

**H.- G .GADAMER: A HERMENÊUTICA
COMO PENSAMENTO DE FRONTEIRA**
Maria Luísa Portocarrero Ferreira da Silva
Universidad de Coimbra

É como filosofia prática que H.- G. Gadamer compreende, já desde *Verdade e Método*, o verdadeiro intuito de uma hermenêutica filosófica¹. São os problemas da *praxis* ou do ritual de vida do ser humano que, em sua opinião, dão origem à meditação de tipo hermenêutico². A hermenêutica pertence ao âmbito da *scientia practica*³, ao conjunto de mediações entre o universal e o particular, o mesmo e o outro, necessárias à capacidade humana de relação, de orientação e eleição num mundo vivido em comunidade⁴ e não à problemática de uma metodologia das ciências humanas. Deste modo, o autor salienta o vínculo entre Hermenêutica e mundo da vida e marca claramente a sua distância relativamente a W. Dilthey e à concepção puramente epistemológica da Hermenêutica, por ele defendida. Lembra – nos que, se foi, de facto, no contexto lógico e epistemológico do subjectivismo moderno que a Hermenêutica conseguiu alcançar, pela primeira vez, uma dignidade filosófica própria, foi aqui completamente esquecida a situação de fronteira, que sempre origina uma hermenêutica e a coloca na vizinhança da lógica dialógica de uma verdade, que diz respeito àquilo que funda e solidifica uma comunidade humana.

A própria história da hermenêutica mostra-nos que ela surgiu, no Ocidente, ligada às artes que se desenvolvem por resposta às necessidades da conduta do homem, num mundo vivido com outros__ como a Gramática, a Retórica e a Dialéctica__ e não à ciência propriamente dita. A hermenêutica era a arte de compreender os outros e de com eles se entender, arte esta que implicava a leitura e apropriação dos grandes textos (sagrados, jurídicos e profanos) que fundavam, pela

¹ Cf., H.- G.GADAMER, *Gesammelte Werke II. Hermeneutik 2. Wahrheit und Methode II.Ergaenzungen. Register* (Tuebingen, Mohr), 1986, 219-329; ID., “Was ist Praxis? Die Bedingungen gesellschaftlicher Vernunft” in ID., *Vernunft im Zeitalter der Wissenschaft* (Frankfurt, Suhrkamp) 1980, 54-77; “Hermeneutik als praktische philosophie”, in ID., *Ibidem*, 78-109.

² Cf., ID., *Gesammelte Werke II. Hermeneutik 2*, 297.

³ Cf., ID., 427.

⁴ Cf., ID., *Das Erbe Europas* (Frankfurt, Suhrkamp), 1990, 136.

sua dimensão normativa e simbólica, a possibilidade da comunhão humana. A Hermenêutica partilhava assim com a Retórica uma capacidade natural do homem, o processo de tornar algo compreensível por meio da palavra viva, que vincula uma comunidade, sem qualquer necessidade de subsumir. Era uma forma de conhecimento ou apropriação do universal não regulada pelo modelo apofântico da verdade, mas, pelo contrário, pelo critério dialógico e dialéctico da formação pela palavra, que convence e ilumina e, por isso, precisa de ser traduzida e concretizada em cada situação. O modelo da compreensão era aqui o da aplicação de algo geral (por exemplo a palavra bíblica) a uma situação única e particular⁵, que pretende, por sua vez, entender-se à luz da mensagem transmitida. Uma aplicação específica, de modo nenhum redutível ao modelo técnico e mecânico de aplicação do universal, uma vez que a própria situação concreta intervinha, como fronteira, na determinação da dimensão universal do sentido.

Momento decisivo desta forma de aplicação é, para Gadamer, a Reforma Protestante e a sua defesa do efeito da palavra na vida humana . O autor recorda-nos que a primeira forma significativa da Hermenêutica surgiu com a Reforma⁶, uma Hermenêutica motivada não por preocupações de ordem metodológica, mas pela necessidade de explicitar a dimensão universal de um texto, cujo sentido deve atingir quem nela crê, promovendo uma acção e uma conversão de vida . Para Lutero, com efeito, a palavra bíblica era letra morta, se não era experimentada como um incitamento a uma metamorfose ou transformação espiritual. De acordo com este teólogo, fundador do movimento da Reforma, a mensagem da Bíblia espera uma resposta, quer isto dizer, orienta-se para uma apropriação pessoal do crente.

