

# O Problema da Linguagem na Hermenêutica Filosófica de Gadamer

Mestrado em Filosofia Contemporânea: Valores e Sociedade

Melânia de Fátima Costa Pereira de Castro

## Orientador

Prof. Doutor Rui Jorge Sampaio da Silva

Tese de Mestrado submetida como requisito parcial para obtenção do grau de Mestre em Filosofia.





**Universidade dos Açores**  
**Departamento de História, Filosofia e Artes**  
**Mestrado em Filosofia Contemporânea: Valores e Sociedade**

Melânia de Fátima Costa Pereira de Castro

**O PROBLEMA DA LINGUAGEM NA HERMENÊUTICA  
FILOSÓFICA DE GADAMER**

Dissertação apresentada na Universidade dos Açores para  
obtenção do grau de Mestre em Filosofia

**Orientador:** Prof. Doutor Rui Jorge Sampaio da Silva

**Angra do Heroísmo**  
**2017**

## **AGRADECIMENTOS**

Ao meu orientador Prof. Doutor Rui Jorge Sampaio da Silva, pela colaboração prestada na qualidade de orientador da presente tese.

À Prof.<sup>a</sup> Doutora Berta Miúdo e a todos os professores da academia que acompanharam o meu percurso académico.

À minha família.

E a todos aqueles que por amor ao conhecimento e à liberdade de pesquisa dedicam a sua vida ao serviço da humanidade.

“O homem fala. Falamos quando acordados e em sonho. Falamos continuamente. Falamos mesmo quando não deixamos soar nenhuma palavra.”<sup>1</sup>

“A linguagem carrega tudo consigo, não só a cultura, mas tudo é incluído no domínio da compreensão e da compreensibilidade em que nos movemos. A linguagem é um modo de ser e de conhecer.”<sup>2</sup>

“O nosso tempo também se podia chamar a idade da análise da linguagem.”<sup>3</sup>

---

<sup>1</sup> Heidegger, M., *A caminho da linguagem*, Petrópolis, Editora Vozes, 2003, p. 7.

<sup>2</sup> Gadamer, Hans-Georg, *Verdade e Método*, Petrópolis, Editora Vozes, 1997, p. 162.

<sup>3</sup> Enes, José, *Linguagem e Ser*, Lisboa, Imprensa Nacional – Casa da Moeda, 1983, p. 61.

## RESUMO

Pretendemos com a presente dissertação abordar a problemática da linguagem na hermenêutica filosófica de Hans-Georg Gadamer, na sua obra *Verdade e Método*, de 1960. A questão fundamental é determinar a partir de uma hermenêutica crítica qual é a natureza da compreensão linguística. Alega-se que o estudo da concepção gadameriana da linguagem pode contribuir para complementar estudos científicos e para uma melhor compreensão histórica da concepção de homem e do que é vivenciar a experiência existencial. Mediante o exposto, podemos concluir que a linguagem exige um esforço de interpretação e de compreensão sob diferentes perspectivas, pois trata-se de uma realidade que não se reduz só à interpretação realizada pelos estudos filológicos ou neurolinguísticos, porque também possui uma dimensão fenomenológica que pode ser adequadamente captada através de uma perspectiva hermenêutica.

**Palavras-chave:** Hermenêutica - Compreensão - Linguagem - Pensamento - Ser

## **ABSTRACT**

The purpose of this study is to address the problem of language in the philosophical hermeneutics of Hans-Georg Gadamer, in his work *Truth and Method* of 1960. The fundamental question is to determine through critical hermeneutics what the nature of the linguistic understanding is. It is argued that the study of the Gadamerian conception of language can contribute to complement scientific studies and also to a better historical understanding of the conception of man, and of what it is to undergo an existential experience. Considering the above mentioned approach, we can conclude that language requires an effort of interpretation and understanding under different perspectives, because it is a reality that cannot be reduced to the interpretation performed by philological or neurolinguistic studies, given that it also has a phenomenological dimension that can be adequately captured through an hermeneutic perspective.

