* de governo para *deixar morrer* ou *mandar matar* determinados segmentos sociais, não estamos mais no âmbito da *biopolítica*, pois não é um governo que *controla vidas*, mas um que deliberadamente *controla mortes*.

No que se refere à educação e à formação humana, o recorte étnico e socioeconômico, mais uma vez, não me permite mentir. Mas o que fazer com tais dados? É possível reagir sociopoliticamente para atrasar, impedir ou redirecionar tal realidade? Acredito que compreender esse aspecto da passagem dos *mecanismos de controle* institucionais para os *dispositivos de segurança* seja um pré-requisito para entender melhor por que Foucault (2010, 2011) busca a *resistência às formas de governamentalidade* nos caminhos do *cinismo [pós-]socrático*, que propõe que a vida seja mais verdadeira conforme assumimos *formas de vida e discursos verdadeiros*, fortalecendo a subjetividade e não permitindo o assujeitamento

objetivador de tal modo racionalizado, burocrático e dominador do Estado modernizado. O modo de ser filosoficamente cínico não é necessariamente alienado das questões socioeconômicas e políticas. Consciente das limitações de seu tempo e espaço, o cínico busca manter uma conduta crítica com relação a elas, comportando-se de modo errático como forma de se impor ou conduzir a vida de forma desobediente ou não esperada para determinados padrões sociopolíticos.

Essa forma de expressar a *verdade subjetiva* passa, curiosamente, pela dimensão do *governo de si*, que pressupõe, freudianamente, o controle das *vontades primitivas*, as *frustrações existenciais* e nos impõe uma tarefa de *exercício estratégico para o melhor viver*. É por isso que, na próxima seção, desdobrarei como é possível enxergarmos um elo entre o que Foucault propõe, ao buscar amparo na ascese greco-romana do cuidado de si, e a tarefa ética implícita no exercício hermenêutico de Gadamer. Para isso, mostrarei como a hermenêutica filosófica traz, consigo, uma *práxis transformadora*, que circula entre a compreensão dos *pré-conceitos* históricos, socioeconômicos, educacionais e filosóficos, e a mudança existencial que podemos assumir de posse disso, religando, novamente, o *conhecimento* e o *cuidado* como formas de mudar cada um de nós, individual e socialmente, em vista de um retorno para o outro e o mundo no qual habitamos.

2. O exercício de si da hermenêutica filosófica gadameriana na constituição da subjetividade: por uma educação mais consciente

Ainda hoje, a hermenêutica é interpretada sob o manto da *hermenêutica metodológica*, cujo foco está na interpretação técnica de textos. Uma das principais contribuições de Gadamer à filosofia veio especialmente no sentido de romper com o paradigma tradicional e técnico da hermenêutica, conferindo-lhe um reconhecimento enquanto *modo de filosofar*. Para discutir sobre esse tema, nesta seção, abordarei: a) o que é a hermenêutica filosófica e no que ela difere da hermenêutica tradicional; b) por que a hermenêutica filosófica pode ser considerada uma forma de filosofia hermenêutica a partir da proposta gadameriana; e c) como a filosofia hermenêutica se relaciona com a temática do exercício de si foucaultiano e

pode auxiliar na constituição da subjetividade e de uma educação mais consciente e altruísta.

Inicialmente, pois, podemos afirmar que, ao longo da história da filosofia, o tema da *interpretação* sempre esteve presente como um dos assuntos a serem discutidos por diferentes correntes filosóficas. Se pensarmos bem, no ocidente, desde a filosofia platônica e aristotélica, passando pelas inúmeras obras medievais sobre exegese bíblica, retórica e teoria argumentativa e chegando aos meandros do positivismo lógico e da teoria analítica da linguagem contemporânea, o tema da *linguagem* sempre esteve presente. Houve, contudo, um nicho da filosofia que se ocupou de abordar especificamente a questão da interpretação por meio de formulações teóricas acerca da *arte de compreender*, isto é, a *hermenêutica*. Especialmente com autores como Schleiermacher e Dilthey, há uma preocupação de abordar a hermenêutica, respectivamente, como *teoria universal da compreensão* e como *base das ciências humanas*. Aqui, pois, o foco é a interpretação de *discursos*, isto é, *textos escritos* de filósofos, de modo que o objetivo é sempre buscar uma forma de *desvendar significados* das obras, seja por meio de análise exegética, filológica, jurídica, entre outras.