Não é por acaso, lembra-nos Gadamer, que a maioria dos conceitos da hermenêutica moderna procedam da antiga tradição retórica e que esta “__” que tinha perdido o seu papel central desde o final da república romana “__tenha encontrado um novo desenvolvimento na época do Humanismo, deslocando a sua verdadeira missão para a hermenêutica do texto.

É, na verdade, no contexto argumentativo do Humanismo e da Reforma que a Hermenêutica alcança a sua primeira configuração importante. Impõe-se numa época em que se dá a invenção da imprensa e a enorme difusão da leitura e da escrita⁷. Integra-se no contexto cultural da renovação dos clássicos⁸. Pressupõe um conceito de verdade que nada tem de metódico ou de desinteressado, pois, parte, pelo contrário, de uma pré-compreensão e está, por sua vez, relacionado com o efeito praxístico da palavra e com o problema existencial da orientação no mundo da relação.

⁵ Cf., ID., *Le problème de la conscience historique*, Paris, Louvain, 1963, 49.

⁶ Cf., ID., *Vernunft im Zeitalter der Wissenschaft*, 85-86.

⁷ ID., *Gesammelte Werke II. Hermeneutik 2. Wahrheit und Methode 2*, 284.

⁸ ID., *Vernunft im Zeitalter der Wissenschaft*, 88-89.

A ideia básica de toda esta hermenêutica que se desenvolve em clima humanista, e que acaba por desaparecer com o Romantismo, é a seguinte: o homem é um ser capaz de ser tocado e modificado pelo poder e efeito da palavra. Logo, os textos falam verdade: uma verdade que não implica nem a certeza nem a verificação pois é, antes de mais, linguagem, abertura, uma proposta fundamental de sentido, que apenas acontece realmente, se é apropriada, *hic et nunc*, por alguém, que na sua leitura e interpretação sabe fazer sentido.

O poder formador da palavra, o seu efeito configurador da acção humana __eis, segundo Gadamer, o verdadeiro motivo de uma hermenêutica, que lida com textos, estórias, leis e tradições, porque reconhece que o comportamento do ser humano não se determina por meras necessidades instintivas, como acontece com as espécies animais. Pelo contrário, exige modelos, narrações e representações que possibilitem, enquanto paradigmas da acção, o reconhecimento do outro, a correcta antecipação, a escolha reflexiva e a recta ordenação dos objectivos singulares sob fins comuns .

Tal, é de facto, é a especificidade da *praxis* humana: requer a palavra, necessita de cultura e formação, uma vez que o homem é o único animal “que não possui o maravilhoso instinto de segurança com que a natureza dotou os animais”⁹, logo cujo agir não se limita a motivos meramente biológicos. Porque o homem é, de facto, um animal específico, bio- simbólico, ele é um ser *divisus*, sempre na fronteira entre um universo biológico e um universo simbólico, que lhe permita viver em verdadeira comunidade. Daí que seu comportamento exceda sempre o âmbito da pura utilidade, exigindo a dimensão do que os gregos chamavam *kalon*, o belo, não apenas no sentido estético do termo, mas na acepção do que é indubitavelmente desejável por todo o homem, enquanto ser dotado de razão e linguagem, ou seja, capaz de contemplação ou teoria. Ao todo da cultura, lembra-nos Gadamer, chamavam os Gregos *theoria*, isto é, ao poder que o homem tem de se entregar a algo que se oferece a todos como comum e que, diferentemente dos bens de consumo, não se reduz mediante a participação, muito pelo contrário, ganha com ela¹⁰. Era este o sentido originário do conceito de razão: uma participação e apropriação produtiva do que é comum, do que limita o desejo imediato, do que permite uma elevação a pontos de vista partilhados e é, por isso, condição do viver em solidariedade.

Comportar-se e actuar em solidariedade, tal é o sentido da *praxis* humana , que necessita, por conseguinte, de meditação, da teoria, mas não da sua redução a pura investigação. Pertence-lhe a figuração da abertura lúdica e simbólica do homem, aquela que se exerce não só na leitura e no diálogo verdadeiro, mas também na

⁹ ID., *Lob der Theorie*, Frankfurt /M, 1983, 139-140.