**Keywords:** Hermeneutics - Understanding - Language - Thought - Being

# ÍNDICE

<b>INTRODUÇÃO</b>	7
<b>CAPÍTULO I</b>	
<b>O PROJECTO HERMENÊUTICO DE GADAMER</b>	14
1. A dimensão epistemológica da hermenêutica	14
2. A hermenêutica como filosofia prática	21
3. A universalidade da hermenêutica	30
<b>CAPÍTULO II</b>	
<b>COMPREENSÃO, HISTORICIDADE E LINGUAGEM</b>	33
1. A concepção gadameriana da compreensão	33
2. A historicidade da linguagem	37
3. A crítica da concepção instrumentalista da linguagem	39
4. A concepção gadameriana da linguagem	42
<b>CAPÍTULO III</b>	
<b>LINGUAGEM, PENSAMENTO, SER</b>	50
1. O carácter social da linguagem	50
2. A concepção intersubjetiva e suprassubjetiva da linguagem	53
3. A dimensão especulativa da linguagem	54
4. A problemática do idealismo linguístico	58
5. A linguagem como função expressiva do ser	59
6. Para além de Gadamer	63
<b>CONCLUSÃO</b>	66
<b>BIBLIOGRAFIA</b>	70

# INTRODUÇÃO

A presente dissertação centra-se numa reflexão sobre a concepção de linguagem apresentada na hermenêutica filosófica de Hans-Georg Gadamer, incidindo na sua obra principal *Verdade e Método: Traços fundamentais de uma hermenêutica filosófica*, de 1960. O seu estudo é, em parte, o primeiro relato histórico da hermenêutica, “mas *Verdade e Método* é mais “do que uma história da hermenêutica, é um esforço de relação da hermenêutica com a estética e com a filosofia do conhecimento histórico.”<sup>4</sup> A sua hermenêutica caracteriza-se, assim, como sendo uma hermenêutica dialética, orientada por uma filosofia prática, influenciada pela tradição humanística e direcionada para o encontro com o ser através da linguagem.

Se todo o conhecimento começa pela experiência, e se elegemos o modelo físico-matemático como a única forma do conhecimento verdadeiro, então podemos questionar: O real é só o que é cientificamente demonstrável? E o que é conhecer num mundo que não se enquadra neste modelo científico? Há conhecimento para além da concepção da ciência moderna?

Para Gadamer, este modelo revela-se insuficiente para justificar todo o conhecimento, pelo facto de excluir os aspetos que não são verificáveis e objetivos, sendo estes também uma fonte válida de conhecimento.

É com a crise do sistema hegeliano e de um neokantismo preocupado com as aporias do relativismo que o pensar hermenêutico vai legitimar a experiência da historicidade do homem como sendo também uma condição válida de conhecimento. Efetivamente, há um universo de conhecimento para além do modelo metodológico das ciências da natureza, que se encontra, segundo Gadamer, no diálogo com a nossa tradição histórica. Tal como diz Richard Palmer:

Contra o mito de um conhecimento puramente conceptual e verificável, Gadamer coloca o seu conceito histórico e dialético, de “experiência”, cuidadosamente enunciado; neste, conhecer não é simplesmente um fluxo de percepções, mas um acontecimento, um evento, um encontro.<sup>5</sup>

---

<sup>4</sup> Palmer, Richard, *Hermenêutica*, Lisboa, Edições 70, 2011, p. 51.

<sup>5</sup> *Ibid.*, p. 197.

Estes mundos de conhecimento surgem através da relação intrínseca entre linguagem e pensamento, sendo a palavra a *pedra angular* a partir da qual se constrói todo o edifício de compreensão existencial do intérprete. O problema do homem é o problema da compreensão da sua linguagem. É na linguagem que os homens chegam a um acordo, como menciona Cassiano Reimão: “A linguagem é não só condição e meio de inteligibilidade e de sentido para o homem, mas também uma proto-interpretação do mundo.”<sup>6</sup>

A hermenêutica gadameriana apresenta-se, assim, como um saber diferente. Um saber que exige que para conhecer uma coisa é preciso questioná-la, é preciso que a filosofia recupere o seu “oikéion”<sup>7</sup>. Provavelmente, esta será a teoria que mais repercussão teve na hermenêutica contemporânea, não só pela radicalidade que apresenta na elaboração do seu modelo hermenêutico como também pela abertura a um novo horizonte de compreensão.

A reflexão gadameriana não se esgota na crítica às concepções de método, experiência ou de ciência, a sua proposta abrange o todo da experiência humana. Através do diálogo e do questionamento filosófico, o filósofo encontra os princípios fundacionais da sua hermenêutica “concebida como um diálogo com a tradição.”<sup>8</sup>

Ao escolher como tema do nosso trabalho a problemática da linguagem, procuramos contribuir para uma maior clarificação da concepção de linguagem no contexto da experiência hermenêutica. A questão fundamental é: Que consequências podem surgir para a hermenêutica com esta nova concepção de linguagem?