Gadamer (1999) é o responsável por condensar a visão anteriormente expressa no que se compreendia por *hermenêutica* juntamente à *hermenêutica da faticidade* de Heidegger (2012b), concedendo um caráter filosófico ao tema. Sobrepondo-se à perspectiva meramente técnica, a proposta de Gadamer é fazer perceber que a tarefa da compreensão é o próprio *modus philosophandi*, pois o que é filosofar se não o próprio ato de refletir criticamente com o objetivo de entender melhor as coisas? Assim, partindo da noção de que cada um de nós parte de um *pressuposto existencial*, ou seja, um *condicionamento histórico*, sempre partimos de uma determinada realidade, que, por sua vez, é repleta de *tradições* ou *pré-juízos/pré-conceitos* [Vorurteile], que nada mais são do que nossa forma de *compreender a nós mesmos e ao mundo* dentro de um determinado viés cultural e formativo. A partir disso, Gadamer propõe que, cientes de nossa finitude, de nossas condições limitadas de compreender as coisas, a tarefa filosófica da hermenêutica

se institui no sentido de abrir nossos olhos para essas *categorias formativas de nossas subjetividades*, com o objetivo de tentar viver de forma mais consciente e verdadeira.

Aqui, conseguimos entrever algumas pontes conceituais em relação à noção socrático-platônica de *cuidado de si*, resgatada por Foucault enquanto *modos de subjetivação de si*, pois o que Gadamer (1999) propõe é que se entenda a tarefa da compreensão enquanto uma *postura [e/ou um modo de vida próprio da] hermenêutica*, e não apenas uma ferramenta técnica usada para decifrar códigos ou intencionalidades textuais. Há, na proposta de Gadamer, princípios de *ética, alteridade e responsabilidade* no que diz respeito às apropriações feitas a partir da experiência da compreensão. A respeito do conceito de *solidariedade*, Lawn e Keane (2011) afirmam que, compreendida sob a forma de uma *vida compartilhada*, até mesmo em *Verdade e Método* é possível perceber a preocupação de Gadamer em tratar do aspecto *comunitário da linguagem*, que permeia todo o processo de compreensão da hermenêutica filosófica. Isso ocorre pelo fato de que a linguagem não apenas representa o mundo, mas constitui ele por meio de *acordos comunitários*, que [re]formulam o mundo por meio do *diálogo entre diferentes*. E não poderíamos usar desse artifício para repensar a formação de sujeitos em um contexto formativo e educacional contemporâneo? Não seria válido e salutar pensar em *formas de vida liberta[dora]s* que permitam fugir dos jogos biopolíticos e impedir o avanço da necropolítica?

Gostaria, aqui, de apresentar alguns elementos da perspectiva ética apresentada na *Alegoria da Caverna*, presente no Livro VII da *República*, de Platão (2001), em que dois personagens se encontram presos em uma caverna que só permite que se vejam sombras de imagens, que são representações das ideias, e um deles consegue se livrar para enxergar o *verdadeiro*, mas com a missão de retornar e ajudar seu companheiro. Igualmente, na perspectiva gadameriana, fortemente influenciada pela filosofia platônica, o processo da hermenêutica filosófica é proporcionar uma experiência que provoque uma mudança não apenas de ordem *epistemológica* no sujeito, mas, conseqüentemente, *ética*, pois quem se

dá conta da limitação das *visões de mundo* de sua condição existencial, põe-se a pensar, juntamente, sobre os valores que a compõem, buscando, assim, um *modo de vida melhor*, que não é individual, mas comunitário, tal como o sujeito que consegue sair da caverna e retornar para ajudar o outro.