¹⁰ ID., “ Was ist praxis? Die Bedingungen gesellschaftlicher Vernunft”, 64.

efectiva participação nos costumes, usos, actos e obras, que entretecem o conjunto da *cultura animi*¹¹.

A relação entre hermenêutica dos grandes textos, símbolos ou tradições, que representam o interagir humano e a *praxis* de cada presente deve, pois, ser reabilitada como núcleo fundamental de uma hermenêutica prática. No entanto, Gadamer sabe que o questionamento da hermenêutica metodológica, instituída por Schleiermacher e W. Dilthey, como paradigma de uma hermenêutica filosófica, exige que se reconheça a dimensão fundamentalmente finita e praxística do ser humano. Só uma compreensão da natureza hermenêutica e relacional do existir permitirá a Gadamer recuperar a dimensão prática da hermenêutica pré-filosófica sustentando, contra Dilthey e sua redução epistemológica do sentido da hermenêutica, que para o homem não existe outro acesso à realidade que não esteja já sempre mediado pelo dizer dos outros, isto é, por tradições e conjuntos simbólicos como a arte, a linguagem, o mito, o rito, o culto, o direito e a religião.

A hermenêutica da facticidade de M. Heidegger abre-lhe o caminho, ao determinar a compreensão já não como método, mas como o modo fundamental de um ente, cujo modo de ser é existir na fronteira entre o ser e o nada. Por outras palavras, porque somos seres finitos, e já não *subjectum*, somos marcados pela estrutura mista do projecto lançado, não compreendemos de uma só vez, nem tão pouco compreendemos para poder, prever e dominar, tal como o pensou a ideia de método. Pelo contrário, compreendemos para poder viver, ser e agir. A compreensão é a distinção básica do ser humano: não significa originariamente “certificar-se de (...), mas estar a ser e poder ser.¹² É orientar-se e entender-se a si mesmo na relação que se estabelece com o mundo e com os outros.

Tal foi a grande notícia da obra heideggeriana *Ser e Tempo* e ela significou uma profunda reviravolta no modo tradicional de conceber o existir. Para Heidegger existir, de modo finito, é ser tempo, viver em cuidado, num movimento de contínua configuração de si. O *Dasein* temporal não é já um *subjectum*, um ente isolado, pleno, pronto e acabado. Precisa, pelo contrário, de se configurar praxisticamente, no tempo e na história, começando, desde logo, por pertencer a um conjunto de tradições ou pré-compreensões, que lhe permitem orientar-se e que desenham os contornos da sua própria capacidade de iniciativa ou questionamento. Neste mesmo sentido, sustentará Gadamer que a compreensão não pode continuar a pensar-se como uma acção da subjectividade, mas, pelo contrário, como uma inserção prática no seio de um processo de transmissão de valores, sentidos, modelos que vão sendo aplicados, questionados e criticados, de acordo com a épocas e as situações concretas do existir. Poder questionar, partindo de pressupostos, que exprimem o

¹¹ ID., *Lob der Theorie*, 18-19.

¹² ID., *Gesammelte Werke. Hermeneutik I: Wahrheit und Methode I*, 264.

vínculo da existência finita a tradições, usos e costumes que orientam a sua *praxis*, tal é, na opinião do autor, o papel primordial de uma Filosofia, que assuma a tarefa da mediação hermenêutica de valores e tradições, como núcleo fundamental do seu modo de pensar.

É, claro está, uma nova concepção do filosofar que Gadamer pretende divulgar com a sua hermenêutica filosófica, de índole prática. Que concepção é esta? Digamos desde já que Gadamer, discípulo de Heidegger, com quem reconhece ter aprendido o essencial, é, com P.Ricoeur o principal representante da corrente hermenêutica do filosofar contemporâneo. Celebrizado com a publicação da sua obra *Verdade e Método. Fundamentos de uma teoria hermenêutica*, e autor de uma gigantesca obra reunida nos dez volumes das obras completas, este filósofo é particularmente conhecido pela posição crítica que assume face ao tratamento simplesmente metódico do questionamento filosófico e hermenêutico da verdade. Daí, o título da sua obra *Verdade e Método*, para uns a expressão de um conflito radical, para outros a simples indicação da necessidade de uma reinterpretação da ideia filosófica da verdade.