O conceito “hermenêutica” pode remeter para vários significados: interpretar, esclarecer ou traduzir; o objetivo é tornar algo compreensível, o que acontece por exemplo na procura da correta interpretação de um texto ou da correta tradução. Assim, podemos dizer que “a hermenêutica é o estudo da compreensão, é essencialmente a tarefa de compreender textos. As ciências da natureza têm métodos para compreender os objetos naturais; as ‘obras’ precisam de uma hermenêutica; de uma ciência da compreensão adequada a obras enquanto obras.”<sup>9</sup>

---

<sup>6</sup> Reimão, Cassiano, *H.-G. Gadamer: Experiência, Linguagem e Interpretação*, Lisboa, Universidade Católica Editora, 2003, p. 7.

<sup>7</sup> *Oikéion* é uma palavra de etimologia grega que significa casa, regresso ao seu lugar.

<sup>8</sup> *Ibid.* p. 5.

<sup>9</sup> Palmer, Richard, *Hermenêutica*, Lisboa, Edições 70, 1969, p. 19.

O conceito, numa primeira fase, aparece associado à interpretação da palavra sagrada, à Teologia, bem como à interpretação do texto literário, com Heidegger este termo adquire uma nova dimensão; na sua obra *Ser e Tempo*, o autor desenvolve esta temática não no sentido de a hermenêutica significar a arte da interpretação, mas com o propósito de determinar qual a essência da compreensão e da interpretação. A hermenêutica passa a ser interpretada como fenomenologia do *Dasein* e da compreensão existencial. Ao contrário do que aconteceu na hermenêutica romântica, o processo da compreensão deixa de ser entendido como um movimento em direcção ao interior do outro com o sentido de replicar as suas experiências.

O verdadeiro entendimento realiza-se sempre que os dialogantes cheguem a um mútuo acordo, o objetivo não é a recriação de experiências subjetivas, mas permitir um verdadeiro encontro de opiniões ou perspectivas que apesar das diferenças não comprometem a capacidade do diálogo em atingir a verdade. Em Gadamer, o processo de interpretar e compreender é sempre entendido como uma fusão de horizontes. Mesmo sendo impossível a abolição total da distância que separa o sujeito que comunica e o que é comunicado, há sempre uma possibilidade de reconciliação entre as diferenças, aparentemente insuperáveis, que decorrem da interpretação.

Mas coloca-se a questão: Como é possível a compreensão da história, se o horizonte de compreensão é diferente de intérprete para intérprete? É possível uma fusão de horizontes? Uma resposta possível passa pela noção de consciência histórica, segundo Gadamer:

A consciência que, atualmente, possuímos da história é profundamente diferente da forma como outrora o passado aparecia a um povo ou uma época. Entendemos por consciência histórica o privilégio do homem moderno: ter plena consciência da historicidade de todo o presente e da relatividade das opiniões.<sup>10</sup>

Mesmo reconhecendo esta diferença, a continuidade de uma tradição cultural permite uma compreensão de tipo dialógico que visa chegar a um comum acordo.

O projeto hermenêutico gadameriano enquanto investigação filosófica dá continuidade à tradição que se iniciou com Heidegger, que refletiu o pensamento de Dilthey, o qual por seu turno se inspirou em Schleiermacher. É o somatório do

---

<sup>10</sup> Gadamer, Hans-Georg, *O Problema da Consciência Histórica*, Rio de Janeiro, Brasil, Editora FGV, 1996, p. 16.

contributo individual de cada um, com pontos divergentes, que altera radicalmente e inaugura uma nova concepção de hermenêutica.

O pensamento gadameriano também diverge do paradigma iluminista na sua crença absoluta na luz pura da razão, na desvalorização do preconceito, nas incertezas dos elementos históricos e culturais e na identificação da verdade com o método científico. Para o iluminismo a mente humana devia libertar-se “de tudo o que está ligado a um tempo e a um espaço em particulares, que são como Francis Bacon afirma, incertos. O que é certo e verdade é o que é eterno, isto é o que está para além da história e da cultura.”<sup>11</sup> O projeto gadameriano, pelo contrário, desvia-se da crença pura na razão e apresenta uma concepção de conhecimento que não exclui a participação dos elementos subjetivos na construção de um conhecimento válido e verdadeiro. A definição de experiência hermenêutica ajuda-nos a compreender que não é possível alcançar uma objetividade absoluta e que na interpretação de uma obra ou de um texto há sempre espaço para a manifestação do que é pertença do eu individual.

