



**UNILASALLE** 

**CENTRO UNIVERSITÁRIO LA SALLE**

LUCAS COSTA ROXO

**EXPERIÊNCIA, LINGUAGEM E MUNDO**

CANOAS, 2007

LUCAS COSTA ROXO

## **EXPERIÊNCIA, LINGUAGEM E MUNDO**

Trabalho de conclusão apresentado à banca examinadora do Curso de Filosofia do Centro Universitário La Salle - Unilasalle, como exigência parcial para a obtenção do grau de Licenciado em Filosofia, sob orientação do Prof. Dr. Luiz Gilberto Kronbauer.

CANOAS, 2007

## **TERMO DE APROVAÇÃO**

LUCAS COSTA ROXO

## **EXPERIÊNCIA, LINGUAGEM E MUNDO**

Trabalho de conclusão aprovado como requisito parcial para a obtenção do grau de Licenciado em Filosofia do Centro Universitário La Salle – Unilasalle, pelo avaliador:

Prof. Dr. Luíz Gilberto Kronbauer

Unilasalle

Canoas, 20 de junho de 2007

Aquele que não tem um horizonte é um homem que não vê suficientemente longe e que, por conseguinte, supervaloriza o que lhe está mais próximo. Ao contrário, ter horizontes significa não estar limitado ao que há de mais próximo, mas poder ver para além disso. Aquele que tem horizontes sabe valorizar corretamente o significado de todas as coisas que pertencem ao horizonte, no que concerne a proximidade e distância, grandeza e pequenez.

(Hans-Georg Gadamer)

## **RESUMO**

A presente monografia investiga a compreensão como categoria existencial e sua estrutura, na obra verdade e método de Hans-George Gadamer. A estrutura da compreensão é composta pelas dimensões da experiência, da linguagem e do mundo. A experiência acontece na linguagem. A linguagem é expressão da finitude e historicidade humana e o mundo constituído linguisticamente de forma que a linguagem é o mundo no qual o homem se move e é. O mundo e o modo de ser do próprio homem são linguagem. Portanto, investiga-se a relação entre Experiência, Linguagem e Mundo.

Palavras-chave: Compreensão. Finitude. Linguagem. Experiência. Mundo.

## **ABSTRACT**

The present essay investigates the comprehension as existential category and its structure, from of truth and method Hans-George Gadamer's book. The structure of the comprehension is compost of the experience, of the language and of the world. The experience happens at language. The language is expression of the finitude and historically human and the world constitute linguistically, by form that the language is the world in which the man whether move and be. The world and the way of to be of the own man are language. Therefore, investigate whether the relation between experience, language and world.

Key words: Comprehension. Finitude. Language. Experience. World.

## SUMÁRIO

<b>1 INTRODUÇÃO</b> .....	6
<b>2 COMPREENDENDO A COMPREENSÃO</b> .....	10
<b>3 A ESTRUTURA DE ABERTURA DA EXPERIÊNCIA HERMENÊUTICA</b> .....	14
<b>3.1 O conceito de experiência</b> .....	14
3.1.1 Redução do conceito de experiência .....	16
3.1.2 A experiência em Husserl.....	16
3.1.3 O conceito de experiência em Francis Bacon .....	18
3.1.4 A experiência em Aristóteles .....	19
3.1.5 A experiência em Hegel .....	21
<b>3.2 A experiência hermenêutica</b> .....	23
3.2.1 A estrutura de abertura da experiência hermenêutica.....	24
3.2.2 O jogo como modelo da estrutura de abertura da experiência hermenêutica ..	27
3.2.2.1 O movimento como característica do jogo .....	28
3.2.2.2 O jogo como mediação da experiência hermenêutica.....	29
<b>4 A ESTRUTURA DE ABERTURA DA LINGUAGEM</b> .....	31
<b>4.1 O conceito de linguagem como logos e verbum</b> .....	31
4.1.1 A linguagem no Crátilo .....	34
4.1.2 Instrumentalização da linguagem.....	36
4.1.3 A linguagem como verbum (acontecer).....	37
4.1.3.1 O caráter especulativo da linguagem .....	39
<b>4.2 O diálogo como estrutura de abertura da linguagem</b> .....	40
4.2.1 O caráter auto-implicativo do diálogo .....	41
4.2.2. O caráter especulativo do diálogo .....	42
4.2.3 O ouvir como condição necessária do diálogo .....	43
<b>5 A EXPERIÊNCIA DO MUNDO COMO LINGUAGEM</b> .....	46
<b>5.1 Mundo circundante</b> .....	48
<b>5.2 Mundo como linguagem</b> .....	49
<b>5.3 A objetividade lingüística da experiência e a relatividade das línguas</b> .....	51
<b>6 CONCLUSÃO</b> .....	55
<b>REFERÊNCIAS</b> .....	59

## 1 INTRODUÇÃO

Em sua obra, *Verdade e Método*, Gadamer dialoga constantemente com a tradição filosófica ocidental, especificamente com Platão, Aristóteles, Hegel e Heidegger e com a tradição hermenêutica moderna, como Schleiermacher.

O que foi empreendido por Heidegger sobre o ser-no-mundo se desdobra na investigação sobre a compreensão em Gadamer. O modo de ser-no-mundo do *Dasein*, tematizado por Heidegger em sua hermenêutica da facticidade, é desenvolvido na hermenêutica filosófica de Gadamer. A questão central nessa abordagem é o problema da categoria existencial da compreensão e sua estrutura. Gadamer procura mostrar essa estrutura e como ela se relaciona com a experiência que o homem faz de si mesmo e do mundo.

Ele recorre à experiência estética para mostrar que nela acontece algo que ultrapassa o poder do sujeito, mesmo que esteja munido do rigor metodológico. Esse algo é a verdade, que se dá a nos na experiência estética que, portanto, não é obra do sujeito. A verdade é acontecimento que se efetiva na linguagem. E, aproximando o ser e a verdade, pode se entender que ambos se manifestam como linguagem.

Na experiência estética Gadamer descobre a estrutura de abertura da experiência pelo seu caráter de linguagem. É da essência da experiência manter-se sempre aberta a novas experiências. Gadamer toma essa idéia da estrutura de abertura lingüística geral da experiência como reveladora da autêntica experiência hermenêutica da finitude e historicidade humana.

A experiência humana, enquanto experiência hermenêutica é para Gadamer, experiência de finitude. Essa experiência acontece na linguagem que é ela mesma, expressão de finitude.

A experiência humana também se dá na forma de linguagem, mas este algo que se compreende, é ser-no-mundo. Mas o acesso ao mundo também se dá como linguagem, de tal sorte que a experiência do próprio mundo é experiência hermenêutica, sem que se reduza uma a outra. Experimenta-se o mundo na linguagem ao mesmo tempo em que a linguagem é o mundo no qual o homem se move e é. Dessa forma não só o mundo é linguagem, mas o modo de ser do próprio homem é linguagem.

Considerando o que acima foi observado, como é possível, então, o homem fazer a experiência lingüística do mundo, se tanto um quanto o outro são linguagem? Essa questão aponta para um triplo problema: Se o mundo é lingüístico e o homem linguagem, ao experimentar o mundo ele faz a experiência da linguagem, de si próprio? Segundo, como ainda falar do ser humano como um terceiro termo se ele é linguagem e a experiência que faz do mundo também é linguagem, ou se dá na e pela linguagem? Terceiro, como entender a experiência de si e do mundo? A partir desses três desdobramentos do problema maior percebe-se uma ontologia, constituição do mundo; a questão da epistemologia ou do conhecimento e a questão da autocompreensão, mais propriamente, da antropologia.

A questão aponta para a inevitável relação entre experiência, linguagem e mundo. O objetivo central deste trabalho é mostrar como Gadamer compreende os conceitos de experiência, linguagem e mundo em sua releitura da tradição filosófica. Isso porque a compreensão é de fato a categoria existencial em torno da qual gira a investigação. A análise da relação entre esses três fenômenos da compreensão será feita do ponto de vista fenomenológico-hermenêutico, especificamente, com o filósofo Hans-George Gadamer, a partir da segunda e terceira parte de sua obra *Verdade e Método*.

O primeiro capítulo reza sobre a Compreensão, ou como entender a categoria existencial denominada de Compreensão, desenvolvida sob o título compreendendo a compreensão. Gadamer se volta para Heidegger a fim de explicitar a compreensão e evidenciá-la em sua estrutura. O propósito desse capítulo é apresentar a compreensão como categoria existencial do ser-ai-no-mundo, como ser que compreende e que sua forma de compreender é lingüística, pois a compreensão em sua constituição é linguagem. A partir desse pressuposto busca-se mostrar que a forma de realização da compreensão é a interpretação. E que a interpretação, mediante o diálogo, faz com que o homem apreenda o mundo num constante

interpretar de suas experiências. Busca-se também mostrar que a hermenêutica filosófica desenvolvida por Gadamer é diferente da hermenêutica desenvolvida por Dilthey na medida em que compreender não representa um ideal de conhecimento e um método da filosofia, mas sim um modo de ser no mundo.

No segundo capítulo, busca-se identificar e explicitar a estrutura de abertura da experiência hermenêutica, partindo da investigação do conceito de experiência e das diversas conotações que este ganhou ao longo da história da filosofia. Desde os gregos, com Aristóteles, passando pelos modernos com a transformação da experiência em experimento, e com Hegel pela experiência que faz a consciência de si mesma, pelo processo de negatividade; pela revalorização da experiência como mundo da vida com Husserl, mostrar como a partir de Heidegger, a experiência do ser-ai-no-mundo, é uma experiência hermenêutica operada pela linguagem. E a partir desse pressuposto pretende-se evidenciar a estrutura de abertura da experiência hermenêutica. Gadamer considerou que a experiência hermenêutica do homem é experiência da finitude e historicidade e que a forma de realização dessa experiência acontece na linguagem. E que a estrutura da experiência hermenêutica é a abertura, que é dada pelo diálogo.

No terceiro capítulo, busca-se identificar a estrutura da linguagem que caracteriza a experiência hermenêutica e a experiência lingüística. Aqui se fará o mesmo caminho que o anterior, ou seja, se investigará os conceitos de linguagem como logos e verbum como matrizes a partir das quais se desenvolveu a reflexão sobre linguagem no ocidente. A partir da análise desses dois conceitos, a começar pelo logos que é grego, levando em conta as considerações e interpretação que Gadamer faz do conceito, passando por Platão quanto à discussão do naturalismo e convencionalismo no Crátilo, e em seguida apresentar, em síntese, as conseqüências da concepção cristã da linguagem como verbum, como acontecer e suas implicações hermenêuticas. Com essa análise busca-se possibilitar a compreensão da estrutura da linguagem apresentada por Gadamer como o jogo de pergunta e resposta enquanto movimento da linguagem que caracteriza a experiência hermenêutica, em seu modo de ser especulativo, implicativo, dialógico, finito e histórico.

E no quarto capítulo, o foco se volta sobre o problema da articulação quanto à experiência do mundo como linguagem, ou de como a experiência se torna linguagem e a linguagem experiência do mundo? Para tanto se partirá da distinção

que faz Gadamer entre mundo circundante e mundo constituído pela linguagem. Articulando experiência, linguagem e mundo, visa-se chegar a entender o problema de como é possível o homem fazer a experiência lingüística do mundo se tanto o mundo quanto o homem são linguagem?

## 2 COMPREENDENDO A COMPREENSÃO

O objeto de investigação de Gadamer em *Verdade e Método*, é o fenômeno da Compreensão. Ele pretende mostrar o problema hermenêutico da compreensão em sua evidência estrutural.

A Compreensão não é simplesmente um fenômeno hermenêutico, mas o próprio modo de ser hermenêutico do homem no mundo. É a Compreensão que nos “liga ao conjunto de nossa experiência de mundo.” (GADAMER, 2003, p. 31). E dessa forma, segundo Gadamer (2003, p. 57), a “compreensão deve ser entendida como um ato da existência e é, portanto, um projeto lançado.”<sup>1</sup> Deste modo todo ser-no-mundo existe compreendendo. Pode-se entender que não só a compreensão é abertura, mas também seus componentes estruturais: a experiência e a linguagem, com as quais se pode interpretar o mundo.

Mas o que significa compreender? O que está aí é o que deve ser compreendido, o que é dito é o que deve ser compreendido. Ante essa consideração

Compreender significa primeiramente entender-se na coisa e, só em segundo lugar, apartar e compreender a opinião do outro como tal. A primeira de todas as condições hermenêutica permanece sendo, assim, a compreensão da coisa, o ter de haver-se com a coisa, ela mesma.(GADAMER, 2004, p. 78-79).

No entanto além dessa coisa, o ser que compreende está em questão na compreensão. Compreender é sempre um ato de totalidade em que faz valer e legitimar a regra máxima da hermenêutica: segundo o mesmo autor (2004, p. 72) “a compreensão transcorre do todo para a parte e, desta, de volta para o todo,” pois do

---

<sup>1</sup> Heidegger afirma a esse respeito que “a compreensão enquanto abertura do pré sempre diz respeito a todo o ser-no-mundo. Em toda compreensão de mundo a existência também está compreendida [...] o estar-lançado pertence a constituição ontológica da pre-sença como constitutivo de sua abertura [...] a abertura é, em sua essência factual.” HEIDEGGER, Martin. **Ser e Tempo**. 13 ed. Petrópolis, RJ: Vozes, 2004. p. 209.

contrário não se poderia compreender, uma vez que todo compreender está fundado na unidade de sentido.

Para Gadamer, compreender não representa um ideal de conhecimento e um método da filosofia, como para Dilthey. Para Gadamer:

Compreender é a forma originária de realização do ser-ai humano enquanto ser-no-mundo. E, antes de sua diferenciação nas duas direções do interesse prático e teórico, o compreender é o modo de ser do ser-ai que o constitui como “saber-ser” e possibilidade (2003, p. 40).

Tanto para Heidegger quanto para Gadamer o compreender tem caráter ontológico. Mas também o compreender possui uma referência ao fazer prático e ao fazer teórico, da mesma forma como o elemento da possibilidade de todo compreender aponta para o que o ser é um projeto lançado. É a partir do ato de compreender que o ser se projeta. Compreender, nesse sentido, é fazer de suas próprias possibilidades um pro-jeto e representa a própria orientação humana no mundo. O caráter ontológico confere à Compreensão sua universalidade. A universalidade de todo compreender é dado pela linguagem. Schleiermacher (2006, p. 69), em sua *Hermenêutica*, já afirmou que todo o processo de interpretação é um processo lingüístico: “no final de tudo o que é pressuposto e tudo o que se encontra é linguagem”. A tese de Gadamer é de que toda compreensão é linguagem.<sup>2</sup> Como já foi dito é o caráter de linguagem que confere a amplitude de toda compreensão. A orientação do homem no mundo é dada pelo caráter lingüístico da compreensão:

Existirá algo que não faça parte de nossa orientação no mundo fundamentalmente como linguagem? Todo conhecimento humano do mundo é mediado pela linguagem [...] a estrutura de linguagem de nosso estar-no-mundo acaba articulando todo âmbito da experiência. (SCHLEIERMACHER, 2006, p. 136).

Com essa afirmação Gadamer estende a universalidade lingüística da compreensão à experiência de mundo, sendo que a experiência de mundo se amplia constantemente por um processo comunicativo do nosso conhecimento do mundo. À medida que conhecemos o mundo exterior a nós pela linguagem, compreendemos a nós mesmos. A compreensão é auto-implicativa.

A compreensão se auto-refere. Assim o mundo experimentado constante na compreensão se apresenta a nós como uma totalidade aberta possível de ser

---

<sup>2</sup> “A tese afirma que não apenas o processo do entendimento entre os seres humanos, mas também o próprio processo da compreensão representa um acontecimento de linguagem, mesmo quando se volta para algum aspecto do âmbito da linguagem ou escuta a voz apagada da letra escrita.” (Verdade e Método II: complementos e índice. 2004. p. 216.)

interpretada sempre de novo. Isso nada mais é do que a experiência, pois ela se dá sempre que se experimenta mundo, sempre que se supera o estranhamento.

O movimento cíclico de todo compreender é denominado por Gadamer de círculo hermenêutico ou círculo da compreensão, o qual se desenvolve na forma de jogo, elemento tomado por Gadamer como representativo do modo de ser do ser-aí, jogado e lançado no mundo.