É a relação estreita que, no Ocidente, a verdade contraiu, sobretudo a partir da Modernidade, com a ideia de método que o autor contesta, lembrando-nos, na base de exemplos da própria antiguidade clássica, que a filosofia não é ciência no mesmo sentido em que a entendem hoje as ciências especializadas, nem se esgota na tarefa limitada de uma justificação transcendental das condições da ciência. O grande objectivo que norteia o autor é uma recusa da compreensão de todo o saber e agir de acordo com os cânones do método moderno, pois, são eles o verdadeiro fundamento da limitação epistemológica da Hermenêutica e da manipulação tecnocientífica contemporânea de toda a *praxis*. Para Gadamer, a moderna concepção de ciência, regulada pelo conceito de método, concebido como “um caminho que, no processo da meditação humana, permite assegurar a via do conhecimento através do ideal superior da certeza”,¹³ pouco ou nada tem a ver com o antigo conceito do saber.

Assumimos, de facto, desde a nossa Modernidade, um sentido novo, cada vez mais estrito, mais seguro e especializado do saber e, por meio dele, uma nova ideia de autonomia. Este saber concebe-se a si mesmo muito mais como um poder fazer, um poder operar com eficácia e já não tanto como um saber decidir, um saber viver ou poder interrogar. E, não o esqueçamos, a partir do séc. XX, o ideal moderno de saber para poder, prever e dominar, de forma certa e segura as regularidades da natureza, estendeu os seus tentáculos ao âmbito da própria vida social.

Esta foi, de facto, a grande obra da Modernidade crítica: uma ideia de autonomia baseada na criação de um conceito de ciência, de pendor já não contemplativo, mas profundamente provocador, que teve na sua origem o audaz empreendimento de

¹³ ID., *Vernunft im Zeitalter der Wissenschaft*, 131-132.

descrição e análise puramente quantitativa ou calculadora dos fenómenos, deixando de lado, como não científica, toda uma outra forma mais meditativa, simbólica e hermenêutica de estar no mundo. A própria Filosofia seguiu, desde esta altura, o ideal metódico das ciências da natureza, que acabou por se impor definitivamente, enquanto modelo único do saber¹⁴. Assim se perdeu o horizonte envolvente do antigo conceito de ciência, que vigorou, no Ocidente, até aos inícios de época moderna: um saber integrador, uma forma mais geral do conhecer que reflectia, antes de mais, o modo como o homem habita o mundo, isto é, como se eleva acima do seu *aqui e agora*, formulando “perguntas sobre a verdade e sobre o bem de um modo que não exprima nem o benefício próprio nem o proveito público”¹⁵.

A grande tradição da filosofia prática e política da Antiguidade e o seu horizonte primordialmente ético e normativo, acabou assim por desaparecer do horizonte da nova racionalidade, que transferiu, não sem levantar inúmeros problemas, as suas qualidades operatórias para o âmbito da *praxis* humana. O maior de todos eles foi a substituição de toda a cultura, indagação ou formação do ser humano, por toda uma nova cultura baseada na rápida aprendizagem de competências e automatismos, que permitam a adaptação a uma sociedade cada vez mais burocratizada e administrada.

Assim surgiu o individualismo ético dos nossos dias e toda uma *praxis* desorientada e disseminada por múltiplas especializações que, sabendo operar com eficácia, não sabem, contudo, o que fazer com os seus próprios resultados. É que, de facto, e como o autor nos recorda: a condução da vida humana segundo modelos primordialmente baseados em automatismos e capacidades técnicas conduz inevitavelmente a sérios conflitos, que a própria racionalidade puramente científica já não consegue resolver.¹⁶ O homem manipulado é sempre um homem alienado. Compreendemos, neste sentido, que a sociedade tecnológica, dos nossos dias, ameaça a autonomia e a dignidade da pessoa humana e que, por isso, se assista cada vez mais à exigência de guias éticos que permitam orientar as aplicações práticas das novas tecnologias. É este, de facto, o drama da nossa época: o desenvolvimento técnico e científico transformou radicalmente as condições humanas do agir e a formação da nossa consciência ética e política não acompanhou tal desenvolvimento. Parece pois ter chegado a hora de rever a confusão que a sociedade actual faz entre saber agir e saber fazer. O que significa que, se a Filosofia não se reduz ao modelo da ciência ou de uma filosofia da ciência, deve reassumir hoje a sua tarefa ética e hermenêutica fundamental, reflectindo finalmente sobre o motivo anti-dogmático e profundamente prático que a suporta.