O pensamento gadameriano orienta-se, assim, para o processo de reabilitação do preconceito, pelo facto de haver preconceitos legítimos, e encaminha-se para a análise crítica dos conceitos “correlativos de razão e de autoridade.” O preconceito, ao contrário do que definia o modelo iluminista, não impede a possibilidade de verdade ou de conhecimento, muitas vezes é através dele que a verdade é instaurada, desde que haja uma análise crítica, “tarefa que realiza-se através da distância temporal.”<sup>12</sup>

A hermenêutica passa, então, a ser entendida como “uma exploração filosófica do carácter e das condições fundamentais de toda a compreensão e rejeita a posição que a tarefa hermenêutica consiste unicamente em investigações metodológicas no domínio da ciência social ou de qualquer outra disciplina.”<sup>13</sup> Não é que Gadamer desvalorize a aplicação do método, esse não é o seu propósito como ele explica na introdução da sua obra; o seu objetivo é compreender o que as *Geisteswissenschaften* são e que tipo de discernimento e de verdade é possível nelas encontrar. Como refere: “A própria teoria das ciências humanas é filosofia, não pode haver qualquer hiato entre o problema da compreensão nas ciências sociais e a compreensão na filosofia.”<sup>14</sup> A este respeito, o autor aprofunda e dá destaque aos conceitos da tradição humanista ainda retidos nas

---

<sup>11</sup> Hekman, Susan, *Hermenêutica e Sociologia do Conhecimento*, Lisboa, Edições 70, 1986, p. 20.

<sup>12</sup> *Ibid.*, p. 154.

<sup>13</sup> *Ibid.*, p. 142.

<sup>14</sup> *Ibid.*, p. 146.

ciências humanas e apresenta uma reflexão sobre a experiência da arte que, segundo ele, é uma experiência da verdade.

Com a sua obra *Verdade e Método*, a teoria hermenêutica deixa de ser entendida como uma disciplina auxiliar das humanidades e como um método das ciências humanas, adquirindo uma nova dimensão com o sentido que Gadamer atribui ao fenómeno da compreensão e da linguagem. Sendo a sua concepção de compreensão explicitamente influenciada pela obra *Ser e Tempo* de Heidegger, Gadamer defende que compreender é atingir a compreensão da própria desocultação do ser através da mediação da linguagem.

Para Gadamer, o método das ciências naturais não se adequa às ciências humanas, a sua proposta assenta na tradição humanista e na experiência da arte como modos que mais se aproximam das ciências humanas. A compreensão passa a ser entendida como “um movimento básico da existência humana, constituído por finitude e historicidade e por conseguinte abraçando a globalidade da sua experiência no mundo, o movimento da compreensão é englobante e universal.”<sup>15</sup> Todo o discurso gadameriano assenta no princípio da relação entre a compreensão, a historicidade e o carácter linguístico da experiência humana do mundo.

O segundo elemento da obra de Heidegger que Gadamer utiliza é o seu conceito de “estrutura de antecipação” da compreensão. Este elemento é a base do conceito de “preconceito” de Gadamer, a pedra de toque da sua abordagem particular da hermenêutica.<sup>16</sup>

Outra noção constituinte da sua hermenêutica é a noção de círculo hermenêutico, que também é descrita à luz do pensamento heideggeriano. Nesta estrutura, há um movimento entre a pré-compreensão do intérprete e o objeto da interpretação. Esta concepção de hermenêutica revela a intenção do autor em situar novamente as ciências humanas num projecto humanista e de racionalidade prática. Como afirma, Maria Luísa Portocarrero:

O que diferencia a hermenêutica, enquanto forma de cultura humanística, é justamente a sua relação com a tradição ética do existir ou, por outras palavras, é o reconhecimento de que o ser humano é um ser sempre imperfeito, mas perfectível

---

<sup>15</sup> *Ibid.*, p. 169.