Nesse sentido, podemos considerar que o processo do *exercício hermenêutico* também é uma forma de *cuidado de si*, pois não visa apenas o *conhecimento de si*, mas *um processo de compreensão de si que pressupõe compreender o outro*. Quem compreende melhor a si mesmo tem melhores condições de pensar nas limitações de compreensão no trato com os demais seres que o circundam. É nisso que acredita Gadamer quando propõe que compreendemos o mundo a partir de *diferentes horizontes*, de modo que o verdadeiro processo de compreensão do exercício filosófico-hermenêutico imprime-se no conceito de *fusão de horizontes* [*Horizontverschmelzung*], em que ocorre a consciência dos valores formativos da própria identidade e a forma como estes se refletem ou não em outro sujeito, que pode ter um modo de pensar e ser diferente (HAMMERMEISTER, 2006). Aliás, no que diz respeito à noção de alteridade, Risser (1997) afirma que Gadamer sempre enfatizou a necessidade do outro na constituição da identidade do si mesmo, visto que um verdadeiro diálogo, por meio do qual ocorre a prática compreensiva, carece de um *outro* — seja ele expresso por texto, subjetividade, modo de ser, obra de arte etc.

No projeto hermenêutico de Gadamer, a figura do *outro*, enquanto *objeto a ser compreendido* ou enquanto *sujeito de determinada verdade* é essencial, seja por uma herança platônica, em que o *diálogo* requer a recepção de um outro para ser estabelecido, ou pela influência hegeliana, em que o outro é essencial para a constituição do eu. Retomando o pensamento de Schleiermacher, Gadamer (2001) afirma que a *arte da compreensão*, a hermenêutica, se faz necessária não apenas para a compreensão de textos, mas *também no trato com pessoas*. Dito de outra forma, o exercício hermenêutico, além de suas marcas epistemológica e ontológica, é uma tarefa que requer alteridade, empatia, tolerância e solidariedade para com outras *formas de vida*. Conforme aponta Huang (2006), carecemos de uma

hermenêutica em prol da solidariedade humana, cujo propósito não se reduz à *compreensão de si*, mas, também, à *compreensão acerca do outro*.

Diferentemente do que alguns críticos já apontaram sobre a compreensão do conceito de *fusão de horizontes*, em que haveria uma noção de *domínio/control* do outro, como se este tivesse que ser *epistemologicamente cooptado e reduzido*, o projeto gadameriano é de inclusão e igualdade. Da perspectiva da fenomenologia herdada de Husserl e Merleau-Ponty, Gadamer recupera o conceito de *horizonte*, que não significa apenas um *limite conceitual e perceptivo*, mas também como um *fundamento para novos patamares conceituais* e, por fim, enquanto *horizonte interior* (características do objeto que condicionam nossa percepção dele) e *horizonte exterior* (características do ambiente que condicionam nossa interação do objeto e do espaço que o rodeia) (VESSEY, 2009). O próprio Gadamer (1999) desmistifica essas interpretações ao ressaltar que a figura do outro, tal qual a *tradição*, não se reduz a um evento a ser conhecido e dominado via experiência, visto que é *linguagem*, que se expressa e tem subjetividade própria.

Ainda sobre os vieses éticos e de subjetivação da hermenêutica filosófica gadameriana, Schmidt (2017) afirma que a ética parte de uma *intensificação da sensação de estar vivo*, e é a partir daí que faz sentido falar de uma vida propriamente ética. Como já referido anteriormente, o projeto hermenêutico-filosófico de Gadamer parte da *analítica do Dasein* de Heidegger e situa-se eticamente, mesmo que indiretamente, especialmente a partir do elemento *dialógico*, que sempre requer o diferente, o outro para que haja possibilidade de movimentos dialéticos, em que tese, antítese e síntese possam ser integrados ao formar horizontes de compreensão (GILL, 2015).

Sem grande desforço, percebe-se que a teoria de Freire (1974), segue a mesma linha, quando escreve que *ninguém se liberta sozinho*, e que a educação, quando não é libertadora, acaba por reproduzir estereótipos opressores. A educação freiriana é afeita à teoria hermenêutica de Gadamer, especialmente quando considera que precisamos do diálogo e da troca mútua da relação educadores-educandos na *busca do ser mais*, que muito se assemelha à tese de

Schmidt exposta acima. Entender o mundo e a mediação antropotécnica neste é também compreender os *pré-juízos* ou *pré-conceitos* de que Gadamer falava, pois os *temas geradores* partem do próprio reconhecimento social, econômico e espacial de um determinado grupo social de seres envolvidos no processo formativo. A educação bancária de que Freire falava contra é justamente a que se consolida nos planos educacionais tecnicistas, focados apenas no *mercado de trabalho* e sem tempo para a *vida contemplativa*, que tanto nos ensina e permite fugir dos mecanismos e dispositivos foucaultianos.