¹⁴ ID., 55-56.

¹⁵ ID., *Gesammelte Werke. . Hermeneutik 1. Wahrheit und Methode* 1,12-13.

¹⁶ ID., *Das Erbe Europas*, 10-11.

Tal é a tese mestra de Gadamer que, começou a sua carreira como professor de ética e de estética e realizou as suas teses de doutoramento e habilitação sobre a ética dos gregos. À ética cabe pensar o âmbito do agir e o sentido fundamental dos valores. E não serão hoje os problemas suscitados pelas transformações do agir humano, provocadas pelas aplicações técnicas das novas ciências, o principal motivo da necessidade de uma renovação do filosofar? Não nos fará pensar, muito para além do método e do ideal de uma filosofia da ciência, a exigência contemporânea de ética, justamente numa época em que a própria ética se torna problemática, quanto à sua justificação última? A interrogação da fenomenologia alemã dos valores, sobre o estatuto ontológico destes, não expressava já o sintoma de um mal-estar filosófico, que é necessário enfrentar? O que serão então os valores? Como legitimar logicamente os enunciados normativos? O que constitui a normatividade do valor? Será este um mero conceito operatório, um conceito universal ou um preconceito, que tem na sua origem a coesão de um *ethos* vivido?

O conceito de valor , diz-nos Gadamer, neste contexto, é , na verdade, a expressão de um verdadeiro embaraço filosófico que exige a reflexão histórica. Cada um de nós deve reconhecer, ao fim e ao cabo, que o pano de fundo deste embaraço é constituído por um elemento comum à nossa cultura, a saber , o papel desempenhado pela ciência experimental moderna na vida e na consciência da humanidade. A sua intervenção metódica, o seu princípio da construção e da verificação , que transforma o mundo dos objectos em entes produtíveis e reguláveis, através da planificação e do trabalho humanos, parece ser fundamentalmente inacessível e fechado ao ponto de vista normativo. “Não é a ciência moderna que deve determinar e justificar os valores e fins que dirigem e controlam o nosso saber e poder. Esta é, na sua maior generalidade, a base comum a todo o filosofar contemporâneo.”¹⁷

Deste embaraço filosófico só podemos sair, segundo Gadamer, mediante uma hermenêutica das reais condições do interagir, as tradições, usos e costumes que articulam, por meio de uma *mimesis* discursiva, possibilidades de ser e viver no mundo com outros.

O autor recusa, de facto, o modelo de uma ordem de valores a priori, que fundasse todas as figuras da virtude e todas as ordens de bens.¹⁸ A ética diz-nos não pode ser outra coisa senão a elucidação que o *ethos* determinante concreto faz de si mesmo¹⁹. O que regula o comportamento ético não é um conhecimento universalmente válido, uma tábua de valores universais, mas uma forma de compreensão, que apenas se realiza na clarificação da situação que exige decisão. O

¹⁷ ID., «Le problème ontologique de la valeur», in ID., *Langage et vérité*, Trad. Paris, 2000.

¹⁸ ID., 214.

¹⁹ ID., *ibidem*.

rigor de um sistema moral encontra a sua fundamentação incontestável nos costumes em vigor. A própria crítica dos costumes significa o reconhecimento do seu carácter normativo. Não é por acaso, lembra-nos o autor, que Aristóteles tenha visto no *ethos*, no ter nascido e sido formado no hábito e no costume, o fundamento da ética. *Ethos* e sua determinação (aplicação) pela situação que me pede decisão, eis os núcleos de uma nova racionalidade não metódica, mas hermenêutica. A questão fundamental da Hermenêutica __a da aplicação__ deve pois ser recuperada, enquanto eixo de nova forma de pensar que se alimenta da tradução do sentido para cada situação concreta da sua realização.