Para mostrar o movimento de nosso compreender no mundo, Gadamer recorre à experiência da arte e a toma como modelo. A verdade que aparece na experiência da arte é a mesma que acontece na nossa experiência lingüística do mundo. Com a análise dessa experiência Gadamer pretende superar o objetivismo e o subjetivismo modernos e mostrar, na finitude histórica, o horizonte de todo compreender-se. E também mostrar o papel da filosofia que é de indagar pelo ser do compreender-se.<sup>3</sup> E o ser do compreender é lingüístico. Ele percebe ainda que o conhecimento que nos apresenta na forma de linguagem na experiência da arte faz justiça ao modo de ser do ser-aí:

A experiência da arte reconhece, de si mesma, que não consegue apreender num conhecimento definitivo a verdade consumada daquilo que experimenta. Por assim dizer aqui não existe nenhum progresso absoluto e nenhum esgotamento definitivo daquilo que se encontra numa obra de arte. A experiência da arte sabe disso por si mesmo. (GADAMER, 2003, p. 152).

O que aparece como verdade na obra de arte é totalmente diferente do que aquilo que se entende por conhecimento na ciência de matriz positivista. A verdade não pode ser possuída ou explicada, mas sim compreendida<sup>4</sup> A verdade se dá no encontro. Compreendemos uma obra de arte quando estamos diante dela. Gadamer (2003, p. 153) afirma encontrar nela o modelo para compreensão de nossa experiência de mundo, porque “na experiência da arte vemos uma genuína

---

<sup>3</sup> A esse respeito Gadamer nos diz que “a interpretação do ser pelo horizonte do tempo não significa segundo mal-entendido que sempre ocorre, que a presença (Dasein) seja temporalizada tão radicalmente que já não possa mais deixar valer nada como perene ou eterno, mas que deveria compreender-se totalmente por referencia ao seu próprio tempo e futuro. Se fosse essa a intenção, não estaríamos diante da crítica e da superação do subjetivismo, mas de uma radicalização “existencialista” do mesmo, cujo futuro coletivista, poderia profetizar. A questão da filosofia em questão aqui se dirige justamente a esse subjetivismo [...] a questão da filosofia é indagar o que vem a ser o ser do compreender. (Verdade e Método I, p. 152.).

<sup>4</sup> Pode-se muito bem admitir que todo conhecimento histórico comporta um aplicação de regularidades empíricas gerais aos problemas concretos com que ele se defronta; contudo, a verdadeira intenção do conhecimento histórico não é explicar um fenômeno concreto como caso particular de uma regra geral. Seu verdadeiro objetivo – mesmo utilizando-se de conhecimento geral – é antes compreender um fenômeno histórico em sua singularidade, em sua unicidade. (Gadamer. O Problema da consciência histórica. 2003. p. 23)

experiência que deixa inalterado aquele que a faz.” É seguindo essa relação que Gadamer vai se perguntar pelo modo de ser da experiência que se passa ali e qual sua estrutura que a possibilita.

### **3 A ESTRUTURA DE ABERTURA DA EXPERIÊNCIA HERMENÊUTICA**

Pode-se entender o que é experiência hermenêutica e estabelecer qual sua estrutura, analisando historicamente o conceito de experiência, principalmente em Aristóteles, Francis Bacon, a tradição empirista e positivista, Hegel e Husserl.

#### **3.1 O conceito de experiência**

A tentativa de dessacralização da natureza, o surgimento das ciências empíricas na modernidade, as grandes descobertas e a revolução industrial, fez com que surgisse também a necessidade de se legitimar uma nova forma de conhecer e justificar o conhecimento do mundo. Então se coloca entre parênteses a tradição sob a acusação que ela dificulta o acesso à realidade, devido ao seu dogmatismo e apelo à autoridade. Busca-se outra forma de justificar a experiência do mundo e o conhecimento.

Nessa nova busca por uma justificação do conhecimento, acontece uma revolução com o conceito de experiência. A experiência que é a base do conhecer torna-se meio. Ela não é mais condição de possibilidade e torna-se instrumento. A ingenuidade de tomar a experiência como meio para um conhecimento seguro – entenda-se seguro aqui como objetivo, sem nenhum elemento da subjetividade e, portanto, mais científico. Significa também que o sujeito pode tomar a experiência nas mãos e dominá-la mediante um método – porque o cientista ou aquele que investiga pode colocar-se fora como um expectador e dominar a experiência.

Essa inversão jamais empreendida desde os gregos quem denunciou também foi Husserl em suas investigações sobre a crise da humanidade européia e a filosofia<sup>5</sup>

---

<sup>5</sup> “trata-se de problemas procedentes da ingenuidade, em virtude da qual a ciência objetivista toma o que ela chama o mundo objetivo como sendo o universo de todo o existente, sem considerar que a

A analítica proveniente de Aristóteles é uma analítica silogística em que se busca demonstrar a relação necessária entre as proposições, considerando-as falsas ou verdadeiras pela simples relação entre sujeito e predicado. É uma analítica de definições. Tal procedimento se desenvolve pelo método dedutivo e indutivo. Essa filosofia configurou uma forma peculiar de interpretar o mundo, desdobrando-se no idealismo de Descartes e no positivismo lógico. Descartes com sua obra *Discurso do Método*<sup>6</sup> legitima uma explicação matemática da realidade, principalmente da natureza. O homem, em seu corpo biológico, é considerado uma máquina. Em decorrência da matematização da realidade, o critério de validade da verdade passa a ser a objetividade. O conhecimento válido é o conhecimento objetivo, o que é mensurável. E a partir daí o conhecimento passa a ser o objeto temático das ciências. Com Immanuel Kant é legitimada a epistemologia. A filosofia passa a ser uma ciência do conhecimento<sup>7</sup>.

Essa forma de encarar o mundo tem suas conseqüências e uma delas é o cientificismo ou a crença absoluta na ciência. Do cientificismo decorre a técnica e dela seu caráter maléfico, o tecnicismo. Que distanciam o homem do mundo pela forma objetivante da realidade. A realidade passa a ser representação. O mundo se torna virtualidade. Sujeito e objetos são realidades independentes uma da outra, portanto, separados. Os objetos, a realidade, não são mais as coisas do mundo enquanto existem concretamente, mas são representações na mente do sujeito. O sujeito a representa, constituindo realidade. Essa é a característica fundamental do idealismo. A consciência *de si* e a consciência *de* sofrem uma ruptura na consciência do sujeito do mundo<sup>8</sup>.

---

subjetividade criadora da ciência não pode ter seu lugar legítimo em nenhuma ciência objetiva [...] mas o investigador da natureza não se dá conta de que o fundamento permanente de seu trabalho mental, subjetivo é o mundo circundante (lebensumwelt) vital, que constantemente é pressuposto como base, como o terreno da atividade, sobre a qual suas perguntas e seus métodos de pensar adquirem um sentido". (HUSSERL apud ZILLES. *A Crise da Humanidade Européia e a Filosofia*. Trad. Urbano Zilles. 2002, p. 90).

<sup>6</sup> [...] pois não basta ter o espírito bom, mas o principal é aplicá-lo bem[...]aqueles que só caminham muito lentamente podem avançar muito mais, se sempre seguirem o caminho certo[...]. (René Descartes. *Discurso do método*. 2003, p.5).

<sup>7</sup> para maiores esclarecimento consultar o que fala o filósofo na crítica da razão pura. KANT, Immanuel. *Crítica da razão pura*. 5. ed. Lisboa: Fundação Calouste Gulbenkian, 2001, p. 40-42.

<sup>8</sup> Afim de maiores esclarecimento e desenvolvimento da problemática aqui referida, consultar *Introdução à Fenomenologia Existencial* escrita por Luitpold W. van der Luitpold (LUIJIPEN. W. *Introdução à Fenomenologia*. 1993, p. 88-89).

### 3.1.1 Redução do conceito de experiência

O mais drástico dessa inversão é que a experiência é reduzida ao experimento científico, no sentido de que a experimentação é garantia para um conhecimento verdadeiro e objetivo. É como se a experiência fosse algo posterior a ela própria, um resultado, o conhecimento. Claro que o conhecimento resultaria da repetição, isto é, de uma série de fatos experimentais e repetíveis. É justamente essa inversão que fez com que praticamente se esquecesse da experiência enquanto fundamento de todo conhecer. Gadamer considera uma ingenuidade a pretensão da ciência moderna de dominar a experiência mediante um método. Mas segundo o autor isso é em vão, porque como foi demonstrada a partir da experiência da arte, que a experiência pertence à abertura do ser-ai, à estrutura lingüística da compreensão. Gadamer é claro em afirmar que:

O objetivo da ciência é tornar a experiência tão objetiva a ponto de anular nela qualquer elemento histórico. No experimento das ciências naturais isso é alcançado através de seu aparato metodológico. Algo parecido se dá também por meio do método da crítica histórica no âmbito das ciências do espírito. Em ambos os casos a objetividade é garantida pelo fato de as experiências feitas ali poderem ser respeitadas por qualquer pessoa. Assim como na ciência da natureza os experimentos devem ser passíveis de verificação, também nas ciências do espírito o procedimento completo deve ser possível de controle. Nesse sentido, na ciência não pode restar espaço para a historicidade. (GADAMER, 2003, p. 454).

O que Gadamer explicita é a ingenuidade das ciências do espírito ao aplicarem o método das ciências da natureza em suas investigações. O que acontece é uma transposição de método que não faz jus ao modo de ser da experiência hermenêutica em sua finitude e historicidade. Com isso não só nas ciências da natureza a idéia de experiência sofre redução como também na própria ciência do espírito, como se o espírito humano pudessem ser experimentados e testados empiricamente pela aplicação de um método.

### 3.1.2 A experiência em Husserl

Segundo Gadamer, o grande mérito de Husserl foi ter desenvolvido uma genealogia do conceito de experiência e mostrado que a experiência é experiência do mundo da vida e que, portanto, antecede toda ideologização desta pela ciência. Decerto para Husserl (2001, p. 122), a experiência é um modo de consciência em

que o objeto é mostrado no original. No mundo como ele aparece à consciência e do modo como ele é percebido intencionalmente pela consciência ou como ele se apresenta,<sup>9</sup> pois a própria “experiência do mundo exterior caracteriza-se já dessa maneira.”<sup>10</sup> Se não fosse assim o mundo - e as coisas nele existentes – o mundo seria o outro eu de mim projetado. Mas o mundo é uma alteridade que precisa ser tomada como existente e não como uma representação minha. O mundo se apresenta em sua totalidade. É uma unidade intencional de sentido que se apresenta à nossa consciência e não fragmentos. Husserl (2001, p. 106) diz ainda que, quando “percebo os outros – e os percebo como existentes realmente nas séries de experiências a um só tempo, variáveis e concordantes.” Isso significa que quando se percebe as coisas no mundo apreende-se-as em seu raio de horizonte ao mesmo tempo em que se percebe nele. No entanto Gadamer critica Husserl por ter assegurado a experiência do mundo na percepção e na corporeidade, neste sentido segundo ele, Husserl permanece dominado pela unilateralidade da ciência, ou seja, continua projetando um mundo idealizado.<sup>11</sup>

A forma matemática de conceber o mundo à qual se refere a crítica de Husserl e Gadamer, teve início com Galileu, com sua descrição das leis da mecânica. A base das leis formuladas por Galileu é matemática. Elas são leis aplicadas aos fenômenos naturais. E daí surge a questão: Como matematicamente investigar os fenômenos? Surge o método como resposta, modelo e forma de se chegar ao conhecimento dos fenômenos. É isso que caracteriza a ciência e ao mesmo tempo demarca a antiga forma de conhecer. Daqui, segundo Gadamer, a ciência passa a trilhar o caminho da certeza indubitável do conhecimento esquecendo a teoria da substância como verdadeiro ente e, portanto, separando-se dos fundamentos da primeira filosofia.<sup>12</sup> A idéia do método, portanto, está na base de toda compreensão moderna do mundo e de todo conhecimento possível. A esse respeito Gadamer comenta:

---

<sup>9</sup> Apresentação aqui significa aquilo que se apresenta à minha consciência como é. É a face não oculta do que está à minha frente, à minha sensibilidade. Mas também o apresentar mostra a outra face oculta, escondida.

<sup>10</sup> EDMUND HUSSERL. Op.cit. p. 123

<sup>11</sup> Sobre o que Gadamer comenta a respeito dessa questão em Husserl e na sua filosofia conferir Verdade e Método I, p. 455.

<sup>12</sup> “com a mecânica de Galileu e a difusão de seus processos, em todo campo da experiência, nasceu uma idéia de ciência que separou-se, fundamentalmente, dos fundamentos da primeira filosofia, da teoria da substância como o verdadeiro ente. A audaz empresa da criação e análise matemáticas dos fenômenos [...] foi adquirida pelo preço da renúncia das substâncias.” (Hans-Georg Gadamer. A razão na época da ciência. 1983, p.92).

Foi, especialmente, a idéia do método, ou seja, o assegurar a via do conhecimento, através do ideal superior da certeza, o que deu validade a um novo conceito de unidade de saber e conhecimento, que já não se encontrava em uma conexão evidente com nosso antigo conhecimento do mundo. (1983, p. 92).

Isto significa que o método assegura o conhecimento porque permite a mensurabilidade e o controle. Percebe-se nessa compreensão de ciência que o conhecimento é projetado para fora da experiência, perdendo sua conexão com seu fundamento. Tal idealização do método, para fundamentar o conhecimento na filosofia e nas ciências extrapola as ciências naturais. A partir da revolução metódica do eu penso a experiência e a autoconsciência não são mais o fundamento do conhecimento. Em Descartes o fundamento do conhecimento é a idéia de Deus<sup>13</sup> que se manifesta em toda a consciência.

### 3.1.3 O conceito de experiência em Francis Bacon

O desenvolvimento das ciências empíricas ganha fôlego, especialmente com Francis Bacon, que desenvolveu o método indutivo ou experimental. Gadamer retém do empreendimento baconiano para sua discussão, a dimensão moral e antropológica do seu método, porque para Gadamer (2003, p. 455) “seu método de indução procura superar a forma fortuita e irregular sob a qual se produz a experiência cotidiana, e evidentemente ultrapassar seu emprego dialético.” Para Bacon a experiência cotidiana é desordenada e fugidia e precisa ser parada, dominada para podermos chegar ao ser da natureza. Nesse sentido, e como é princípio da indução desde Aristóteles, parte sempre do particular, das formas naturais simples sob as quais os objetos se nos apresentam, para então chegar, pelo experimento organizado metodicamente às generalizações. Dessa forma, passo a passo, se chega à experiência. A experiência resulta dos experimentos. Ela é tida como a seqüência de experimentos organizados metodicamente, produzindo assim a unidade de sentido. Mas segundo Gadamer o termo experimento não se refere somente à organização técnica reunidas pelo pesquisador. Não é só essa

---

<sup>13</sup>[...] Mas logo depois atentei que, enquanto queria pensar assim que tudo era falso, era necessariamente preciso que eu, que pensava, fosse alguma coisa. E, notando que esta verdade – penso, logo exito – era tão firme e tão certa que todas as mais extravagantes suposições dos cétricos não eram capazes de abalar [...] mas isso não podia ocorrer com a idéia de um ser mais perfeito que o meu [...] de modo que ela só podia ter sido inculcada em mim por uma natureza mais perfeita do

artificialidade que se torna mensurável pela sua condição de isolamento da experiência, mas “experimento é também e, sobretudo um hábil direcionamento do nosso espírito que é impedido de abandonar-se a generalizações prematuras.” (GADAMER, 2003, p. 456). Gadamer faz essa leitura porque, segundo ele, Bacon não está interessado somente nos experimentos naturais, mas na experiência histórica. É sabido que Bacon pensava que a mente é condicionada por dogmas e preconceitos da tradição, por isso ela precisa ser libertada de todo e qualquer preconceito para poder conhecer, ou seja, a razão precisa estar limpa para poder proceder metodicamente. Mas para Gadamer são justamente os preconceitos que mostram a vida da experiência.<sup>14</sup> Essa forma de experiência está representada por Bacon na teoria dos Idolas. De acordo com Reale (2003, p. 334) “a primeira função da teoria dos ídolos é de tornar os homens conscientes das falsas noções que congestionam a sua mente e barrar-lhe o caminho para a verdade.”