Nesse sentido, pensar a filosofia hermenêutica gadameriana também convida a pensar em diferentes formas de *educar*, nos diferentes modos de *formação humana*, que, quando são cooptados por iniciativas dentro dos ditames da bio/necropolítica — como a nova BNCC, que simplesmente suprimiu quase que totalmente as ciências humanas, em especial filosofia, sociologia e artes —, tendem a formar seres humanos mais competitivos, individualistas e pouco afeitos à coisa social. Pensar em formas de vida mais conscientes, mais críticas e capazes de um pensamento autônomo, como vimos ser parte do objetivo da teoria gadameriana, também se mostra como um modo de se constituir enquanto sujeitos mais aptos à compreensão dos outros e da necessidade de *agir em prol do outro*.

Na educação contemporânea, especialmente a brasileira, nas atuais circunstâncias sociopolíticas em que o país se encontra — gestão necropolítica da pandemia de Covid-19, democracia e instituições fragilizadas, sucateamento das escolas e universidades, desqualificação do pensamento crítico e despolitização social —, é mais do que necessário retomar contracondutas, isto é, respostas desobedientes que ajudem a remobilizar as pessoas social e politicamente. Projetos educacionais e práticas escolares se beneficiariam ao lançar mão de recursos hermenêuticos, como, por exemplo, a escuta holística, a compreensão abrangente, o diálogo respeitoso, a dialética existencial e o reconhecimento das limitações do eu para tratar o outro com mais dignidade.

Assim como nas práticas de si das filosofias [pós-]socráticas revisitadas por Foucault, em que há uma perspectiva de meditar, conhecer e cultivar a si mesmo

com o objetivo de transpor isso aos outros, isto é, ao convívio social e à vida em comunidade, na proposta gadameriana, mesmo que de forma embrionária, há uma ideia de uma consciência da própria solidão que se abre à percepção de que estamos em um mundo maior, no qual só há sentido e melhor proveito quando se vive de forma solidária, pois há uma espécie de *responsabilidade moral* por parte de quem faz a caminhada da compreensão filosófico-hermenêutica (SCHMIDT, 2019). Para Bernstein (1982), é possível lermos sua hermenêutica filosófica como uma *profunda meditação sobre o sentido da finitude humana*, de modo que nos faz lembrar constantemente acerca dos excessos da *razão planificadora*, que se explicita na dificuldade de a filosofia afastar-se do aspecto tão criticado por Gadamer, a saber, que o intelecto seria infinito.

Por fim, podemos afirmar que, assim como para ser um bom *governo dos outros* é preciso ser um bom *governo de si*, na relação dialético-dialógica engendrada pela hermenêutica filosófica de Gadamer (2002), as objeções e aprovações do outro são formas de ampliarmos nossa própria subjetividade, além de instituírem possibilidades de formarmos acordos sobre diferentes formas de fazer uso da razão e de existir no mundo. Assim, a busca por um *modo de ser hermenêutico* é uma proposta que visa não apenas qualificar alguém especialmente compreensivo no que se refere aos elementos epistemológicos, mas também no âmbito da ética e da vida em comunidade. Ser um sujeito hermenêutico é estar aberto à possibilidade de estar em constante aprendizagem de si e da construção da própria subjetividade, em meio a discursos tão diversos que marcam nossos tempos, e isso se estabelece com o exercício compreensivo de si e no seu desdobramento das interfaces privado-público, em que o *eu* reconhece seus horizontes com/para/no horizonte do *outro*. Por isso, a tarefa hermenêutica passa também pela dimensão formativo-educacional do ser humano, uma vez que um ser hermenêutico só se consolida com uma *educação libertadora* e é construído com, nas e para os diferentes *modos de ser-no-mundo*.