Mas afinal que tipo de pensar é este? O do ser histórico e finito que, pelo facto de na própria finitude ser mistura de finitude e abertura infinita, vive constantemente em situação de fronteira entre o efeito histórico do passado e a situação presente na qual se abre, de acordo com o modelo de uma fusão ou mistura de horizontes, ao novo ao diferente ou ao Outro. Quer dizer, de um tipo de pensar que vive do primado da interrogação e precisa constantemente de mediar as suas antecipações de sentido, os preconceitos derivados dos usos e costumes em que se formou, por meio da alteridade das novas situações. A esta forma de compreender chama Gadamer aplicação hermenêutica, caracterizando-a, de acordo com o modelo jurídico e teológico da interpretação, como uma forma de compreensão animada por uma tensão essencial entre a fidelidade ao texto (lei, mensagem bíblica) e a necessidade da sua tradução para a linguagem do presente: “O que constitui quer a hermenêutica jurídica quer a hermenêutica teológica é a tensão que existe entre o texto estabelecido __a lei ou a revelação por um lado__ e o sentido que alcança a sua aplicação no momento concreto da interpretação, no juízo ou na prédica, por outro lado. Uma lei não pede para ser entendida historicamente, mas deve concretizar-se, no seu valor jurídico, através da interpretação. Da mesma maneira, o texto religioso não pede para ser considerado como um simples documento histórico. Deve ser compreendido de modo a exercer a sua acção salvadora. Compreender o texto de modo adequado, quer dizer de acordo com a sua ambição, implica nos dois casos a obrigação de compreender o texto, seja ele a lei ou a mensagem da salvação, de maneira nova e diferente, em cada instante, que dizer, em cada situação concreta. Aqui compreender é sempre já aplicar”.²⁰ A própria concretude das situações de

²⁰ ID., “Sowohl fuer die juristische Hermeneutik wie fuer die theologische Hermeneutik ist já die Spannung konstitutiv, die zwischen dem gesetzten Text__des Gesetztes oder Verkuendigung__auf der einen Seite und auf der andere Seite dem Sinn besteht, den seine Anwendung im Konkreten Augenblick der Auslegung erlangt, sei es im Urteil, sei es in der Predigt. Ein Gesetz will nicht historisch verstanden werden, sondern soll sich in seiner Rechtsgeltung durch die Auslegung konkretisieren. Ebenso will religioeser Verkuendigungstext nict als ein blosses historisches Dokument aufgefasst werden, sondern er soll so verstanden, dass er seine Heilswirkung ausuebt. Das schliesst in beiden Faellen ein, dass der Text, ob Gesetz oder Heilsbotschaft, er angemessen verstanden werden soll, d. h. in jedr konkreten Situation, neu und anders verstanden werden muss. Verstehen ist hier immer schon Anwesen.”ID., *Gesammelte Werke I. Hermeneutik I. Wahrheit und Methode I*, 314.

interpretação intervém como fronteira, escolha preferencial ou diferenciação, na determinação do sentido genérico da lei ou da mensagem bíblica que, por isso mesmo, só na realidade concreta de cada caso alcança a sua verdadeira efectivação. A aplicação não é algo que se acrescente a uma primeira compreensão cognitiva mas, pelo contrário, constitui a sua verdadeira essência. É na interpretação e só na interpretação que se traduz e concretiza o sentido do texto (lei/ valor) a compreender. Quer dizer, a pertença ao presente, mas também ao efeito histórico da tradição, é agora a condição básica de toda a compreensão hermenêutica, que assim revela a sua estrutura de fronteira ou mistura de horizontes entre o antigo e o novo, o passado e o presente.²¹

É, com efeito, esta a condição humana: um ser de fronteira (temporalidade, mediação), o mesmo é dizer, porque somos finitos, partimos sempre de um horizonte concreto e situado de compreensão, de pressupostos que orientam comportamentos e marcam a nossa fundamental pertença à comunidade de questões que nos liga à tradição. Nada começamos a partir de um grau zero. Somos, pelo contrário, um modo de ser já sempre lançado no meio de uma história, de uma linguagem partilhada, ou seja, somos irremediavelmente habitantes de um acontecer de comportamentos com ou sem sentido, há muito começado e, no entanto, ainda por significar. “Estamos sempre implicados em qualquer coisa (lembra-nos Gadamer), e é justamente por meio de isso em que estamos implicados que estamos abertos a algo de novo, de outro ou de verdadeiro”.²² São as motivações do presente que permitem, de facto, refigurar as representações do passado, e estas são entendidas e interpretadas, se são pré-compreendidas como uma resposta a questões ainda hoje pertinentes.