Gadamer, no entanto, recusa seguir esses conceitos de experiência de cunho teleológico<sup>15</sup> sem desconsiderar o fato de que a experiência seja validade enquanto não for contra dita por uma nova experiência porque segundo ele isso caracteriza a essência geral da experiência. É por isso e porque também o conceito de indução desenvolvido por Bacon decorre da teoria aristotélica da empiria. É a ela que Gadamer se volta para resgatar a essência da experiência.

### 3.1.4 A experiência em Aristóteles

No início da *Metafísica*, Aristóteles diz o que é a experiência e como se adquire a experiência:

Nos homens, a experiência deriva da memória. De fato muitas recordações do mesmo objeto chegam a construir uma experiência única. A experiência parece um pouco semelhante a ciência e a arte. Com efeito, os homens adquirem ciência e arte pela experiência [...] a arte se produz quando, de muitas observações da experiência, forma-

---

que eu [...] para explicar-me numa só palavra, que fosse Deus. ( René Descarte. Discurso do método. 2003, p. 40 meditação 4).

<sup>14</sup> “A conhecida teoria baconiana dos “preconceitos”tem um sentido de possibilitar antes de tudo um uso metodológico da razão. Justamente isso torna interessante para nós, uma vez que aqui, ainda que criticamente e com uma intenção excludente, se expressa um momento da vida da experiência a que não está vinculada teleologicamente ao objetivo da ciência”. (Hans-George Gadamer. *Verdade e Método I*, 2003, p. 457).

<sup>15</sup> Gadamer opôs-se a redução realizada por ambos, integrando-os com outras dimensões e, para retificá-l Luiz Rohden. *Hermenêutica Filosófica: entre a linguagem da experiência e a experiência da linguagem*. 2002. p. 81).

se um juízo geral e único possível de ser referido a todos os casos semelhantes ( 2002, p. 3; § 981. 5).<sup>16</sup>

A experiência tem sua unidade a partir do particular. A partir de muitas percepções é que se forma a unidade da experiência. Mas Aristóteles afirma também que a experiência é que possibilita a ciência, ainda que a experiência não seja ciência. Ele também reconhece a universalidade da experiência dado pela unidade de sentido. No entanto a universalidade da experiência não é a universalidade da ciência porque a experiência não é a própria ciência, mas é um pressuposto necessário para ela. Aristóteles afirma ainda que toda experiência refere-se ao particular e é conhecimento do particular<sup>17</sup> e Gadamer comenta que:

A experiência só se atualiza nas observações individuais. Não se pode conhecê-la numa universalidade prévia. É nesse sentido que a experiência permanece fundamentalmente aberta para toda e qualquer nova experiência [...] as experiências são fugidias, não ficam paradas (2003, p. 460).

É isso que Gadamer identifica, num exemplo que ele toma de Aristóteles, para representar o momento da experiência. O exemplo é o do exército em fuga<sup>18</sup> que a cada confirmação de determinada experiência acontece um momento de parada e ao juntar-se de uma a outra formam o todo. Mas qual o ponto de partida do exército em fuga? Não existe para Aristóteles, este supõe que há um estado de repouso anterior à experiência. Mas o que interessa a Gadamer é simplesmente a imagem do “em fuga” porque aí aparece a essência da experiência, a abertura. É isso que a imagem mostra que a experiência é abertura. A imagem “mantém essa peculiar abertura onde se adquire a experiência, nisto ou naquilo, de repente, de improviso, no entanto não sem preparação; esta continua validade até que apareça outra experiência nova.” (GADAMER, 2003, p.461). É justamente esse caráter geral de abertura da experiência que Gadamer retém para a experiência hermenêutica. No entanto, como se percebe na idéia aristotélica de experiência que esta serve apenas como passagem para a ciência, ou seja, para o conceito. A experiência é só

<sup>16</sup> Conforme a tradução de Giovanni Reale. ARISTÓTELES. *Metafísica*. Tradução de Giovanni Reale. São paulo. Loyola, 2002, p. 3.

<sup>17</sup> [...] a experiência em nada parece diferir da arte, antes, os empíricos têm mais sucesso do que os que possuem a teoria sem a pratica [...] a experiência é conhecimento dos particulares enquanto a arte é conhecimento dos universais. Ora, todas as ações e produções referem-se ao particular. *Ibid.* p. 5 § 981<sup>a</sup> – 15.

<sup>18</sup> Mas, nessa fuga geral, quando uma determinada observação e confirma numa experiência repetida, então ela pára. Isso faz com que nesse ponto se forma uma primeira estância fixa dentro da fuga. Quando a essa primeira a juntar-se outras, então de repente o exército inteiro de fugitivos acaba

meio. É justamente aí que Gadamer critica Aristóteles por este esquecer o processo da experiência. Quando se toma a experiência como meio, passa-se pelo seu verdadeiro processo.

### 3.1.5 A experiência em Hegel

Quem melhor poderia falar do processo da experiência senão Hegel? É a ele que Gadamer recorre para falar desse processo que segundo ele é essencialmente negativo.

Para Hegel a experiência é experiência da consciência. A consciência experimenta a si mesma à medida que se projeta no outro de si. O reconhecimento é um processo essencialmente negativo e foi ilustrado por Hegel na dialética do senhor e do escravo. Ao investigar o modo de ser imediato do espírito Hegel reconhece a negatividade que o movimenta e afirma:

A ciência desse itinerário é a ciência da experiência que faz a consciência; a substância é tratada tal como ela é seu movimento são objetos da consciência. A consciência na sabe, nada concebe, que não esteja em sua experiência, pois o que está na experiência é só substância espiritual, e em verdade, como objeto de seu próprio Si (2002, p. 46).<sup>19</sup>

O movimento de negatividade da experiência da consciência Gadamer retém como fecundo para a experiência hermenêutica porque é isso que constitui o movimento dialético. À medida que a consciência reconhece no outro – objeto - de si ela volta sobre si mesma – sujeito. Assim ela reconhece no objetivo o subjetivo e no subjetivo a possibilidade de objetividade. A inversão que a consciência faz é a essência da experiência. A inversão é o fato de a consciência reconhecer-se a si mesma no estranho, no outro de si. Esse movimento de inversão e negatividade é descrito por Hegel como alienação<sup>20</sup> porque só assim ela reconhece a alteridade. Assim ele afirma que:

A coisa é posta como ser-para-si, ou como negação absoluta de todo ser outro; portanto como negação absoluta que só consigo mesmo se

---

detendo-se e obedecendo de novo a unidade de comando. ( Hans-George Gadamer. Verdade e Método I, 2003, p. 460).

<sup>19</sup> Conforme a tradução de Paulo Menezes. HEGEL. Fenomenologia do espírito. Tradução de Paulo Menezes. 2.ed Petrópolis: Vozes, 2002. p. 46.

<sup>20</sup> “o espírito, porém, se torna objetivo, pois é esse movimento de tornar-se um outro – isto é objeto de seu Si – e de supracumir esse ser-outro. Experiência é justamente o nome desse movimento em que o imediato, o não-experimentado, ou seja, o absoluto – quer do ser sensível, quer do simples apenas pensado – se aliena e depois retorna a si dessa alienação.” G.W.F Hegel. Fenomenologia do espírito, 2002. p. 46.

relaciona. Mas a negação que se relaciona consigo é o suprasumir de si mesma; ou seja, é ter sua essência em outro. ( 2002, p. 104).<sup>21</sup>

De acordo com o conceito de experiência positivista, a experiência se dá num progresso linear e sua unidade é garantida por um método, dessa forma a experiência que se faz não se converte em algo novo para nós. No entanto para Hegel, segundo Gadamer, não é o que acontece com a experiência da consciência. À medida que a consciência reconhece seu outro de si ela volta sobre si mesma. É propriamente esse movimento que é fecundo, porque, assim, aquele que faz a experiência também é experimentado. A experiência que se da aqui nunca se repete é sempre algo novo. A experiência se faz uma única vez. É também por essa razão que Gadamer considera como verdadeira experiência aquela que se faz. Porque segundo ele (2003, p. 464) a “experiência que se faz de outro objeto altera as duas coisas, nosso saber e seu objeto.” E para tanto o conteúdo da experiência deve estar de acordo com a certeza de si, ou seja, o próprio homem deve reconhecer-se naquilo que experimenta.

A crítica de Gadamer a Hegel é que esse processo de negatividade da experiência é suprasumido no saber absoluto. Ao ser assumida no absoluto, a experiência é eliminada: o que vale não é mais a verdade da experiência, mas a verdade absoluta. Mas a verdade da experiência é que ela está sempre aberta. Nesse sentido aquele que experimenta está sempre aberto à novas experiências, pois “a dialética da experiência tem sua própria consumação não num saber concludente, mas nessa abertura à experiência que é posta em funcionamento pela própria experiência.” (GADAMER, 2003, p. 465). O caráter de abertura da experiência não se refere ao particular, mas ao todo da experiência.

Gadamer retém este aspecto para a experiência hermenêutica porque aqui a experiência faz parte da essência histórica do homem. A experiência é fundamento da ação do homem no mundo e constitui assim a essência do ser historicamente finito.

Viu-se que Gadamer retoma, de cada concepção de experiência, seu elemento positivo que possui conseqüências hermenêuticas. De Husserl, toma como positivo a gênese da experiência que este faz até o mundo da vida; de Bacon o elemento de dispersão de toda experiência e os preconceitos ou ídolos como

---

<sup>21</sup> Conforme a tradução de Paulo Menezes. HEGEL. Fenomenologia do espírito. Tradução de Paulo Menezes. 2.ed Petrópolis: Vozes, 2002. p. 104.

representante do momento essencial da experiência; já Aristóteles toma o caráter fugidio e de abertura como essência da experiência; e por fim, de Hegel toma como fecundo para a experiência hermenêutica o caráter de inversão e negatividade da experiência da consciência. Resta saber o que é a experiência hermenêutica e qual é sua estrutura?

### 3.2 A experiência hermenêutica

Gadamer identifica na negatividade da estrutura geral da experiência os elementos que apontam para a experiência hermenêutica, a saber, a finitude humana. Pela dimensão da negatividade aparece o ser histórico do homem. “O fato de a experiência ser eminentemente dolorosa e desagradável não corresponde a uma visão pessimista, mas provém, como se pode ver, da essência da própria experiência.” (GADAMER, 2003, p. 466, § 362). Não se trata de masoquismo, mas de uma experiência que torna o homem mais inteligente, ao mesmo tempo, que o torna consciente da sua finitude, pois segundo o mesmo autor (2003, p. 466 § 363) “o que o homem deve aprender pelo sofrer não é isto ou aquilo. Ele precisa discernir os limites do ser humano, alcança o discernimento de que as barreiras que nos separam do divino, mas podem ser superados.” Dessa forma, a experiência instrui o homem em todo seu querer saber do mundo e ao mesmo tempo que aponta para o limite de seu conhecer. Sendo assim experiência é, portanto, experiência da finitude humana. Este caráter de finitude aponta, segundo Gadamer, para algo fundamental, o de saber que quem está na história faz constantemente a experiência de que nada retorna, ou seja, não se pode fazer duas vezes a mesma experiência.

A finitude e a historicidade de toda experiência são traços fundamentais da Experiência Hermenêutica, bem como sua negatividade<sup>22</sup> Assim descreve Gadamer:

Experiência é, portanto, experiência da finitude. É experimentado, no autêntico sentido da palavra, aquele que tem consciência dessa limitação, aquele que sabe que não é senhor do tempo nem do futuro. O homem experimentado conhece os limites de toda previsão e a insegurança de todo plano [...] nela a experiência não chega ao fim, adquirindo-se então uma forma suprema de saber (Hegel), mas ali a experiência está por inteiro e no sentido autêntico [...] A experiência

<sup>22</sup> “Enquanto principio filosófico, a experiência hermenêutica não se circunscreve um conceito acabado. Eis porque delinearemos sua identidade explicitando traços centrais tais como: sua finitude, sua historicidade, não objetificabilidade; sua negatividade, sua ambigüidade, sua abertura.” Luiz Rohden. *Hermenêutica Filosófica: entre a linguagem da experiência e a experiência da linguagem*, 2002. p.93.

assim reconhece o que é o real. Conhecer o que é constitui-se, pois no autêntico resultado de toda experiência e de todo querer saber geral. (2003, p. 466-467).

De acordo com Rohden (2002, p. 95), “o projeto gadameriano intencionou assegurar a concepção fenomenológica de experiência, marcada por uma finitude essencial e radical, em contradição a concepção hegeliana que a suprassumiu no saber absoluto.” Desde Aristóteles a tentativa de cientificidade e universalidade do conhecimento pressupunha a superação da experiência. Mas Gadamer centra-se na historicidade e finitude, para garantir a permanência da experiência como fundamento do conhecimento e da filosofia, superando a metafísica tradicional.

Tomando a experiência como fundamento e pressuposto de todo conhecimento histórico, Gadamer a torna não objetificável. O caráter ontológico que este confere à experiência possibilita a objetividade, e não o contrário como pensava os modernos, com sua forma metódico-matemática de conhecer o mundo. A universalidade ontológica da experiência garante a não-objetificabilidade,<sup>23</sup> pois dessa forma o saber e o conhecer começa e termina na experiência.

Até aqui se falou das características e dimensões da Experiência Hermenêutica, de agora em diante explicitar-se-á sua estrutura de abertura.

### 3.2.1 A estrutura de abertura da experiência hermenêutica

Anteriormente se falou que a experiência Hegeliana caracteriza-se pela negatividade e que a experiência hermenêutica, pela abertura. Mas qual é a estrutura da abertura da experiência hermenêutica? A estrutura de abertura da experiência hermenêutica é dada pela linguagem. Para representar a abertura lingüística da experiência hermenêutica, Gadamer recorre à tradição<sup>24</sup> como um tu. “A tradição não é simplesmente um acontecer que se aprende a conhecer e dominar pela experiência, mas é linguagem, isto é fala por si mesmo como um tu.” (GADAMER, 2003, p. 467). A experiência do tu se passa no seio da linguagem. Na

<sup>23</sup> “O saber não é uma simples recordação (anamnēsi) ou uma soma de dados, nem possui uma fundamentação um princípio último a partir do qual tudo desdobraria. Não consiste, pois de uma teleologia especulativa nem de uma teleologia arqueológica, mas de uma experiência. Com isso explicitamos a inobjetividade da experiência.” Ibid. p. 97.

<sup>24</sup> “Gadamer identifica na tradição três tipos de experiência, a “experiência do tu que detecta elementos típicos a partir da observação do comportamento de seu próximo e que graças a essa experiência, pode prever atitudes do outro. Chamamos a isso de conhecer as pessoas. A segunda é reconhecê-lo

linguagem acontece a dialética de pergunta e resposta que caracteriza o diálogo e abre possibilidades diversas de compreensão. É no movimento dialético do diálogo, que se passa o conhecimento e reconhecimento do tu:

Na relação inter-humana o que importa é experienciar o tu realmente como um tu, isto é, não passar ao largo de suas pretensões e permitir que ele nos diga algo. Para isso é necessária abertura não se dá só para aquele a quem permitirmos que nos fale. Ao contrário, aquele que em geral permite que se lhe diga algo está aberto de maneira fundamental. [...]. A pertença mútua significa sempre e ao mesmo tempo poder ouvir uns aos outros. [...]. E igualmente, “escutar alguém” não significa simplesmente realizar às cegas o que o outro quer. Agir assim significa ser submisso. A abertura para o outro implica, pois o reconhecimento de que deve estar disposto a deixar valer em mim algo contra mim, ainda que não haja nenhum outro que o faça valer contra mim. (GADAMER, 2003, p. 471-472).

A abertura que caracteriza a experiência hermenêutica é dada pelo diálogo. A experiência do compreender histórico se passa nessa dialética. A estrutura de abertura se caracteriza pelo perguntar. É a pergunta que mantém a experiência aberta. “perguntar quer dizer colocar no aberto. A abertura daquilo sobre o que se pergunta consiste no fato de não possuir uma resposta fixa.”<sup>25</sup> O deixar em aberto da pergunta requer, de acordo com Gadamer (2003, p. 474) suspensão daquilo pelo qual se pergunta, ou seja, “aquilo que se interroga deve permanecer em suspenso na espera da sentença que fixa e decide.” Colocar em suspenso significa deixar em aberto, é isso que caracteriza o perguntar:

O sentido do perguntar consiste em colocar em aberto aquilo sobre o que se pergunta, em sua questionabilidade. Ele tem de ser colocado em suspenso de maneira que se equilibrem o pro e o contra. O sentido de qualquer pergunta só se realiza na passagem por essa suspensão, onde se converte uma pergunta aberta. (GADAMER, 2003, p. 474).