Considerações finais

A ideia de relacionar as temáticas do *modo de ser hermenêutico*, em Gadamer, e os *modos de subjetivação*, em Foucault, permite que se enxergue a aproximação de duas vertentes que tratam da necessidade de reconhecer que um dos modos de fortalecer a subjetividade e escapar da sociedade do controle e da acriticidade é por meio da prática filosófica. Isso significa dizer que pensar a partir da hermenêutica filosófica pode ajudar na tarefa de cada um de nós exercer um modo de vida mais livre, autônomo, ético e crítico, uma vez que, de forma circular, compreender a si mesmo é compreender melhor a realidade e vice-versa. Nesse sentido, pensar sobre os modos de subjetivação que Foucault analisa e relacioná-los com o que chamei de *modo de ser hermenêutico* pode nos ajudar a montar estratégias para uma *educação desobediente*, que se apresenta enquanto um modo de repelir a educação bancária, tecnicista, [neo]liberal e colonialista — que defende o triunfo do *eu* perante [e contra] o *outro*, a lógica que enxerga o outro como meio para meus fins, como *recurso a ser explorado* —, uma contraconduta capaz de questionar nossos valores formativos e capacitar *formas de vida afeitas ao comum*.

Na primeira seção, abordei alguns elementos presentes na fase ética de Foucault, quando o autor explora — especialmente em *Hermenêutica do Sujeito*, *História da Sexualidade*, *Governo de Si e dos Outros* — os modos de subjetivação que ajudam cada sujeito a constituir sua identidade de forma mais autônoma e consciente, sem ser tão objetivado pelas instituições e seus valores de objetivação impostos. Aqui, mostrei como o resgate da *cultura de si* a partir de excertos de autores da filosofia antiga pode ser aplicado no contexto contemporâneo, em que cada um de nós é vítima de uma organização social e de poder que visa maior adequação e controle dos corpos, das subjetividades, das formas de viver e pensar. Junto a isso, argumentei em favor da aproximação das ideias de Foucault àquelas de Hadot, que o inspiraram a pensar sobre o *cuidado de si* como algo que se desdobra como um conjunto de *exercícios espirituais*. Posteriormente, lembrei alguns elementos da *necropolítica* tal como abordada por Achille Mbembe, que, baseado no conceito de *biopolítica* foucaultiano, mostra a virada de um governo que se ocupa do controle da vida para o que se vale do controle da morte; trata-se do

governo que não *deixa morrer* apenas, mas *faz morrer* deliberadamente. Por fim, argumentei que tais *práticas de si* servem como ferramentas para guiar os *modos de vida contemporâneos*, propiciando que cada sujeito busque maior resistência frente ao foco socioeconômico vigente — que incute e incentiva modos de habitar o mundo mais individuais, egoístas e indiferentes —, permitindo que se pense o retrato da educação contemporânea sob o manto de uma *pedagogia da/à autonomia*, pois é apenas com uma educação que aceita diferenças e promove o reconhecimento de diferentes subjetividades que se pode progredir enquanto nação desenvolvida e humanisticamente invejável.

Na sequência, na segunda seção, o objetivo foi mostrar como é possível traçar paralelos das *práticas de si* com aquilo que chamei de *modo de ser* próprio da hermenêutica filosófica de Gadamer. Ao estabelecer os elementos que diferencia a hermenêutica tradicional da hermenêutica filosófica são a) a abertura do processo de compreensão ao contexto extratextual e b) o reconhecimento da perspectiva existencial envolvida ao compreender, Gadamer inaugura um contexto hermenêutico que relacionei à ideia do *cuidado de si*, visto que o autor elabora sua noção de ética a partir de um *modo de ser hermenêutico*. A tarefa de compreensão passa pelo *[re]conhecimento de si mesmo*, mas também pelo *cuidado de si mesmo*, pois deve promover a identificação do sujeito quanto às suas idiossincrasias e ajudá-lo na depuração dos pré-juízos acerca das coisas. Esse processo dialoga muito bem com o objetivo do *cultivo de si*, pois favorece que alguém se torne mais capaz de solidificar sua identidade e, a partir dessa *melhoria existencial*, tenha melhores condições de viver de forma mais justa e plena em determinado grupo social. Assim, o *modo de ser hermenêutico*, a partir do contexto gadameriano, ajudaria no contexto de uma *análise existencial* para melhor viver (ética) e no reconhecimento do outro como um fim no processo de fortalecimento pessoal e comunitário (alteridade), uma vez que a boa compreensão de si visa sempre a melhor compreensão do outro. Quanto ao aspecto educacional, podemos considerar que o projeto hermenêutico como um todo já é uma prática da autoformação, especialmente quando consideramos a discussão freiriana, que muito se assemelha aos aspectos