Porque partimos sempre de grandes questões e não de evidências absolutas__ tal é a condição da nossa finitude __ , precisamos de fazer justiça à condição mista e relacional do nosso modo de ser , efectuando uma reabilitação fundamental do conceito de preconceito. Por outras palavras, é necessário reconhecer, contra o Iluminismo, que “os preconceitos de um indivíduo constituem, muito mais do que os seus juízos, a realidade histórica do seu ser”²³, logo, que afinal, existem preconceitos legítimos e que eles representam um novo modelo do universal . “A superação de todo o preconceito, (diz-nos Gadamer), essa exigência global da Aufklaerung, deve revelar-se, no contexto de uma meditação sobre a historicidade como um

²¹ ID., 311-312.

²² “Wir sind vielmehr von etwas eingenommen und gerade durch das, was uns einnimmt aufgeschlossen fuer Neues, Anderes, Wahres.” ID., *Gesammelte Werke II. Hermeneutik 2. Wahrheit und Methode 2*, 225.

²³ “Darum sind die Vorurteile dees einzelnen weit mehr als seine Urteile die geschichtliche Wirklichkeit seines Seins.” ID., 281.

preconceito, cuja revisão tornará possível uma compreensão adequada da finitude, que domina não só o nosso ser mas também a nossa consciência histórica”.²⁴

A temática do preconceito ou o primado da *praxis* temporal e relacional do ser humano, constitui assim o núcleo da hermenêutica gadameriana da finitude e da determinação da compreensão hermenêutica como aplicação. Com ela, o autor reinterpreta o optimismo ingénuo da Modernidade, segundo o qual ser autónomo significa nada receber e chama a nossa atenção para o seguinte: porque somos finitos, não somos uma consciência plena e acabada, que tudo pudesse reduzir a si, eliminando diferenças e fronteiras, mas um ser em contínua formação já sempre habitado pela alteridade e pela relação com o outro. Não podemos partir senão de preconceitos ou antecipações, que marcam a nossa finitude e a fundamental pertença desta a uma situação hermenêutica, caracterizada por uma determinada comunidade específica de usos, de comunicação e cultura.

Porque partimos de preconceitos, de universais práticos, que traçam a nossa ligação umbilical a uma comunidade cultural específica, toda a compreensão é uma aplicação e são justamente os pressupostos que assinalam a nossa condição de fronteira entre o passado e futuro, o velho e o novo. Para Gadamer os pressupostos ou conjunto de pré- compreensões, característicos da dimensão relacional do ser humano, não devem, pois, ser entendidos, à maneira iluminista como conceitos ou juízos precipitados. São, pelo contrário, linhas de orientação prévias e provisórias, categorias dialécticas, que simbolizam a nossa condição mista (mistura de familiaridade e estranheza) logo, não são, de modo nenhum, juízos definitivos ou conceitos a priori.

Os preconceitos, lembra-nos, a este propósito, o autor, em si mesmos, não são nem verdadeiros nem falsos. Significam apenas um juízo que se forma antes da validação definitiva de todos os momentos que são objectivamente determinantes²⁵. Pertence, pois, ao seu conceito a possibilidade de virem a ser apreciados positiva ou negativamente²⁶. São, neste sentido, categorias processuais, oriundas da *praxis dialogal* do ser humano que, apenas por meio do exercício do diálogo efectivo podem vir, ou não, a ser confirmadas. De facto, “tornar patente um preconceito enquanto tal exige uma suspensão da sua validade, pois, enquanto um preconceito nos determina (lembra-nos o autor), não o conhecemos nem o consideramos como juízo (...). Colocar perante nós um preconceito é impossível, enquanto ele continuar em jogo, de forma imperceptível, mas apenas quando ele é, de algum modo,

²⁴ “Die Ueberwindung aller Vorurteile, diese Pauschalforderung der Aufkaerung, wird sich selber als ein Vorurteil erweisen, dessen Revision erst den Weg fuer ein angemessenes Verstaendnis der Endlichkeit freimacht, die nicht nur unser Menschsein, sondern ebenso unser geschichtliches Bewusstsein beherrscht.” ID., 280.

²⁵ ID., 275.

²⁶ ID., 280.

estimulado”²⁷. Só no encontro com o outro, com as suas questões e objecções, podemos tornar patente um preconceito e alargar o nosso horizonte de compreensão. É a questão que nos coloca o outro, a novidade de uma situação ou o que pura e simplesmente me espanta, que me faz realmente tomar consciência dos meus pressupostos, confrontando a minha perspectiva com as outras e podendo finalmente perceber que o outro talvez tenha razão.