Essa forma gadameriana de conceber a experiência hermenêutica reflete o modelo platônico. É a ele que Gadamer se volta para reler e corrigir a dialética hegeliana da experiência da consciência<sup>26</sup> que suprassume a experiência no saber absoluto. Gadamer recorre a Platão porque o modelo dialético ali exposto conserva a abertura e a negatividade originária à experiência e, ainda, porque o “diálogo

---

como pessoas e a terceira é segundo ele mais elevada é a abertura à tradição, própria da consciência da história efetual”. Hans-Georg Gadamer. Verdade e Método I, 2003. p. 468.

<sup>25</sup> Essa concepção e conceituação de pergunta abre a Gadamer outras possibilidades de investigação. Ibid. p. 474.

<sup>26</sup> No entanto, o “fracasso de seu intento se deu porque ele de adiantou ao diálogo vivo e tirou conclusões para além da história da efetuação (wirkungsgeschichte), isto é, da história continuamente influente [...] Hegel acabou matando a negatividade inerente ao perguntar e fechado na subjetividade,

platônico sustenta o movimento do princípio ao fim, protegendo a linguagem, a palavra e o conceito de abusos dogmáticos.” (ALMEIDA, 2002, p. 174). A negatividade da pergunta no modelo platônico está representada no pensamento de Sócrates do saber que nada se sabe. A princípio, perguntamos porque não sabemos, caso contrário, a pergunta é tautológica e não cumpre com sua finalidade.

Para Gadamer a pergunta se impõe. Apesar do querer ou do esquivar-se, em um determinado momento ela se apresenta. Gadamer vê nisso certa liberdade. Perguntar pressupõe essa liberdade do sim e do não, do assim ou assado. A abertura apresentada pela pergunta coloca a compreensão num movimento constante de perguntas, porque em cada resposta está subtendida uma nova pergunta. É por isso que o diálogo possui necessariamente a estrutura de pergunta e resposta. E é no diálogo com o outro que a verdade se apresenta. A verdade que se apresenta no diálogo segundo Gadamer (2003, p. 480) é “o logos, que não é nem meu nem teu e que por isso, sobrepuja tão amplamente a opinião subjetiva dos companheiros de diálogo que aquele que conduz permanece sempre como aquele que não sabe.” Mas é também no âmbito do perguntar, mais propriamente na conversação, que acontece o compreender. É pelo perguntar que é determinada a orientação de sentido daquilo que se busca compreender. Aqui aparece novamente o elemento da suspensão. Quem quer compreender algo deve colocá-lo em suspensão pelo perguntar. Nessa estreita relação entre perguntar e compreender acontece o fenômeno da fusão de horizontes, ou seja, “a verdadeira compreensão implica a reconquista dos conceitos de um passado histórico de tal modo que esses mantenham também nosso próprio conhecer.” (GADAMER, 2003, p. 488). A fusão de horizontes se dá, portanto, quando ao perguntar as possibilidades de sentido passa para a opinião pessoal. As duas perspectivas, do questionador e do questionado entram em jogo, então surge a compreensão<sup>27</sup>

Para Gadamer (2003, p. 492) esse acontecimento da experiência hermenêutica é essencialmente lingüístico: “a fusão de horizontes que se deu na compreensão é o genuíno desempenho e produção da linguagem.” Dessa forma

---

a abertura ontológica que marca a experiência humana.” Custódio Luis S. de Almeida. *Hermenêutica e Dialética: dos estudos platônicos ao encontro com Hege!*. 2002. p. 174.

<sup>27</sup> Para Gadamer, o círculo da compreensão ganha sua plena explicitação na linguagem. Isso quer dizer que a linguagem é a casa do ser que deve ser compreendido. É na linguagem que a consciência histórica emerge com toda sua agudeza; a linguagem é o lugar da efetivação do diálogo, devemos entender isso de modo reflexivo e circular, porque do mesmo modo que a linguagem efetiva o diálogo, também só se efetiva no diálogo.

seguindo a dialética da pergunta, ele mostra o caráter de linguagem da compreensão, ou seja, da experiência hermenêutica.

A fusão de horizonte só acontece quando os parceiros do diálogo deixam em suspenso o objeto que se busca compreender pelo perguntar, e entram no jogo do diálogo a cerca da coisa em questão. Isso deve ser compreendido circularmente, a linguagem possibilita o diálogo ao mesmo tempo em que o diálogo só se efetiva na linguagem. Essa circularidade do compreender possui a estrutura do jogo.

### 3.2.2 O jogo como modelo da estrutura de abertura da experiência hermenêutica

O jogo é tomado por Gadamer como modelo da experiência hermenêutica porque nele tudo está em aberto. A abertura do jogo é a mesma da experiência – possui caráter ontológico, ou seja, universal. O jogo revela a natureza ontológica da experiência e a circularidade de toda compreensão. O jogo revela quem é o homem.

Jogar é estar lançado, jogado às possibilidades do jogo. E todo jogo possui uma margem de risco. E por esta razão “o jogar só cumpre sua finalidade que lhe é própria quando aquele que joga entra no jogo” (GADAMER, 2003, p. 155), ou seja, só joga realmente aquele que entra no jogo e assume o risco.

Ao entrar no jogo os companheiros do jogo desaparecem. Os sujeitos do jogo não são os jogadores. No entanto, o modo de ser do jogo não permite que quem joga se comporte em relação ao jogo como se fosse um objeto, nem o jogo e muito menos os jogadores. Eles simplesmente jogam. Para Gadamer o jogo possui primado sobre a consciência do jogador. Partindo desse princípio Gadamer (2003, p. 160) também aponta que o jogo possui suas próprias regras que o colocam em movimento, assim “o que constitui a essência do jogo são suas regras e disposições que prescrevem o preenchimento do espaço lúdico.”

O lúdico caracteriza o jogo. Nele se percebe o movimento do vai e vem do jogo. A “estrutura ordenadora do jogo faz com que o jogador se abandone a si mesmo, dispensando-o assim da tarefa de iniciativa que perfaz o verdadeiro esforço da existência.” (GADAMER, 2003, p. 160). Abandonar-se ao jogo significa internalizar e deixar-se conduzir pelas regras próprias do jogo. Só joga quem

obedece às regras e se entrega ao movimento do jogo. Dessa forma o jogador não precisa fazer nenhum esforço<sup>28</sup> É nesse sentido que se pode dizer que “o jogo joga”.

### 3.2.2.1 O movimento como característica do jogo

O que caracteriza o jogo é o movimento de vaivém, mesmo na linguagem, porque para a linguagem é óbvio que o verdadeiro sujeito do jogo não é a subjetividade daquele que, entre outras atividades também joga, mas o próprio jogo. O movimento do jogo contém seu correlato na experiência hermenêutica. No movimento do ir e vir encontra-se o caráter de abertura presente no diálogo como pergunta e resposta. Gadamer descreve tal movimento referindo-se ao jogo de palavras e ao sentido figurado a que se aplica a palavra jogo:

Nisso sempre está implícito o vaivém de um movimento que não se fixa em nenhum alvo, onde termine. A isso também corresponde o significado originário da palavra “jogo” enquanto dança que sobrevive em múltiplas formas de palavras [...]. O movimento que é o jogo não possui nenhum alvo em que termine, mas renova-se em constante repetição. O movimento de vaivém é obviamente tão central para a determinação da essência do jogo que chega a ser indiferente quem ou o que executa esse movimento. O movimento do jogo é também desprovido de substrato. É o jogo que é jogado, ou que se desenrola como jogo, não há um sujeito fixo que esteja jogando algo. O jogo é a realização do movimento como tal. (ALMEIDA, 2002, p.156).

Seguindo esse movimento do ir-e-vir do jogo como realização do próprio jogo, Gadamer chega a mostrar o processo de auto-representação e transformação, em que aquilo que se apresenta no movimento é transformado, é afetado pelo próprio movimento. Quem faz a experiência do jogo não é mais o mesmo depois dele. A esse movimento está relacionado o caráter de energia e obra que caracteriza a essência do jogo. Quem participa do jogo não só joga o jogo, mas sai transformado dele. Por isso Gadamer (2003, p. 168) afirma que o “ser de todo jogo é sempre resgate, realização, energia que traz seu telos em si mesmo.” Para Almeida (2002, p. 191) isso significa que “o jogo é mais do que a soma dos desempenhos dos jogadores; o jogo enquanto se representa está para além das representações dos jogadores, o jogo é uma experiência que não pode ser repetida.”

---

<sup>28</sup> “Por esforço aqui não se deve entender atividade física ou mental, contudo, em sentido ontológico-existencial, isso quer dizer que o jogo não carece de esforço, por parte do jogador porque este não precisa tomar iniciativas.” Custódio Luis S. de Almeida. *Hermenêutica e Dialética: dos estudos platônicos ao encontro com Hege*l. 2002. p. 186.

### 3.2.2.2 O jogo como mediação da experiência hermenêutica

O jogo em seu movimento desempenha um papel de mediação de sentido. É nessa forma medial que o jogo manifesta seu ser. Em relação à linguagem, a mediação é dada pelo diálogo, porque é na linguagem que a verdade se manifesta. Nesse sentido, Gadamer continua seguindo Platão porque “a dialética de Platão busca a verdade do ser nos logoi, isto é, no ser feito linguagem. A procura do ser em Platão se realiza no diálogo.” (ALMEIDA, 2002, p. 193). Aqui o jogo revela seu caráter ontológico, sua universalidade imprescindível para a hermenêutica. O caráter ontológico do jogo mostra assim, em sua estrutura essencial de movimento, relação com a abertura da experiência. Gadamer identifica no jogo o caráter de movimento de vaivém que caracteriza o diálogo, a dialética de pergunta e resposta.

Ele considera o jogo como modelo estruturante da experiência hermenêutica porque “nele o sujeito é envolvido como um todo, não apenas do ponto de vista do conhecimento – como um expectador que examina um objeto a distancia – mas porque nele, o jogador ao jogar realiza uma experiência e revela seu ser.” (ROHDEN, 2002, p.112). E porque também, apesar de possuir regras, o jogo possibilita a abertura necessária para novas experiências e novos conhecimentos. O jogo possibilita em sua abertura diversas conclusões. No jogo não se visa um conhecimento absoluto. Gadamer vê no jogo a impossibilidade de fazer da linguagem objeto e por isso assemelha o movimento do jogo aos jogos de linguagem.<sup>29</sup> Ele vê no jogo também a temporalidade de seu acontecer.<sup>30</sup> A experiência do jogar acontece nos limites do jogo. Compreendido assim, o jogo se torna forma e conteúdo da experiência realizada nele. O mesmo se passa com a linguagem em seu jogo. A linguagem é forma e conteúdo dos jogos de linguagem. De modo que toda experiência lingüística do mundo acontece na linguagem.

Aqui há um ponto de imbricação entre Gadamer e Wittgenstein, ambos se opõem à concepção essencialista<sup>31</sup> de filosofia e se asseguram na “dimensão

---

<sup>29</sup> Essa concepção foi desenvolvida amplamente por Wittgenstein em suas investigações filosóficas.

<sup>30</sup> “O jogo “tem seu limite no tempo e no espaço, não tem contato com qualquer realidade exterior a si mesmo, contém seu fim em sua própria realização.” Luiz Rohden. *Hermenêutica Filosofia: entre a linguagem da experiência e a experiência da linguagem*, 2002. p.125.

<sup>31</sup> “Nas investigações filosóficas o conceito de uso é entendido numa perspectiva mais ampla, incluindo também a dimensão pragmática, isto é, o uso nas investigações não é meramente um uso das palavras, mas de palavras, gestos e contextos [...] essa nova concepção de uso é totalmente contrária à concepção essencialista da linguagem. Uma vez que a significação é construída pelo uso,

pragmática da linguagem, e concomitante da filosofia. É no uso da linguagem que se torna possível a compreensão da significação das frases, suas regras e o sentido que na linguagem se instaura e apreende.” (ROHDEN, 2002, p.138) Para ambos a linguagem é a estrutura que possibilita toda compreensão. No entanto, para Gadamer o ser do compreender já é linguagem, e o jogo ganha caráter ontológico, enquanto que Wittgenstein, de acordo com Rohden (2002, p. 139) “concebe o jogo ainda do ponto de vista epistemológico, atrelado ao modelo de teoria do conhecimento tradicional.” Nesse sentido o jogo explicita somente a estrutura objetiva do conhecimento, em Gadamer, ao contrário, o jogo explicita a estrutura ontológica da compreensão. É a partir dela que se dá a objetividade do conhecimento.

## **4 A ESTRUTURA DE ABERTURA DA LINGUAGEM**

A dialética de pergunta e resposta que caracteriza a abertura da experiência e possibilita a compreensão e interpretação é um engenhoso processo da linguagem. Mas para Gadamer (2003, p. 492) “a linguagem representa uma das coisas mais obscuras com que já se deparou a reflexão humana.” A obscuridade da linguagem não impede de tematizá-la, porque o homem já é linguagem e ele, ontologicamente, se constitui assim. É a partir da “conversação que se é buscar-se-á aproximar da obscuridade da linguagem.” (GADAMER, 2003, p. 492). Compreende-se o que é linguagem porque o modo de compreender do homem é lingüístico.

Mas o que é a linguagem? Qual é sua estrutura que possibilita a compreensão em si mesma? Para guiçá de orientação, segundo o mesmo autor (2003, p.493) “a linguagem, que permite que algo venha à fala, não é uma posse à disposição de um ou de outro interlocutor.” Essa é uma direção apontada por Gadamer para evitar qualquer mal entendido acerca do que seja a linguagem, ao mesmo tempo em que aponta para sua universalidade e verdade que nela se manifesta.

### **4.1 O conceito de linguagem como logos e verbum**

Dois conceitos de linguagem marcaram a filosofia desde os gregos até nossos dias, segundo Gadamer. A linguagem compreendida como logos e a linguagem compreendida como verbum. A primeira é de origem grega, a segunda provém da tradição hebraico-cristã.

A linguagem como logos tem sua cunhagem com Aristóteles. Ao diferenciar o homem dos outros animais Aristóteles afirma:

Agora é evidente que o homem, muito mais que as abelhas ou outro animal gregário, é um animal social. Como costumamos dizer, a natureza nada faz sem um propósito, e o homem é o único entre os

animais que tem o dom da fala. Na verdade, a simples voz pode indicar a dor e o prazer, e outros animais a possuem (sua natureza foi desenvolvida somente até o ponto de ter sensações do que é doloroso ou agradável e externa-las entre si), mas a fala tem a finalidade de indicar o conveniente e o nocivo, e portanto também o justo e o injusto; a característica específica do homem em comparação com os outros animais é que somente ele tem o sentimento do bem e do mal, do justo e do injusto e de outras qualidades morais, e é a comunidade de seres com tal sentimento que constitui a família e a sociedade. ( 2002, p. 15 § 1253<sup>a</sup>).<sup>32</sup>

Tudo isso por causa da linguagem. É pela linguagem que os homens se diferenciam dos animais e se compreendem entre si. Só a fala é capaz de estabelecer entre os homens consenso sobre suas idéias além de fazer entender o pensamento e sentimentos.

Na tradução grega da palavra logos para as línguas latinas esta foi tomada somente em um significado:

Na tradição do Ocidente, essa definição foi canonizada com a forma: o homem é um animal racional, o ser vivo racional, o ser que se distingue de todos os outros animais pela capacidade de pensar. A palavra grega logos foi traduzida no sentido de razão ou pensar. Na verdade, a palavra significa também e, sobretudo: Linguagem (GADAMER, 2004, p.173).