gadamerianos no que se refere ao diálogo, ao respeito ao modo de pensar do outro, à constante tarefa de aprendizagem presente na relação educador-educando, entre outros. Além disso, como já destacado acima, pensar um modo de ser autenticamente hermenêutico pode ajudar a propor ações formativas também no âmbito das práticas escolares, especialmente com projetos educacionais que visem a compreensão das diferenças e a celebração da boa vida comunitária.

Por fim, assim como na análise de Foucault, em sua fase ética, em que as *práticas de si* auxiliam na orientação existencial do *governo de si* para um bom *governo dos outros*, o exercício contemplativo do *modo de ser hermenêutico* também pode ser reconhecido como um caminho para reconhecer as próprias limitações e buscar uma aproximação com os horizontes do *outro*. Uma educação que tem por base mais elementos que enaltecem a formação de *diferentes subjetividades* poderia ajudar a impedir o avanço da educação da bio/necropolítica [neo]liberal, que busca excluir o diferente na lógica da *mesmidade*, em que há uma preponderância por determinadas formas de vida em detrimento de outras, que, por não se adequarem a um padrão social, econômico e político, não vicejam. Resumidamente, a educação hermenêutica — especialmente quando pensada em diálogo com as *práticas de si* — pode ser uma potência à construção de uma forma de vida mais desafiadora, desobediente e liberta[dora], agindo como muro de contenção ou contraconduta para escaparmos dos dispositivos de segurança sutis contemporâneos. Há, em ambas as vertentes, alguns elementos éticos e de alteridade, pois a busca pelo fortalecimento da *cidadela interior* de cada um de nós não se restringe a uma tarefa individualizante, visto que se abre no reconhecimento da *vida em comunidade*, em que, metaforicamente, cada um tenta fazer de sua vida uma obra de arte para uma grande *exposição artística ética e acolhedora*.

Referências

BERNSTEIN, R. J. Hermeneutics to praxis. **The review of metaphysics**, v. 35, n. 4, p. 823-845, 1982. Disponível em: <<https://www.jstor.org/stable/20127742>>. Acesso em: 25 jul. 2022.

DAVIDSON, A. I. Ethics as ascetics: Foucault, the history of ethics, and ancient thought. In: GUTTING, G. (Ed.). **The Cambridge Companion to Foucault**. 2. ed. Cambridge: Cambridge University Press, 2006. p. 123-148.

FOUCAULT, M. **História da sexualidade 2**: o uso dos prazeres. 8. ed. Rio de Janeiro: Graal, 1998.

_____. **História da sexualidade 3**: o cuidado de si. 8. ed. Rio de Janeiro: Graal, 2005.

_____. **A Hermenêutica do sujeito**: curso dado no Collège de France (1981-1982). São Paulo: Martins Fontes, 2006.

_____. **Segurança, território e população**: curso dado no Collège de France (1977-1978). São Paulo: Martins Fontes, 2008a.

_____. **Nascimento da biopolítica**: curso dado no Collège de France (1978-1979). São Paulo: Martins Fontes, 2008b.

_____. **Government of the self and others**: lectures at the Collège de France (1982-1983). London: Palgrave Macmillan, 2010.

_____. **Government of the self and others II**: lectures at the Collège de France (1983-1984). London: Palgrave Macmillan, 2011.

FREIRE, P. **Pedagogia do oprimido**. Rio de Janeiro: Paz e Terra, 1974.