É fundamentalmente neste sentido que o preconceito tem, segundo Gadamer, um significado positivo: descobre como para todo o homem finito, tudo o que realmente existe, existe na e pela relação com o outro homem. Lembra-nos, por outras palavras, que o homem, que reconhece a sua finitude, sabe que a conquista da sua autonomia e identidade não pode hoje seguir a via do esquecimento transcendental e reflexivo do outro. Forma-se, pelo contrário aceitando, sem subterfúgios, a autonomia e a crítica do outro. É dialógico- hermenêutica e não ideal. O que significa que devemos rever constantemente os nossos projectos, submetendo-os como antecipações à prova do tempo e da intersubjectividade. No entanto, lembramos Gadamer, problematizar um preconceito na base do que nos diz o outro, não significa, de modo nenhum, substituí-lo pelos preconceitos do outro ou anular-se a si mesmo. A verdade dos preconceitos reside na sua condição de fronteira; exige, por isso, o seu exercício dialéctico, isto é, um aprofundamento da relação que todos somos e ninguém possui só por si. O diálogo com o outro, o conjunto das suas questões, a especificidade da sua compreensão, e ainda os motivos da sua incompreensão, tais são os motivos de uma racionalidade viva, em contínua formação. É necessário então distinguir claramente os preconceitos falsos, que se fecham ao diálogo, ao tempo e à interpretação, não permitindo a relação com o outro, dos preconceitos verdadeiros, que promovem a compreensão como diferenciação e interpretação, isto é, como movimento que vai do já compreendido ao ainda não alcançado. Só a *praxis* da interpretação decide, segundo Gadamer, acerca do carácter verdadeiro (funcional) ou falso dos pressupostos que orientam a compreensão humana²⁸. E não existe uma interpretação definitiva ou acabada (...), a interpretação é algo que está sempre a caminho e nunca conclui.²⁹

É esta a mensagem fundamental da reabilitação gadameriana do preconceito: o eu é habitado por uma alteridade fundamental, que só com a alteridade histórica e concreta do outro (tu) consegue explicitar; a relação ao outro precede e condiciona a própria experiência do eu; só no seio da comunidade da palavra efectivamente

²⁷ “Ein Vorurteil als solches zur Abhebung bringen, verlangt offenbar, es in seiner Geltung zu suspendieren. Denn solange ein Vorurteil uns bestimmt, wissen und bedenken wir es nicht als Urteil. (...) Ein Vorurteil gleichsam vor sich zu bringen, kann nicht gelingen, solange dies Vorurteil beständig und unbemerkt im Spiele ist, sondern nur dann wenn sozusagen gereizt wird.” ID., 304.

²⁸ Cf., quanto a este assunto M.L. PORTOCARRERO SILVA, *O preconceito em H.-G. Gadamer: sentido de uma reabilitação*, Lisboa, FCG/JNICT, 1995, 347 ss.

²⁹ H.-G. GADAMER, *Vernunft im Zeitalter der Wissenschaft*, 100.

partilhada pode o homem realizar a sua verdadeira humanidade: “Voltar a ser, sempre e apesar de tudo, capaz de diálogo, quer dizer, de ouvir o outro, constitui em minha opinião a verdadeira elevação do homem à humanidade”.³⁰

Categoria ética da relação, símbolo de um pensamento que reconhece nos seus limites a conjuntura da fronteira e do limiar, o preconceito indica, em Gadamer, a tarefa de uma hermenêutica verdadeiramente prática. Que tarefa é esta? A da abertura ao outro por meio do diálogo de horizontes, de culturas e perspectivas, em ordem à formação da palavra comum. Neste sentido, o autor concebe a hermenêutica como tarefa prática sempre inacabada e por isso mesmo universal: uma forma de pensar que vive da interpelação do concreto, da essencial perguntabilidade humana e por isso recusa toda e qualquer forma de globalização ou universalização apressada, seja esta de natureza historicista ou tecnocrática.

³⁰ “Trotzdem immer wieder zum Gespraesch faehig zu werden, d.h. auf den andern zu hoeren, scheint mir die eigentliche Erhebung des Menschen zur Humanitaet.” ID., ID., *Gesammelte Werke II. Hermeneutik 2. Wahrheit und Methode 2*, 2147.