É sobre o conceito de razão que se fundamenta toda a modernidade. Mas não foi sobre esse mesmo chão que o pensamento grego se desenvolveu, mas sim sobre o logos linguagem, isso nos atesta a tradição anterior a Aristóteles, com os sofistas, Sócrates e Platão. De acordo com Cirne-Lima (2003, p. 34) vem dos sofistas “a elaboração ulterior do jogo dos opostos como uma maneira metodológica de pensar e de agir: surge aí mais e mais nítida, a dialética. O jogo dos opostos transportados para a trama das relações sociais significa que cada homem é apenas um pólo da oposição.” Mas segundo o mesmo autor essa dialética é mais bem elaborada por Sócrates e Platão. Sócrates é considerado por isso o último dos sofistas. Ele com seu método, a maiêutica, busca através do diálogo, do jogo de pergunta e resposta, encontrar a verdade, por isso filosofar para Sócrates é saber entabular diálogos. Platão, por sua vez, percebendo essa verdade da alma faz justiça ao seu mestre e eleva à perfeição o jogo de linguagem na dialética dos dois mundos. E percebe que a mediação entre ambos se dá pela linguagem porque as idéias são de outro mundo.

---

<sup>32</sup> Conforme a tradução de Giovanni Reale. ARISTÓTELES. Metafísica. Tradução de Giovanni Reale. São paulo. Loyola, 2002. p. 15.

A linguagem, coisa estranhíssima, diz o individual sempre de maneira universal. Porque os nomes, na linguagem, representam formas e as formas são sempre universais. Embora se esteja vivendo neste mundo de coisas individuais, a linguagem, o logos, possui caráter de idéia universal. (CIRNE-LIMA, 2003, p. 49)

E Aristóteles, como discípulo de Platão, não poderia passar por cima da incontornável universalidade da linguagem, ou seja, pelo falar o homem pode comunicar tudo, interno e externo a si.

Assim como em Sócrates e Platão Gadamer, a partir de Aristóteles, mostra que toda conversação se desenvolve no seio da linguagem e que o objeto da compreensão é um processo de linguagem, que possui caráter de linguagem. Dessa forma mostra que “a linguagem é o médium universal em que se realiza a própria compreensão. A forma de realização da compreensão é a interpretação.” (GADAMER, 2003, p. 503) A dialética lingüística da compreensão, de acordo com o mesmo autor (2003, p. 503) mostra, a partir do conceito de logos, que “todo compreender é interpretar e todo interpretar se desenvolve no médium de uma linguagem que pretende deixar falar o objeto, sendo, ao mesmo tempo, a própria linguagem do interprete.” O logos é, portanto, o lugar onde se fundem o interpretar e o compreender; o interprete, o objeto interpretado e a linguagem deste. Nessa relação entre compreensão e interpretação, Gadamer identifica a universalidade do logos e eleva-o a mesma universalidade da razão:

Sua universalidade se mantém na altura da universalidade da razão [...] se toda compreensão se encontra numa necessária relação de equivalência com sua possível interpretação, e se a compreensão não conhece nenhuma barreira fundamental, também a concepção que se dá na linguagem, concepção experimentada pela compreensão na interpretação, precisa conter uma infinitude que supere qualquer fronteira. A linguagem é linguagem da própria razão. (GADAMER, 2003, p. 519).

O que interessa aqui a Gadamer é a relação entre compreensão e razão, mas também aparece aqui a possível relação entre pensar e falar, entre a palavra e a coisa. Isso são acenos que a relação entre compreensão e razão aponta, e que não serão abordados neste trabalho.

#### 4.1.1 A linguagem no Crátilo

A relação entre compreensão e razão, palavra e coisa, segundo Gadamer, é a grande dimensão levada a efeito por Platão na obra o Crátilo. Ali Platão tenta

mostrar sua tese a de que “é possível, conhecer as coisas sem o nome.”<sup>33</sup> A partir dessa pretensão Platônica surgem duas interpretações: a primeira é que a adequação da palavra à coisa só é possível por causa da conversação interior da alma consigo mesma, a segunda se refere ao reducionismo da linguagem a instrumento.

O problema desenvolvido no Crátilo por Platão (2001, p. 43-44) mostra essas duas questões. A primeira é a tese naturalista defendida por Crátilo, segundo a qual “cada um dos seres tem um nome correto que lhe pertence por natureza.” A segunda é o convencionalismo defendido por Hermógenes, segundo o qual “nenhum nome pertence por natureza a nenhuma coisa, mas é estabelecido pela lei e pelo costume daqueles que o usam chamando as coisas [...] a correção dos nomes seja outra coisa para além da conversação e do acordo.” Platão não se posiciona a favor de nenhuma das duas teorias porque a verdade pertence ao mundo das idéias e não às palavras. Chega-se à verdade a partir do conhecimento das coisas.

Quanto à correctura das palavras Gadamer (2003, p. 530) afirma que “a palavra é correta quanto faz a coisa se apresentar, isto é, quando é uma representação (mimésis).” No entanto o que se representa neste caso não é a cópia, mas o próprio ser:

Precisamente porque a verdade contida no logos não é a verdade da mera percepção (noein), não consiste simplesmente em deixar o ser aparecer, mas coloca o ser sempre numa determinada perspectiva, reconhecendo e atribuindo-lhe algo, o que sustenta a verdade (e é também a não-verdade) não é a palavra (onoma) mas o logos (GADAMER, 2003, p. 538).

A verdade que se apresenta na conversação é o logos. A palavra está subordinada ao logos. E para Platão não se chega à verdade pela palavra. No entanto o logos dialético grego serve como purificação da alma dos empecilhos do pensamento.

Segundo o convencionalismo não existe uma relação direta de essência, identidade, qualidade e forma do nome com as coisas. Os nomes são produtos da arbitrariedade dos homens que, mediante o costume e a tradição, dizem o que as coisas são. Hermógenes afirma que eles são estabelecidos por lei e pelo costume.

---

<sup>33</sup> “Aqui está a tese fundamental de Platão e de toda a filosofia do Ocidente: ele pretende, com essa discussão das diferentes teorias vigentes de seu tempo, mostrar que na linguagem não se atinge a verdadeira realidade (alétheia ton onton) e que o real só é conhecido verdadeiramente em si (anen ton onomaton) sem palavras, isto é, sem a mediação lingüística.” Manfredo Araújo de Oliveira. Reviravolta lingüístico-pragmática na filosofia, 2001. p. 22.

Para o convencionalismo dizer cavalo e hipos confirma a convenção dos nomes, não muda nada na forma do objeto, da coisa, ou do indivíduo a que se nomeia com determinada palavra. Portanto, podem se dar quantos nomes forem possíveis a uma mesma coisa sem que ela deixe de ser ela mesma. Como é possível perceber, não existe nenhuma relação de identidade entre a coisa nomeada e o nome com o qual ela é dita, ou seja, entre linguagem e ser. Nesse caso a linguagem é reduzida a um mero instrumento, uma ferramenta que possuímos.

De acordo com o naturalismo, os nomes que as coisas possuem não são frutos da arbitrariedade dos homens com a linguagem. Mas são das próprias coisas que seus nomes vêm à linguagem. A linguagem possui uma relação com o ser. Só se diz o que a coisa é porque o ser é assim como o nome diz ser. As palavras e cada letra possuem relação direta com o ser da coisa. Entendido assim a gramática não é uma convenção simplesmente. Como os nomes pertencem à natureza das coisas, conhecer os nomes é conhecer a própria coisa. E conhecendo a coisa pelo nome, se pode ensinar. Crátilo confirma essa tese: “julgo que é ensinar, ó Sócrates, e isto é completamente simples, pois aquele que conhece os nomes conhece também as coisas.” (PLATÃO, 2001, p. 118 §435d)<sup>34</sup>. De acordo com essa tese, a correctura dos nomes só se dá se a coisa for nomeada de acordo com sua natureza, ou seja, com sua gramática interna.<sup>35</sup> A pretensão naturalista expressa por Crátilo é de dizer, pela linguagem, o que as coisas são. Esse essencialismo lingüístico embasa toda epistemologia moderna de uma linguagem correta e objetiva capaz de dizer o que as coisas são. Para o naturalismo o significado está na coisa mesma em relação com a linguagem.

Quando Sócrates pergunta sobre quem dá os nomes que se usam, percebe-se que essa pergunta é Platão quem a coloca na boca de Sócrates. Pois para Platão as coisas podem ser conhecidas sem o nome. É isso que está subjacente à discussão do Crátilo<sup>36</sup>. Aceita a tese platônica, ela levaria à afirmação de Parmênides de que ser e pensar é o mesmo.

---

<sup>34</sup> Conforme tradução de Maria José Figueredo. PLATÃO. Crátilo. Lisboa: Instituto Piaget, 2001. p.118. § 435d.

<sup>35</sup> “as coisas devem ser nomeadas como lhes pertence por natureza serem nomeadas e por meio do que devem sê-lo, e não como nós queremos; e assim faremos e nomearemos melhor, mas de outra maneira não.” Ibid. p.48 § 387d.

<sup>36</sup> “Contudo, existe aqui um grande problema, como Sócrates esclarece: todo sistema de nomes pode ajudar como atrapalhar o conhecimento. Daí a necessidade da crítica da linguagem, pois ela é obra humana e, enquanto tal, sujeita a erro” Manfredo Araújo de Oliveira. Reviravolta linguístico-pragmática na filosofia, 2001. p. 21.

No entanto, Sócrates não se posiciona a favor de nenhum dos dois extremos. Mas assume a posição intermediária reconhecendo que a linguagem é humana e como tal passiva de erros. A linguagem não pertence às coisas, mas ao homem. Por essa razão que Sócrates fica com o termo médio, os nomes não estão nem nas coisas e nem são de total posse dos homens, mas no meio entre o ser e o dizer, ou seja, na linguagem. Por isso que ao dizer uma coisa ela nunca se esgota, mesmo compreendida na situação em que foi nomeada.

#### 4.1.2 Instrumentalização da linguagem

Considerando as conseqüências da concepção platônica, cabe ressaltar agora que a instrumentalização da linguagem começou com uso retórico pelos sofistas, confirmou-se com Platão e se cristalizou na época moderna como instrumento de comunicação. A instrumentalização da linguagem se deu por consideração demasiada de sua função designadora em que a linguagem é só um sinal, um signo<sup>37</sup> um instrumento de participação no diálogo que a alma faz consigo mesma. Foi assim que Platão definiu o pensar, como o diálogo da alma consigo mesma.

Na idade moderna tentou-se superar esse conceito de linguagem, buscando uma linguagem idealizada a partir de enunciados lógico-matemáticos.<sup>38</sup> Esse ideal de linguagem foi representado por Leibniz que pensava a linguagem separada da coisa, uma linguagem pura e perfeita que fosse capaz de representar a totalidade do real. O que está por trás dessa concepção é a crença de que “através do simbolismo matemático seria possível elevar-se fundamentalmente acima da contingência das línguas históricas e da indeterminação de seus conceitos, através da arte combinatória de tal sistema de signos, levado a efeito, poder-se-ia ganhar novas verdades, dotadas de certeza matemática (essa era a idéia de Leibniz)” (GADAMER, 2003, p.537). No entanto a idealidade do significado das palavras buscadas fora delas mesmas, em desconexão com a realidade, ou seja, fora da experiência lingüística do mundo é um equívoco, pois a idealidade do significado pertence a

---

<sup>37</sup> “No fundo, pode-se dizer que toda vez que a palavra assume a mera função de signo, o nexos originário entre falar e pensar, que é o objeto de nosso interesse, se transforma numa relação instrumental.” Hans-Georg Gadamer. Verdade e Método I, 2003. p. 559.

<sup>38</sup> A concepção leibniziana da linguagem caminha para construção racional de uma linguagem artificial.

linguagem, a ela mesma e à palavra. Gadamer afirma que a palavra já é sempre significado. E mais ainda, a palavra não é algo acrescentado à experiência porque:

A experiência não é inicialmente desprovida de palavras e tornando-se posteriormente objeto de reflexão em virtude da designação [...] Antes, pertence à própria experiência o fato de ela buscar e encontrar as palavras que a expressam. Buscamos a palavra certa, isto é, a palavra que realmente pertence a coisa, de modo que ela própria venha à fala [...] a palavra pertence de tal modo à própria coisa. (GADAMER, 2003, p. 539).

A menor unidade significativa da linguagem não pode ser instrumentalizada, pois pertence à totalidade de significado. O significado da coisa não está fora da linguagem, antes pertence à própria linguagem, ao logos.

#### 4.1.3 A linguagem como verbum (acontecer)

Paralela a concepção grega da linguagem como logos ou razão e suas conseqüências Hermenêutica, como a relação entre a palavra e a coisa, Gadamer desenvolveu a concepção hebraico-cristã de linguagem como verbum. Tal concepção diferentemente da grega, apóia-se na relação entre falar e pensar, pois a encarnação está vinculada ao problema da palavra. Esta foi a problemática da Idade Média que culminou no mistério da trindade. A discussão desse problema gira em torno do verbo que se faz carne, como afirma o autor (2003, p.541): é “só nesta encarnação que se consuma a realidade do espírito, o logos se liberta com isso de sua espiritualidade que significa simultaneamente sua potencialidade cósmica.” Gadamer (2003, p. 541) percebe neste fato o fenômeno da historicidade Hermenêutica da linguagem em que, “diferentemente do logos grego, a palavra é puro acontecer.”

Ao fazer Hermenêutica da tradição cristã, Gadamer (2003, p. 543), principalmente, a partir da criação narrada no gênese e do prólogo de São João, afirma que “o maior milagre da linguagem não consiste no fato de que a palavra se tornou carne e se manifestou no exterior, mas no fato de que aquilo que se manifesta e se expressa em sua exteriorização já é sempre palavra.” Mas essa palavra não é a palavra do logos grego, da conversação da alma consigo mesma, mas como disse Agostinho se refere ao verbum cordis, ou seja, à palavra interior. Com isso Agostinho quer mostrar que a palavra humana é diferentemente da divina.

Mas também a relação que possui a palavra do coração com o pensamento, ou *verbum intellectus*.

Dessa concepção cristã do *verbum*, Gadamer tira algumas conseqüências para a Hermenêutica. Primeiro que a unidade interna de pensar e dizer-se [...] não se forma por um ato reflexivo. Quem pensa algo, isto é, quem se diz, refere-se com isso ao que pensa, à coisa. Ou seja, a palavra refere-se à coisa e não ao espírito que a produz. A palavra é produção do espírito. Nesse sentido aparece o caráter irrefletido da palavra e a unidade de sentido que opera o espírito entre a palavra e a coisa dita.

A segunda é a diferença entre unidade da palavra divina e a multiplicidade das palavras humanas. De acordo com Gadamer ambas possuem uma relação dialética que impossibilita a anulação uma da outra. A unidade não pode ser separada da multiplicidade, ou seja, o sentido não pode ser separado do acontecer. O caráter de acontecer faz parte, antes, do próprio sentido. Na multiplicidade da palavra humana, a unidade de sentido se dá na conversação. A unidade de pensamento que se percebe aí tem o caráter de discurso.

Os conceitos de linguagem como *logos* e *verbum* marcam profundamente o pensamento ocidental quanto ao problema da linguagem. A concepção de linguagem como *verbum*, mostra para Gadamer a dimensão da experiência hermenêutica da finitude, ao tematizar a multiplicidade das línguas, ao mesmo tempo em que revela o *logos* universal que possibilita a experiência. Ainda que sejam insuficientes para mostrar a relação da experiência hermenêutica da linguagem em seu desdobramento, na experiência do mundo.

A universalidade do *logos* grego é linguagem e o acontecer do *verbum* cristão desde sempre linguagem, palavra. Aquilo que acontece, acontece na linguagem e possui caráter de linguagem, por isso só pode ser compreendido no médium da linguagem. O acontecer da palavra mostra a abertura da linguagem que faz tudo vir à fala. Viu-se que o acontecer se dá na conversação, no discurso. Faz parte da estrutura de abertura da linguagem o diálogo, o jogo de pergunta e resposta, perguntando e respondendo os interlocutores especulam as diversas possibilidades de compreensão da coisa em questão.