FREUD, S. Além do princípio de prazer [1920]. In: _____. **Edição standard brasileira das obras de Sigmund Freud v. 18**. Rio de Janeiro: Imago, 1980a. p. 11-85.

_____. O ego e o id [1923]. In: _____. **Edição standard brasileira das obras de Sigmund Freud, v. 29**. Rio de Janeiro: Imago, 1980b. p. 11-83.

GADAMER, H.-G. **Verdade e método**: traços fundamentais de uma hermenêutica filosófica. 3. ed. Petrópolis: Vozes, 1999.

_____. A incapacidade para o diálogo. In: _____. **Verdade e método II**: complementos e índice. Petrópolis: Vozes, 2002. p. 242-252.

_____. **El estado oculto de la salud**. Barcelona: Gedisa, 2001.

GILL, S. (2015). 'Holding oneself open in a conversation': Gadamer's philosophical hermeneutics and the ethics of dialogue. **Journal of Dialogue Studies**, v. 3, n. 1, p. 9-28. Disponível em: <http://www.dialoguestudies.org/wp-content/uploads/2015/05/Journal_of_Dialogue_Studies_Vol_3_No_1_Holding_Oneself_Open_in_a_Conversation_Gadamer-s_Philosophical_Hermeneutics_and_the_Ethics_of_Dialogue.pdf>. Acesso em: 25 jul. 2022.

HADOT, P. **Ejercicios espirituales y filosofía antigua**. Madrid: Ediciones Siruela, 2006.

HAMMERMEISTER, K. **Hans-Georg Gadamer**. München: Verlag C.H. Beck, 2006.

HEIDEGGER, M. **Ser e tempo**. Campinas; Petrópolis: Editora da Unicamp; Vozes, 2012a.

_____. **Ontologia**: hermenêutica da facticidade. Petrópolis: Vozes, 2012b.

HUANG, Y. Interpretation of the other: a cultural hermeneutics. In: CHOUE, I.; LEE, S.; SANÉ, P. (Eds.). **Inter-regional philosophical dialogues**: democracy and social justice in Asia and the Arab world. Seoul: Unesco, 2006. p. 189-204.

KUSSLER, L. M. Da biopolítica à necropolítica contemporânea: implicações do [neo]liberalismo na Governamentalidade e a tarefa descolonial no Brasil. **Thaumazein**, v. 14, n. 27, p. 67-79, 2021. Disponível em: <<https://periodicos.ufn.edu.br/index.php/thaumazein/article/view/3866/pdf>>. Acesso em: 25 jul. 2022.

MARX, K. **O Capital**: crítica da economia política, vol. I. São Paulo: Boitempo, 2014.

MBEMBE, Achille. **Necropolitics**. Durham: Duke University Press, 2019.

LAWN, C.; KEANE, N. **The Gadamer dictionary**. London: Continuum International Publishing Group, 2011.

NIETZSCHE, F. **Assim falou Zaratustra**: um livro para todos e para ninguém. São Paulo: Companhia das Letras, 2011.

PLATÃO. **A República**. 9. ed. Lisboa: Fundação Calouste Gulbenkian, 2001.

SCHMIDT, D. J. Where ethics begins... **Epoché**, v. 22, n. 1, p. 59-175. Disponível em: <[10.5840/epoche201772897](https://doi.org/10.5840/epoche201772897) 2017>. Acesso em: 25 jul. 2022.



Criar Educação, Criciúma, v. 12, nº1, jan/jul 2023.– PPGE – UNESC – ISSN 2317-2452

_____. Philosophical life and moral responsibility: wozu philosophie? In: FIGAL, G.; ZIMMERMANN, B. (Eds.). **International yearbook for hermeneutics: Internationales Jahrbuch für Hermeneutik**, vol. 18. Tübingen: Mohr Siebeck, 2019. p. 113-128.

VESSEY, D. Gadamer and the fusion of horizons. **International journal of philosophical studies**, v. 17, n. 4, p. 531-542, 2009. Disponível em: <<https://doi.org/10.1080/09672550903164459>>. Acesso em: 25 jul. 2022.

Recebido Julho 2022
Aprovado Março 2023.