#### 4.1.3.1 O caráter especulativo da linguagem

A linguagem também é especulação, busca possibilidades diversas de dizer uma coisa. especulativo significa “espelhar-se [...] uma coisa se reflete noutra.”<sup>39</sup> A figura do espelho mostra o movimento contínuo da linguagem pela dialética de pergunta e resposta, buscar dizer a coisa sempre de novo. Nesse sentido o “especulativo significa o contrário do dogmatismo da experiência cotidiana.” (GADAMER, 2003, p. 601). Nesse mesmo sentido o filósofo (2003, p. 601) afirma que “é especulativo quem não se entrega direta e imediatamente à estabilidade disponível dos fenômenos ou ao que se tem em mente enquanto se mantém uma determinação fixa, mas que sabe refletir.” Pois é o caráter reflexivo que caracteriza o especulativo em suas relações lógicas. Mas não é só nesse sentido que é especulativa a linguagem, mas também, como realização de sentido, como acontecer do discurso, do entender-se e do compreender. Especulativo, portanto, representa o rastro da finitude humana porque busca a infinidade de possibilidades de dizer uma coisa na possibilidade finita das palavras, ou seja, na medida em que as palavras se submetem ao sentido<sup>40</sup> abre-se a possibilidade especulativa, a abertura para nova experiência, a visão de um novo mundo. A linguagem é especulativa, de acordo com Almeida (2002, p. 288) porque “não toma as coisas como dadas e positivas, mas como abertas e prenhe de negatividade.” A reflexão especulativa ganha sua importância para a hermenêutica porque em seu movimento traz à fala o acontecer da linguagem em sua dimensão de abertura. E aquilo que vem à fala é o que pode ser compreendido. Gadamer (2003, p. 612) afirma que “o ser que pode ser compreendido é linguagem.” Aqui aparece o caráter ontológico da hermenêutica e com ele o filósofo mostra que:

O modo de ser especulativo da linguagem demonstra com isso seu significado ontológico universal. O que vem à fala é, naturalmente, algo diferente da própria palavra falada. Mas a palavra só é palavra em virtude do que nela vem à fala. Só se faz presente em seu próprio ser sensível para subsumir-se no que é dito. Inversamente também, o que é vem à fala não é algo dado de antemão e desprovido de fala, mas recebe na palavra sua própria determinação. (GADAMER, 2003, p. 613).

<sup>39</sup> Uma coisa se reflete noutra, por exemplo, o castelo no lago, e isso quer dizer que o lago. Hans-George Gadamer, Verdade e Método, 2003. p. 601.

<sup>40</sup> “Tal evento é especulativo enquanto as possibilidades finitas da palavra são associadas ao sentido captado como na direção de um infinito. Dizer, entender-se significa sempre conservar juntar o dito e a infinidade do não-dito na unidade de um sentido” Manfredo Araújo de Oliveira. Reviravolta linguístico-pragmática na filosofia, 2001. p. 241.

A partir do médium da linguagem é que Gadamer chega a determinar o que se pode compreender. E o que se pode compreender é linguagem. A mediação especulativa da linguagem como o deixar vir à fala não significa adquirir uma segunda existência. O aspecto sob o qual algo se apresenta faz parte de seu próprio ser. Com isso o que se apresenta é a própria finitude humana como afirma Almeida (2002, p. 286): “a linguagem, originalmente é acontecimento, especulação e abertura, numa palavra, a experiência lingüística é a experiência da finitude que marca o ser humano.”. É no médium da linguagem – em sua estrutura de abertura e finitude – que se efetiva a experiência de compreensão do mundo.

Das três dimensões da linguagem que se tratou aqui, a saber, a linguagem como acontecimento, o caráter especulativo e o caráter de abertura estão presentes no diálogo. É no diálogo que se efetiva a experiência lingüística do mundo, por ser e ter o diálogo a estrutura de abertura lingüística necessária a toda experiência de mundo.

#### **4.2 O diálogo como estrutura de abertura da linguagem**

Ao relacionar ser, compreender e linguagem, Gadamer aponta para o elemento de abertura em que acontece a Experiência Hermenêutica. O médium de toda a experiência se passa na linguagem. A experiência da qual fala Gadamer é a experiência da finitude, que é essencialmente aberta. A abertura da experiência tem o caráter de pergunta, que coloca em suspenso os juízos, possibilita a compreensão e o entendimento acerca da coisa em questão. O diálogo como estrutura de abertura da linguagem, mostra que o ser linguagem só pode ser compreendido na linguagem como tal, ou seja, o “ser que pode ser compreendido é linguagem”. O ser linguagem deve ser entendido como o “ser que pode ser experimentado e compreendido.” (ALMEIDA, 2000, p. 210). E isso se faz no diálogo. É no diálogo que se tem acesso à verdade. Nele se dá o acordo, o entendimento e a compreensão da coisa em questão. Segundo Heidegger (2003, p. 9) a linguagem fala. A linguagem fala, mas não diz tudo porque ao desvelar vela. Neste sentido é que se orienta o diálogo:

Conversar significa: juntos, dizer algo, mostrar um para o outro o que se aclama no que se proclama, o que a partir de si mesmo chega a aparecer. O que se fala não é somente o que não se deixa verbalizar, mas o não dito, o que ainda não se mostrou, o que ainda não chegou a aparecer. O que, portanto, deve manter-se impronunciado

resguarda no não dito, abriga-se no velado como o que não se deixa mostrar é mistério. (HEIDEGGER, 2004, p. 2002).

A abertura do diálogo que caracteriza a linguagem pertence a esse mistério da linguagem, ou seja, do não dito no dito e do dito que não diz tudo, mas que aponta para o não dito. O não dito está presente no dito como intencionalidade. É isso que confere ao diálogo ser a abertura estruturante da linguagem. Gadamer concorda com Heidegger nesse sentido quando afirma que a “Hermenêutica é isto: o saber o quanto fica sempre de não dito quando se diz algo.” (ALMEIDA, 2002, p. 211). Mas aqui se vê também a proximidade de Gadamer com a douta ignorância socrática, a qual se baseia no saber que não e sabe. Era essa consciência que possibilitava Sócrates dialogar.

Gadamer caracteriza a abertura como a essência da experiência hermenêutica, esta por sua vez tem a estrutura lógica da pergunta, e perguntar é colocar no aberto, ou seja, a arte de perguntar é a arte de continuar perguntando. É isso que caracteriza a dialética, o jogo da conversação. É por isso que o diálogo possui a estrutura de pergunta e resposta. O diálogo põe sempre em suspenso, cada vez que se pergunta, e faz desse modo vir à tona “o logos que não é nem meu nem teu, e que por isso sobrepuja tão amplamente a opinião subjetiva dos companheiros de diálogo que aquele que o conduz permanece sempre como aquele que não sabe.” (GADAMER, 2003, p. 480). A conversação não apresenta somente este caráter externo, mas acontece também, de acordo com Gadamer (2003, p. 481) “naquelas formas derivadas nas quais as correlações entre pergunta e resposta fica oculta.”

#### 4.2.1 O caráter auto-implicativo do diálogo

No diálogo não existe o eu e tu, existe o nós porque “à medida que consegue dar-se à conversação, ambos se submetem a verdade do assunto em questão, que os une numa nova comunidade.” (GADAMER, 2003, p. 493). Submeter-se a esse movimento do diálogo supõe estar disposto a mudar de posição. Como diz Rohden (2002, p. 189) “o diálogo autêntico exige participação efetiva dos parceiros do diálogo. Quem não se dispõe a mudar seu ponto de vista – inclusive sua ação – não pode dialogar.” No diálogo autêntico acontece mudança porque o que está em jogo são as individualidades, os parceiros neles envolvidos, pois quem pergunta é

perguntado e quem responde não responde somente sobre o objeto em compreensão, mas responde sobre si mesmo:

A verdadeira realidade da conversação humana é o fato de o diálogo não ser nem a contraposição de um contra a opinião do outro e nem o adiantamento ou soma de uma opinião à outra. O diálogo transforma ambos. O existir de um diálogo dá-se quando já não se pode recair no dissenso que lhe deu origem. Uma solidariedade ética e social só pode acontecer na comunhão de opiniões, que é tão comum que já não é nem minha nem tua opinião, mas uma interpretação do mundo. Tudo que é justo e se considera como justiça exige, por sua natureza, essa comunhão que se instala na compreensão recíproca das pessoas. Na verdade, a opinião comum constrói-se sempre na mutualidade da conversa e é somente depois que recai no silêncio do consenso e evidente. (GADAMER, 2004, p. 221).

O diálogo é um processo auto-implicativo no qual os interlocutores experimentam-se a si mesmos na linguagem. Ele remete à dimensão ontológica. Nele os interlocutores estão implicados tanto quanto aquilo que buscam compreender. O movimento auto-implicativo do diálogo marca os interlocutores: “um diálogo é [...] aquilo que deixa uma marca. O que perfaz um verdadeiro diálogo não são termos experimentando algo de novo, mas termos encontrado no outro algo que ainda não havíamos encontrado em nossa própria experiência de mundo.” (GADAMER, 2004, p. 247). Assim o diálogo possui uma força transformadora. Nele vem à tona e entram em jogo os preconceitos, as objeções e provocações, compreensão e mal entendidos, ou seja, no diálogo a totalidade da experiência está exposta e passível de mudança. A mudança que se sofre na experiência do diálogo é uma espécie de expansão da individualidade e um experimento da possível comunidade que convida a razão. O que acontece aqui é a realização da própria linguagem.

#### 4.2.2. O caráter especulativo do diálogo

Além desse caráter auto-implicativo do diálogo aparece outro, o especulativo. O especulativo caracteriza a dialética de pergunta e resposta. Porque pelo movimento que aí se dá a coisa vem à linguagem pela linguagem dos dialogantes, e sempre de novo na forma de linguagem. É justamente essa forma especulativa da linguagem presente no diálogo que faz Gadamer chegar à sua estrutura ontológica. No dizer de Almeida (2002, p. 250) “na especulação própria do diálogo os “existenciais” são efetivados. O diálogo é, pois, possibilidade, abertura e disposição”

e mais ainda, “nele se explicita a tensão entre o familiar e o estranho. O diálogo é o lugar do projeto, do sentido e da compreensão. É nele que se dão as relações de identidade e diferença na qual se abrem os horizontes do mundo.” Assim o que aparece no diálogo é a própria finitude humana. Ao mesmo tempo em que o movimento da linguagem se mostra especulativo, no sentido de trazer a coisa à palavra em suas múltiplas possibilidades de compreensão, mostra e revela a finitude, porque toda compreensão possível daquilo que vem à fala só é possível na linguagem.

#### 4.2.3 O ouvir como condição necessária do diálogo

O acontecer da coisa no qual está pautado o diálogo, aponta para uma necessidade inerente ao próprio diálogo, o ouvir. Uma vez que o diálogo se baseia na coisa em questão, a subjetividade e a objetividade estão superadas. Os interlocutores estão intermediados pela linguagem e envolvidos por ela. Por isso pode-se dizer que quem está envolvido participa. Isso se deve também ao fato de que no diálogo aquele que pergunta se converte em interrogado. A participação marca, assim, a experiência hermenêutica do diálogo em sua dimensão do ouvir. Ouvir para Gadamer:

Não se trata apenas de que aquele que ouve é de algum modo interpelado. Antes, isso implica também o fato de que quem é interpelado precisa ouvir queira ou não [...] não há nada que não seja acessível ao ouvido através da linguagem [...] o ouvir é um caminho rumo ao todo porque esta capacitado para escutar o logos. (2003, p. 596-597).

Nessa colocação percebe-se a centralidade do ouvir como exigência fundamental do diálogo e como abertura ao logos linguagem, ao todo. Gadamer contrapõe o ouvir ao olhar. Segundo ele o sentido mais privilegiado no ocidente foi e é o olhar, mas este não faz jus à universalidade dos logos. O olhar é limitado, mesmo em toda sua claridade e luminosidade possível. Já o ouvir é mais universal do que o olhar porque a ele nada escapa. O ouvir aproxima o homem do logos. O ouvir “parece-me ser a verdadeira elevação do homem à sua humanidade.” (GADAMER, 2004, p. 247). Mas não é somente por isso que o ouvir é mais universal que o olhar, é mais universal que o olhar porque “a linguagem, da qual participa o ouvir [...] abre uma dimensão completamente nova, uma dimensão de profundidade a partir da qual a tradição alcança os que vivem no presente.” (GADAMER, 2003, p.

597). Percebe-se novamente aqui a fusão de horizontes que acontece no diálogo. Diferentemente da linguagem apofânica – sentença lógica demonstrativa – o diálogo é o que melhor possibilita o acontecer da experiência hermenêutica porque o ouvir tudo acolhe, mas não possui, mantém a estrutura de abertura da linguagem presente no diálogo.

Para Gadamer o ouvir já está presente em Aristóteles, este por sua vez afirma no livro I da metafísica que não é só pelo fato de se ter memória que se é inteligente e diferencia o homem dos animais: “são inteligentes, mas incapazes de aprender, todos os animais incapazes de ouvir os sons [...]; ao contrário aprendem todos os que, além da memória possuem também o sentido da audição.” (ARISTÓTELES, 2002, p. 3 §980b)<sup>41</sup>. Aristóteles faz essa consideração porque à audição nada escapa. E na Experiência Hermenêutica, assim como em Aristóteles, a primazia do ouvir se deve ao logos que convida ao acolhimento. Heidegger (2002, p. 191) interpretando Heráclito coloca essa capacidade em íntima relação com o logos: “em sentido próprio, a escuta pertence ao logos.” Pertence ao logos porque é do próprio logos deixar disponível o que já está disposto, ou seja, no escutar não se possui aquilo que se ouve, o que é próprio da experiência hermenêutica, deixar em aberto. A abertura faz parte do ouvir como este pertence ao logos<sup>42</sup> O ouvir afirma o diálogo como estrutura de abertura da linguagem.

A relação ontológica do ouvir com o logos o faz ser um fenômeno hermenêutico. Ele remete à estrutura de abertura da linguagem presente no diálogo. O diálogo que dois companheiros empreendem só acontece quando ambos se dispõem a ouvir um ao outro. O dialogar é sempre deixar valer o logos.

Até aqui se tratou da experiência e sua estrutura de abertura, como abertura a novas experiências que caracteriza a finitude humana e sua historicidade. Essa é a experiência hermenêutica, na qual o homem se experimenta como ser finito histórico e sempre aberto.

A abertura da experiência hermenêutica possui a estrutura de pergunta, porque a pergunta coloca em suspenso e abre a possibilidade do diálogo, o qual por natureza possui a estrutura de pergunta e resposta. E dessa forma possibilita o entendimento e a compreensão. Com isso percebe-se que compreender é um

---

<sup>41</sup> Conforme a tradução de Giovanni Reale. ARISTÓTELES. *Metafísica*. Tradução de Giovanni Reale. São paulo. Loyola, 2002. p. 3. §980b.

fenômeno lingüístico, ou seja, a fusão de horizontes que se dá na compreensão é um engenhoso trabalho produzido pela própria linguagem que o homem mesmo é. Desse modo a experiência hermenêutica se revela como uma experiência lingüística.

Mas também mostrou-se que a partir da linguagem o homem faz a experiência de sua finitude e historicidade. Essa experiência é uma experiência da própria linguagem, que se faz no diálogo. O diálogo se apresentou como a estrutura de abertura por excelência da experiência hermenêutica, porque é nele que a coisa<sup>43</sup> ganha sentido e pode ser compreendida. O diálogo, em sua estrutura especulativa, coloca o homem em relação direta com o logos, com a estrutura ontológica que possibilita a compreensão do mundo. Assim o que pode ser compreendido e experimentado é linguagem. O mundo que se experimenta é um mundo constituído linguisticamente.

Neste ponto cabe colocar o problema a que este trabalho busca uma resposta. Considerando o que anteriormente foi constatado, o fato de que o homem e o mundo são constituídos pela linguagem, como é possível, então, o homem fazer a experiência lingüística do mundo, se tanto um quanto o outro são linguagem? Tendo estabelecido as relações entre experiência e Linguagem, como ambas se relacionam com o Mundo? O que é mundo?

---

<sup>42</sup> “é sabido que os que ouviram não a mim, mas as minhas palavras (logos), reconheçam que todas as coisas são um um.” Gerd S. Bornheim. Heráclito. Fragmento 50. p. 39.

<sup>43</sup> A coisa em questão.

## 5 A EXPERIÊNCIA DO MUNDO COMO LINGUAGEM

O caráter de linguagem da compreensão está intimamente relacionado com a interpretação que se faz das experiências do mundo. As experiências do mundo se dão à compreensão sob a forma de linguagem. Para mostrar essa relação fundamental, Gadamer (2003, p. 567) recorre à Humboldt para o qual as “línguas são produtos da força do espírito humano” e a linguagem como “energia, concepção de mundo [...] a essência da linguagem, a energia da linguagem, como realização viva do falar.”<sup>44</sup> É isso que interessa à Gadamer porque aqui se revela que não há a construção de um mundo humano sem linguagem. E que por isso é em vão perguntar pela origem da linguagem. Perguntar pela origem da linguagem é converter a pergunta sobre o próprio homem. Não existiu primeiro o homem e depois a linguagem. O homem desde sempre é linguagem. O humano surge com a linguagem. De acordo com Heidegger o homem existe na linguagem por que “a linguagem é particularmente a casa do ser e a habitação do ser humano.” (HEIDEGUER, 1985, p. 93). É nela que o homem encontra sua essência humana. Para Heidegger (1985, p. 58) é impossível pensar o humano que não seja constituído pela linguagem. O propriamente humano reside na linguagem. Por isso ele afirma que “a linguagem é a casa do ser.” Gadamer ao investigar o começo da Filosofia, constata que a origem humana não está na evolução natural como acredita a ciência, mas antes, na história. Ele situa a humanidade na linguagem, mais propriamente, no diálogo como forma de entendimento entre os homens. O homem como ser histórico, constitui-se na linguagem. Pela linguagem ele traz à memória suas experiências, neste sentido é que Gadamer afirma que:

---

<sup>44</sup> Gadamer segue a análise que Heidegger faz da concepção de linguagem de Humboldt, tanto em *Ser e Tempo* como em *A caminho da linguagem*. Martin Heidegger. *A caminho da linguagem*, 2004. p. 571.

A *anamnese* platônica é realmente análoga ao mistério da linguagem. Ambas não têm *principium*, nem começo, e seus termos não podem ser derivados de um *principium* como se houvesse uma “orto-linguagem”. A fala de uma linguagem é uma totalidade, uma estrutura dentro qual nós temos nosso lugar – um lugar que temos sem ter escolhido. Assim como a memória, que representa um modo de articular nossa experiência, é um processo que já pode ter começado de algum modo no útero. É claro, não posso estar certo disto, por eu não ter memória de meu estado embrionário. Mas não é isso o que é importante. A coisa importante na experiência é uma memória, uma re-visão, um re-estabelecimento. <sup>45</sup>

E do ponto de vista Hermenêutico da linguagem não se pode pensar o começo como princípio, algo que venha por primeiro:

Eu penso ser necessário nesse ponto precisar ao fato de que alguma coisa é somente começo em relação a um fim ou a sua finalidade. Entre esses dois, começo e fim existe uma conexão indissolúvel. O começo sempre implica o fim. Em várias ocasiões mencionamos que o começo em questão refere-se a alguma coisa sem razão. O fim determina o começo e isto porque colocamos dentro uma enorme série de dificuldades. A antecipação do fim é pré-requisito para o significado concreto do começo. <sup>46</sup>

Recentemente o biólogo Maturana (2002, p. 19-38) reconheceu a mesma questão de que a origem do humano é a linguagem: “eu afirmo que a história do cérebro humano está relacionada principalmente com a linguagem [...] os seres humanos somos humanos na linguagem, e ao sê-lo, o somos fazendo reflexões sobre o que nos acontece [...] quando refletimos sobre a linguagem, já estamos nela.”. Para Maturana tanto o desenvolvimento biológico do cérebro, quanto as ações do homem no mundo são constituídos pela linguagem.

Gadamer afirma que:

A linguagem não é somente um dentre muitos dotes atribuídos ao homem que está no mundo, mas serve de base absoluta para que os homens tenham mundo, nela se representa mundo. Para o homem, o mundo está aí como mundo numa forma como não está para qualquer ser vivo que esteja no mundo. Mas esse estar-áí do mundo é constituído pela linguagem [...] não só o mundo é mundo apenas

<sup>45</sup> “Platonic *anamnesis* is really is really quite similar to the riddle of language. They both have no *principium*, no beginning, and their terms cannot be derived from a *principium* as if there were an “orto-language.” The speaking of a language is a totality, a structure within which we have our place – a place which we have not chosen. Likewise, memory, which represents one way of articulating our experiences, is a process that may already be underway in utero. Of course, I cannot be sure of this, for I have no recollection of my embryonic state. But that is not what is important. The important thing is whether an experience is a recollecting, a *re-perceiving*, a *re-establishing*.” (GADAMER. Hans-Georg. *The beginning of philosophy*. translated by Rold Coltman New York: Continuum, 2001. p. 29. Tradução nossa).

<sup>46</sup> “I think it necessary at this point to adhere precisely to the fact that something is only ever a beginning in relation to an end or a goal. Between this two, beginning always implies the end. Whenever we fail to mention what the beginning in question refers to, we say something meaningless. The end determines the beginning, and this is why we get into a long series of difficulties. The anticipation of the end is a prerequisite for the concrete meaning of beginning ( *Ibidem*. p. 15. tradução nossa).

quando vem à linguagem, como a própria linguagem só tem sua verdadeira existência no fato de que nela se representa o mundo. A originária humanidade da linguagem significa, portanto, ao mesmo tempo, o originário caráter de linguagem do estar-no-mundo do homem. (2003, p. 572)

A relação entre linguagem e mundo constitui a base da experiência hermenêutica do homem. O homem está no mundo porque está na linguagem. E porque se possui linguagem tem mundo. Estar-no-mundo é estar na própria linguagem. O mundo é linguagem. Estar nesse mundo lingüístico, significa que “mundo não significa de modo algum, um ente e nenhum âmbito do ente, mas a abertura do ser.” (HEIDEGGER, 1985, p. 79). A abertura do ser tem a estrutura da linguagem.

A linguagem não é um dote ou uma capacidade a disposição, como um instrumento,<sup>47</sup> uma ferramenta a qual se manuseia, porque a linguagem possui o homem muito mais do que ele a possui. Ela não possui somente o homem, mas o próprio mundo, nela está representado a totalidade das experiências humanas. O mundo está contido na linguagem. Se a linguagem representa o mundo ao mesmo tempo em que o constitui, isso significa que o mundo só existe linguisticamente falando. Pois é dessa forma – como linguagem – que ele está aí para o homem. O homem apreende o mundo na linguagem, o que não acontece com outros animais apesar de haver comunicação entre eles.

## 5.1 Mundo circundante

Gadamer distingue Mundo de mundo circundante. E o critério de diferenciação é a liberdade, o modo como o homem se comporta no mundo, por isso ele diz que “ter mundo significa comportar-se para com o mundo” (GADAMER, 2003,

---

<sup>47</sup> “A linguagem não é um dos meios pelos quais a consciência se comunica com o mundo [...] a linguagem não é nenhum instrumento, nenhuma ferramenta. Pois uma das características essenciais do instrumento é dominarmos seu uso, e isso significa que lançamos mão e nos desfazemos dele assim que prestou seu serviço. Não acontece o mesmo quando pronunciamos as palavras disponíveis de um idioma e depois de utilizadas deixamos que retornem ao vocabulário comum de que dispomos. Esse tipo de analogia é falso porque jamais nos encontramos como consciência diante do mundo para num estado desprovido de linguagem lançarmos mão do instrumental do entendimento. Pelo contrário, em todo conhecimento de nós mesmos e do mundo, sempre já fomos tomados pela nossa própria linguagem. é aprendendo a falar que crescemos, conhecemos o mundo, conhecemos as pessoas e por fim conhecemos a nós próprios. Aprender a falar não significa ser introduzido na arte de designar o mundo que nos é familiar e conhecido pelo uso de um instrumentário já dado, mas conquistar a familiaridade e o conhecimento do próprio mundo, assim como se nos apresenta.” Hans-George Gadamer. Verdade e Método II, 2004. p.176.

p. 572) de modo a deixar que tudo que venha dele ao encontro do homem se apresente como tal, como é. Ora, essa é a característica essencial da linguagem, deixar vir à fala a coisa sem dominá-la. É essa capacidade de liberdade que significa ter mundo e ter linguagem.

O mundo circundante do qual fala Gadamer refere-se em primeiro lugar ao meio social do qual não se é independente. Essa busca expressar a dependência do indivíduo em relação ao mundo social e que, portanto, só se refere ao homem. Compreende isso quando social ou historicamente se afirma, com Aristóteles, que “o homem é por natureza um animal social,” (ARISTÓTELES, 1997, p. 15)<sup>48</sup> nasce-se numa sociedade e nela se vive e dela o homem depende. Mas não é somente este o sentido de mundo circundante, ele também representa a totalidade dos animais e seus ecossistemas, no sentido de meio ambiente. Os seres vivos que aí residem, vivem numa total dependência do seu meio ambiente, nesse sentido o mundo os possui e não o contrário. Isso se deve porque lhes falta a abertura da linguagem que possibilita ser livre frente ao mundo.

## 5.2 Mundo como linguagem

Ao contrário do animal o homem é livre frente ao mundo. O Mundo do qual o homem faz parte é um mundo lingüístico. Pela linguagem o homem é capaz de, mesmo estando no mundo, elevar-se acima dele – do mundo circundante – ao Mundo de sentidos. O mundo ao qual o homem se eleva é lingüístico. “Essa liberdade implica a constituição de um mundo que se dá na linguagem [...] elevar-se acima das coerções do que vem ao encontro do homem, a partir do mundo, significa ter linguagem e ter mundo.” (GADAMER, 2003, p. 573). A liberdade lingüística frente ao mundo não se restringe a ele. Dentro de seu próprio mundo lingüístico, o homem possui liberdade. Essa liberdade é reconhecida na possibilidade e variedade de dizer a mesma coisa de modos diferentes<sup>49</sup> e também na capacidade de dar nomes. E isso só é possível porque o mundo que se apresenta na forma de linguagem é sempre aberto.

---

<sup>48</sup> Conforme tradução de Mario da Gama Cury. ARISTÓTELES. Política. 3.ed. Brasília, DF: editora Universitária de Brasília, 1997. p. 15.

<sup>49</sup> “Para o homem a linguagem não é variável só no sentido de que existam outras línguas que podem ser apreendidas. Para ele, ela é variável em si mesma, na medida em que lhe dispõe diversas

A liberdade frente ao mundo circundante e a própria linguagem serve, segundo Gadamer (2003, p. 573) de “base para a multiplicidade com que se comporta o falar humano com relação ao mundo uno.” As experiências particulares – que são múltiplas – do mundo só mantêm sua unidade na linguagem. O mundo que aparece na linguagem é o mundo de sentido. A linguagem resguarda a unidade da multiplicidade das experiências que o homem tem do mundo.

A variabilidade da língua se deve ao mundo porque é múltiplo, e à linguagem porque se pode dizer a multiplicidade do mundo em sua unidade.

Gadamer deixa claro que elevar-se ao Mundo não significa abandoná-lo, ao contrário, o mundo é elevado à linguagem, porque o elevar-se ao Mundo é um movimento que o homem faz na própria linguagem. É uma postura livre diante do mundo circundante que se realiza pela linguagem. Aqui se apresenta o problema da referência. A referência para se dizer algo é o mundo. Não existe dessa forma uma linguagem sem mundo, sem referência. De acordo com Paul Ricoeur (1976, p. 32). “a linguagem não é um mundo próprio. Nem se quer é um mundo. Mas porque estamos no mundo, porque somos afetados por situações e porque nos orientamos mediante a compreensão em tais situações, temos algo a dizer, temos a experiência para trazer a linguagem.” Estar-no-mundo é condição de trazer a experiência que dele se tem à linguagem e, assim, a linguagem não se dirige a significados ideais, mas também se refere ao que é.

Aquele que tem linguagem tem mundo e aquele que tem mundo o tem porque possui linguagem. Mundo para Gadamer não significa a totalidade dos entes, mas o horizonte lingüístico que possibilita a interpretação e compreensão do ser, o horizonte de sentido no qual o homem está inserido<sup>50</sup> O mundo é o horizonte de sentido no qual o ser se manifesta. E o ser que confere sentido as coisas é a linguagem, por isso Gadamer afirma que o ser que pode ser compreendido é linguagem. Esclarece essa forma de pensar o mundo, as palavras de Heidegger:

Ao mundo pertence a abertura do ente enquanto tal, do ente enquanto ente [...] juntamente com o mundo vem à tona este enigmático “enquanto”, o ente enquanto ente [...] “algo enquanto algo”

---

possibilidades de expressar uma mesma coisa”. Hans-Georg Gadamer. Verdade e método I, 2003. p. 574.

<sup>50</sup> “o mundo é o lugar da manifestação do possível, do sentido e da linguagem. o mundo é a abertura na qual moramos; não é uma entidade física, mas o horizonte de sentido no qual estamos dispostos. O mundo é o passado trazido a mim como herança e é o meu projeto de futuro. O mundo é a temporalidade que torna possível, a historicidade que proporciona a história e a realidade que esclarece o real”. Custódio Luis S. de Almeida. Hermenêutica e Dialética: dos estudos platônicos ao encontro com Hege. 2002. p. 237.

está associado com o mundo [...] mundo não é o todo do ente, não é a acessibilidade do ente enquanto tal, não é a abertura do ente quanto tal que se encontra na base da acessibilidade. Ao contrário, o mundo é a abertura do ente enquanto tal na totalidade (HEIDEGGER, 2003, p.314ss).<sup>51</sup>

O mundo é a abertura, a totalidade de sentido que possibilita, no horizonte da linguagem, a compreensão e o entendimento. Mundo é a abertura lingüística que possibilita dentro do seu horizonte a compreensão e interpretação das experiências do indivíduo, de tudo que vem ao encontro do homem e é acolhido. Gadamer situa o mundo no médium da linguagem e, portanto, não existe um mundo antes da linguagem e nem fora da linguagem. O mundo é a totalidade à qual se relaciona a experiência lingüística. Tal experiência lingüística se passa na conversação, no diálogo no qual se forma mundo<sup>52</sup>

Mundo, então, é tudo que faz parte do horizonte de compreensão do indivíduo. Aqui o mundo se revela existente no homem apesar de estar fora dele. Mas é também o mundo de todos e não de um só indivíduo. O mundo é interlinguístico, porque o mundo sendo linguagem outros participam dele, ou seja, são possuídos por ele e todos o possui. A interlinguisticidade do mundo está no fato de que o ser humano está num mundo lingüístico que ele mesmo é. O mundo que sustenta todos é o mundo que cada um também é, linguagem. Por isso em Gadamer o sujeito cartesiano diminui seu poder, e abre espaço para a alteridade. Não existe só o Eu, mas o tu e o nós porque o que constitui o homem é o mesmo que o sustenta.

### **5.3 A objetividade lingüística da experiência e a relatividade das línguas**

Concebendo o mundo como linguagem, Gadamer o liberta da pretensa objetividade científica. A objetividade científica reside no fato de conceber que o que resulta das múltiplas experiências testadas e repetidas isoladamente é o que é

---

<sup>51</sup> Martin Heidegger. Os conceitos fundamentais da metafísica: Mundo, Finitude e Solidão, 2003 p. 314ss.

<sup>52</sup> “O mundo é o solo comum, não palmilhado por ninguém e reconhecido por todos, que une a todos os que falam entre si. Todos as formas de comunidade de vida humana são formas de comunidade de linguagem, e digo mais, elas formam linguagem. isso porque é por sua essência a linguagem da conversação. Ela só adquire sua realidade quando se dá o entendimento mutuo. Por isso, não é um simples meio de entendimento.” Hans-george Gadamer. Verdade e Método I, 2003. p. 576).

objetivo, o objeto apreendido em seu ser, o em-si.<sup>53</sup> Objetivo, portanto, é o que pode ser testado, repetido e dominado. Mas a pretensão de objetificação da ciência não se dá só no campo da experiência empírica, mas com a própria linguagem, na medida em que toma a linguagem em sua forma lógica enunciativa para justificar o conhecimento. E dessa forma, pela linguagem, objetivar o mundo. Ou seja, a pretensão de dominação da experiência por um método, da linguagem pela sua forma lógica enunciativa e do mundo apreendido pela objetividade lingüística, é uma tentativa de eliminação da subjetividade que atrapalha o conhecimento real do mundo.

A linguagem, no entanto, não se reduz à experiência e nem a experiência ao empírico. A experiência quem faz é o homem no mundo e esse mundo é lingüístico, histórico, existencial, mas é também o próprio homem.

A tradição moderna errou ao reduzir a experiência e a linguagem, ressaltando com onipotência o Eu, o sujeito cartesiano. A experiência segundo essa tradição é confundida com experimento. O experimento é a experiência. A Experiência é uma série de fatos experimentais e repetíveis. Dessa mesma redução sofreu a linguagem que passa a ser um instrumento crível de se dizer a verdade dos experimentos. Busca-se uma linguagem perfeita, lógica capaz de expressar com clareza e sem contradição os resultados dos experimentos, crendo que estes expressem a verdade. O objetivo de tal uso da linguagem não passa de um instrumento – usar a linguagem-lógica para afirmar como verdadeiro os resultados de experimentos. Pensa-se que com lógica e objetividade se domina a linguagem. Neste sentido a linguagem é reduzida à sintaxe e à morfologia, nem se quer aproxima-se da semântica enquanto tematiza a totalidade de significado e sentido dos enunciados. No entanto cabe ressaltar que o que buscavam está na linguagem, mas não é a linguagem. A verdade está na linguagem, mas não é a linguagem.

Pela objetividade da linguagem lógica pensa-se objetivar a experiência, ou seja, controlá-la. Mas o que acontece é que tanto a linguagem quanto a experiência são reduzidas. A linguagem a instrumento e a experiência a experimento. Com isso o sujeito permanece senhor da experiência e da linguagem, distante e inafetável por

---

<sup>53</sup> A objetividade que a ciência conhece e pela qual ela própria recebe sua objetividade, pertence às relatividades que abrangem a relação da linguagem com o mundo [...] na medida em que o conhecemos como é em si, torna disponível pelo fato de que podemos contar com ele, o que significa porém, que podemos integrá-lo usando os próprios objetivos.” Hans-George Gadamer. Verdade e Método I, 2003. p. 581.

elas. E ainda ambas permanecem separadas sem nenhuma relação, a não ser a linguagem como instrumento justificador da experiência.

Mas para Gadamer é ilusão da ciência pensar assim, sem a ação subjetiva nas experiências do homem do mundo, porque ela faz parte do mundo. A linguagem que constitui o mundo desde sempre o homem se encontra nela. E ela é sempre abertura. Por isso é impossível dominar o mundo e as experiências que se faz nele. Isso se deve ao fato da objetividade da linguagem ser bem diferente da objetividade da ciência. A objetividade da linguagem se assemelha ao logos e a theoria grega. No logos a coisa se revela tal como é, nele “o que vem à fala são conjunturas estados de coisas.”(GADAMER, 2003, p. 574). Segundo Gadamer (2003, p. 575) “tudo que pensa como ente destaca-se como logos, como estado de coisas enunciável, a partir do todo circundante formado pelo horizonte global da linguagem. O que pensa como ente não é, propriamente, objeto de enunciados, mas vem à fala.” É neste vira à fala que se encontra a objetividade da linguagem, portanto, no acontecer. Objetivo é o que acontece. O objeto-coisa que se dá em-si não pode ser possuído e também a subjetividade que está diante dela não pode se eximir. É essa totalidade do mundo que vem à linguagem, que os gregos chamavam de teoria. Theoria não é um instrumento, “antes é o próprio objeto, a forma mais elevada de ser homem [...] significa, além disso a própria participação no todo das ordenações.”(GADAMER, 2003, p. 586-587). O que é diferentemente do conceito de teoria da ciência moderna.

A ciência moderna, por sua vez, concebe a teoria como um instrumento construtivo pelo qual se reúnem experiências em uma unidade, possibilitando o seu domínio. Constroem-se teorias. A verdade da ciência é diferente da verdade que se dá na linguagem. A verdade da ciência é uma construção e a verdade hermenêutica é uma verdade que acontece na linguagem, na conversação. Nela “falar de modo algum significa tomar as coisas disponíveis e calculáveis.” (GADAMER, 2003, p. 585). Do mesmo modo a nossa experiência lingüística do mundo não pode ser objetivável porque ela mesma é linguagem. E, portanto, o mundo é representado na linguagem, da mesma forma como a linguagem representa o mundo. E assim:

A experiência de mundo feito na linguagem é “absoluta” [...] o caráter de linguagem em que se dá nossa experiência de mundo precede a tudo quanto pode ser reconhecido e interpelado como ente. A relação fundamental de linguagem e mundo não significa, portanto, que o mundo se torne objeto da linguagem [...] antes aquilo que é objeto do

conhecimento e do enunciado já se encontra sempre contido no horizonte da linguagem. (GADAMER, 2003, p. 581).

É a relação entre linguagem e mundo que torna impossível a objetificação tanto da linguagem quanto do mundo. O mundo sempre permanece aberto na forma de linguagem para o homem como para nenhum outro animal.

Mas contra essa absolutidade e objetividade da experiência lingüística do mundo poderia contrapor a relatividade das línguas, mas Gadamer responde a essa questão enfaticamente:

O mundo que se manifesta e estrutura pela linguagem não é em si nem é relativo no mesmo sentido em que é o objeto da ciência. Não é em si na medida em que carece de totalmente do caráter de objeto. Em quanto um todo abrangente, nunca pode dar-se na experiência. Enquanto é mundo, ele também não relativo a determinada língua, pois viver num universo de linguagem, não significa que se está confinado a um mundo circundante como o estão os animais em seus mundos de vida. ( 2003, p. 584).

A relatividade das línguas não é suficiente para dismantelar a relação absoluta entre linguagem e mundo. A relatividade da língua é relativa sempre a uma totalidade lingüística da qual ela faz parte. Por isso ela não se torna objeto e nem objetifica o mundo.

## 6 CONCLUSÃO

O objeto de investigação nesse trabalho foi a categoria existencial da Compreensão em sua estrutura. E o problema perseguido foi o de como é possível o homem fazer a experiência lingüística do mundo se tanto o mundo quanto o homem são linguagem? A partir da relação entre experiência, linguagem e mundo buscou-se uma resposta a esse problema. Pois em Gadamer essas três categorias estão irremediavelmente interrelacionadas.

A Compreensão dessas categorias é linguisticamente constituída. Enquanto categoria existencial, a compreensão coloca em movimento, na e pela linguagem, o modo de entender o mundo. Mas o caráter de linguagem da compreensão joga o ser humano diante de sua finitude e sua historicidade, como modo próprio de ser-no-mundo. Por outro lado, a estrutura lingüística da compreensão é circular e infinita, pois o que a caracteriza é a conversação, o diálogo.

Ao investigar a estrutura de abertura da experiência hermenêutica, percebeu-se que a experiência enquanto tal sofreu redução em seu próprio conceito. A subtração pela qual passa a experiência desde Aristóteles que a considerava como meio para se chegar à ciência, é o mesmo Aristóteles que mostra o seu caráter mais fundamental o de abertura, de inapreensão, negatividade produtiva da experiência: a de poder ser negada por uma nova experiência.

A tradição moderna operou com o conceito restritivo de experiência considerando-a como sinônimo de experimento ou teste empírico. Dentre outros pensadores modernos, Gadamer refere-se a Frances Bacon, para mostrar os pré-conceitos ou ídolos, mediante os quais Bacon define a experiência. A experiência deixa de ser meio e torna-se fim em si mesma. E a finalidade é a objetificabilidade de toda experiência. No entanto essa redução é denunciada por Husserl ao demonstrar que a experiência faz parte do mundo da vida e que, portanto, não pode ser dominada pela representação.

Em Hegel Gadamer identifica novamente o elemento hermenêutico da experiência, a negatividade. Ainda que em Hegel a experiência seja subtraída ou suprassumida no espírito absoluto, ela é experiência inversa e negativa da consciência sobre si mesma. É a partir da abertura, do preconceito e da negatividade de toda experiência que Gadamer mostra, então, a experiência hermenêutica que se caracteriza pela finitude e historicidade. Daí a constatação de que a experiência hermenêutica possui a estrutura de abertura que é dada pela linguagem, coloca em movimento e medeia a experiência do homem no mundo. Dessa forma Gadamer recupera a experiência em geral e mostra a sua estrutura de abertura de sempre fazer novas experiências.

Quanto à investigação da estrutura de abertura da linguagem, o conceito de logos e verbum que perfaz a tradição ocidental revelaram elementos fundamentais para a experiência hermenêutica. O logos grego mostrou o modo de ser do homem no mundo: Ser de linguagem, ao mesmo tempo em que atesta uma redução e instrumentalização da própria linguagem, já presente no Crátilo. Já o conceito de linguagem enquanto verbo, da tradição cristã, mostrou que a linguagem é acontecer. Nela as coisas se dão ou acontecem. Constatou-se também que a linguagem é especulativa e que essa especulação é inerente a ela, e mais ainda, é no diálogo que se representa o elemento especulativo da linguagem. O diálogo é a estrutura de abertura, por excelência, da linguagem que possibilita o homem experimentar mundo. O diálogo é autoimplicativo. A experiência implicativa do diálogo passa pelo ouvir. O ouvir é condição de um diálogo fecundo.

No último capítulo sobre a experiência do mundo como linguagem, constatou-se que a linguagem é o meio no qual o homem faz a experiência do mundo, porque o que vem ao seu encontro pela linguagem é o próprio mundo, ao mesmo tempo em que se torna mundo para ele, na linguagem. Mundo, então, é tudo que faz parte do horizonte de compreensão do homem, de sentido e abertura. O mundo no qual e do qual o homem faz experiência, não é uma representação, mas lingüístico.

A relação entre linguagem e mundo mostrou-se coerente, mas ainda permanece uma separação entre o mundo dos humanos, linguisticamente constituído, e o mundo circundante, o mundo natural a partir do qual o homem se eleva. Como linguagem e mundo se unificam de modo a não se eliminarem? Como pelo sentido se garante a diferença e a referencia da linguagem ao mundo?

Constatou-se também que o que constitui o homem enquanto tal é a linguagem e que o mundo se apresenta na forma de linguagem, e a experiência que nele e dele se faz se dá na conversação, no diálogo, portanto, na linguagem. Observa-se, então, que o homem faz a experiência lingüística do mundo porque tanto ele quanto o mundo se constituem linguisticamente. Por que o homem em sua essência é linguagem pode fazer a experiência do mundo nela mesma. Apesar dessas conclusões, o problema permanece aporético, ou seja, como pode a experiência lingüística do mundo ser a mesma do homem? A resposta a qual se chegou mostra que o problema da relação entre experiência, linguagem e mundo permanece aberto.

O Mundo é interlinguístico, porque o mundo sendo linguagem outros participam dele, são possuídos por ele e todos o possui. A interlinguisticidade do mundo está no fato de que o ser humano está num mundo lingüístico que ele mesmo o é. O Mundo que sustenta todos é o Mundo que cada um também é, linguagem. Por isso em Gadamer o sujeito cartesiano diminui seu poder, e abre espaço para a alteridade. Não existe só o eu e o tu, mas o nós porque o que constitui o homem é o mesmo que o sustenta.

A categoria existencial da compreensão e sua estrutura foram explicitadas a parti da dimensão da linguagem com o diálogo. Pois se constatou que é a partir do diálogo que a Hermenêutica Filosófica de Gadamer ganha seu caráter de universalidade. É a partir dele que a linguagem torna-se objetiva enquanto trás pela linguagem a verdade e o entendimento dos interlocutores sobre a coisa em questão. Nele os interlocutores representam o mundo ao mesmo tempo em que criam mundo, sentido para o que se busca compreender.

As análises feitas das relações entre os conceitos de experiência, linguagem e mundo, não esgotaram o problema investigado neste trabalho e tão pouco esclareceu em toda sua dimensão o problema hermenêutico de Gadamer, pois não era esse o intento. O problema e as questões desenvolvidas nessa monografia, devido à postura e projeto futuro, permanecem abertos. As questões foram abordadas de forma ampla a fim de permitir investigações posteriores.

Com essas considerações fica claro que a presente monografia se prestará a investigações posteriores mais amplas e com mais profundidade quanto à proposta de Gadamer de uma Hermenêutica Filosófica

## REFERÊNCIAS

ALMEIDA, Custódio Luis S. de. **Hermenêutica e dialética**: dos estudos platônicos ao encontro com Hegel. Porto Alegre: PUCRS, 2002.

ARISTÓTELES. **Metafísica**. Tradução de Giovanni Reale. São Paulo: Loyola, 2002.

\_\_\_\_\_. **Política**. Tradução Mário da Gama Kury. 3. ed. Brasília, DF: Editora Universitária de Brasília, 1997.

BORNHEIN, Gerd A. **Os filósofos pré-socráticos**. São Paulo: Cultrix, [1970].

CIRNE-LIMA, Carlos Roberto. **Dialética para principiantes**. 3. ed. São Leopoldo: Unisinos, 2003 (Coleção idéias).

CONDE, Mauro Lúcio Leitão. **Wittgenstein: linguagem e mundo**. São Paulo: Annablume, 1998.

DESCARTES, René. **Discurso do método**. Tradução de Maria Ermantina Galvão. 2. ed. São Paulo: Martins Fonte, 2003. (Coleção clássicos- Filosofia).

GADAMER, Hans-George. **Verdade e método I**. Tradução de Paulo Flávio Meurer. 5. ed. Petrópolis:: Vozes; Paulista: São Francisco, 2003.

\_\_\_\_\_. **A razão na época da ciência**. Tradução de Ângela Dias. Rio de Janeiro: Tempo Brasileiro, 1983.

\_\_\_\_\_. **Experiência, linguagem e interpretação**. Lisboa: Universidade Católica, 2003.

\_\_\_\_\_. **O problema da consciência histórica**. Tradução de Paulo César Duque Estrada. 2. ed. Rio de Janeiro: FGV, 2003.

\_\_\_\_\_. **The beginning of philosophy.** Translated by Rod Coltman. New York: Continuum, 1998.

\_\_\_\_\_. **Verdade e método II.** Tradução de Enio Paulo Giachini, 2. ed. Petrópolis: Vozes; Bragança Paulista: São Francisco, 2004.

HEIDEGGER, Martin. **Ser e tempo.** Tradução de Márcia Sá Calvacante Schuback. 13. ed. Petrópolis: Vozes, 2004.

\_\_\_\_\_. **A caminho da linguagem.** Tradução de Márcia Sá Calvacante Schuback. 2 ed. Petrópolis, RJ: Vozes, 2004.

\_\_\_\_\_. **Os conceitos fundamentais da metafísica:** mundo, finitude e solidão. Tradução de Marco Antonio Casanova. Rio de Janeiro: Forense Universitária, 2003.

\_\_\_\_\_. **Ensaio e conferências.** Tradução de Emmanuel Carneiro Leão, Gilvan Fogel e Márcia Sá Calvacante Schuback. 2.. Petrópolis: Vozes, 2002.

\_\_\_\_\_. **Carta sobre o humanismo.** Tradução revista de Pinharanda Gomes. 3. ed. Lisboa: Guimarães Editores, 1985.

HEGEL, G.W.F. **Fenomenologia do espírito.** Tradução de Paulo Menezes. 2 .ed. Petrópolis: Vozes, Bragança Paulista: USF, 2002.

HUSSERL, Edmund. **Meditações cartesianas:** introdução à fenomenologia. Tradução de Frank de Oliveira. São Paulo: Madras, 2001.

\_\_\_\_\_. **A crise da humanidade européia e a filosofia.** Tradução de Urbano Zilles. 2. ed. Porto Alegre: EDIPUCRS, 2002 (Coleção Filosofia- 41).

MATURANA, Humberto. **Emoções e linguagem na educação e na política.** Tradução de José Fernando Campos Fortes. Belo Horizonte: UFMG, 2002.

OLIVEIRA, Manfredo Araújo de. **Reviravolta Lingüístico-pragmática na filosofia Contemporânea.** 2. ed. São Paulo: Edições Loyola, 2001. (coleção filosofia, nº 40).

PLATÃO. **Crátilo:** Tradução de Maria José Figueiredo. Lisboa: Instituto Piaget, 2001.

RABUSKE, Edvino. **Filosofia da Linguagem e Religião**. Porto Alegre: EDIPUCRS, 1994. (Coleção Filosofia, nº 18).

RICOEUR, Paul. **Teoria da Interpretação**. O discurso e o excesso de significação. Tradução de Artur Morrao. Lisboa: Edições 70, 1976.

ROHDEN, Luiz. **Hermenêutica Filosófica**: entre a linguagem da experiência e a experiência da linguagem. São Leopoldo, RS: Unisinos, 2002.

SCHLEIERMACHER, Friedrich D.E. **Hermenêutica**: arte e técnica da interpretação. Tradução de Celso Reni Braida, 5. ed. Bragança Paulista: São Francisco, 2006.