<sup>16</sup> *Ibid.*, p. 151.

e, por isso mesmo, sempre marcado por pressupostos, o mesmo é dizer, por categorias dialógicas que contrariam a sua redução a um ser isolado ou puro artefacto. É pelo contrário, pessoa, um ser muito concreto e uma abertura ao infinito (*capax universi*), sempre mediada pelo efeito histórico do outro.<sup>17</sup>

A arte hermenêutica passa a ser “uma tentativa filosófica que avalia a compreensão como processo ontológico – o processo ontológico do homem.”<sup>18</sup> Mas não é só no domínio das humanidades que Gadamer pretende compreender o fenómeno da compreensão, mas em toda experiência humana sobre o mundo. Esta é a concepção heideggeriana de compreensão, que Gadamer segue, ou seja, “toda a compreensão radica no carácter histórico da compreensão existencial.”<sup>19</sup> Assim, elabora uma hermenêutica filosófica que procura na fusão de horizontes novas interpretações e novas possibilidades de conhecimento.

A presente dissertação aborda esta temática de acordo com a estrutura que a seguir se expõe. A primeira parte, intitulada “O projecto hermenêutico de Gadamer”, é dedicada aos seguintes temas: 1) a dimensão epistemológica da hermenêutica; 2) a hermenêutica como filosofia prática; e 3) a universalidade da hermenêutica.

Na segunda parte, “Compreensão, Historicidade e Linguagem”, a ideia central é apresentar a concepção gadameriana de compreensão e de linguagem, atendendo ao seu carácter histórico, dialógico e constitutivo da experiência do mundo. Este capítulo reflecte sobre (1) a concepção da compreensão como fusão de horizontes, (2) a historicidade da linguagem, (3) a crítica da concepção instrumentalista da linguagem e, por último, (4) a concepção gadameriana de linguagem.

Na terceira parte, “Linguagem, Pensamento, Ser”, analisa-se a unidade indissolúvel entre pensamento e linguagem, a partir da qual emerge o próprio ser dos entes. Trata-se igualmente da problemática do idealismo linguístico e reflecte-se sobre a dimensão ontológica da linguagem. Este capítulo aprofunda os seguintes aspetos: 1) o carácter social da linguagem; 2) a concepção intersubjetiva e suprassubjetiva da linguagem; 3) A dimensão especulativa da linguagem; 4) a problemática do idealismo

---

<sup>17</sup> Portocarrero, Maria Luísa, *A Europa e o destino das Ciências Humana*, H.-G. Gadamer, *Experiência, Linguagem e Interpretação*, Lisboa, Universidade Católica, Artes Gráficas, 2003, p. 25.

<sup>18</sup> Palmer, Richard, *Hermenêutica*, Lisboa, Edições 70, 1969, p. 168.

<sup>19</sup> *Ibid.*, p. 165.

linguístico; 5) a linguagem como função expressiva do ser; e 6) “Para além de Gadamer”.

A hermenêutica filosófica de Gadamer suporta assim um projeto inacabado de construção solidária entre as várias áreas do saber e as diferentes experiências existenciais.

# CAPÍTULO I

## O PROJECTO HERMENÊUTICO DE GADAMER

### 1. A dimensão epistemológica da hermenêutica

A conceção de ciência tem evoluído ao longo da história. Durante a época clássica a ciência foi um saber contemplativo, sem objetivos de manipulação ou de transformação da natureza. A ciência não estava separada da filosofia, e com os contributos de Aristóteles e Platão o universo passou a ser concebido como estático e hierarquizado. Na Idade Média, a ciência está ligada à filosofia e esta à teologia. Nos séculos XV e XVI, no início da época moderna, critica-se o saber livresco passando a valorizar-se a experiência e a técnica. A ciência separa-se da filosofia. O universo passa a ser entendido como um artefacto mecânico, submetido às leis rigorosas da matemática. Defende-se que a verdade só é possível através do conhecimento das ciências da natureza.

É neste contexto histórico que a corrente iluminista, como época do auge da elevação da razão humana a que todos os seres humanos deviam aspirar, assume o projeto de eliminar todos os condicionamentos provocados pela ausência da luz da razão, por exemplo: a superstição ou o preconceito. Para os iluministas, a verdade e a certeza só seriam possíveis de se alcançar se toda a contingência histórica e cultural fosse eliminada, o objetivo era “formular uma conceção anistórica da natureza humana liberta das distorções e preconceitos das épocas e lugares particulares.”<sup>1</sup> Tal veio a influenciar as ciências sociais e humanas a empreenderem o projeto de aproximação e integração do método científico-natural nas suas estruturas, pois essa via parecia ser a mais segura e que mais sucesso alcançaria; seria possível ter o acesso a verdades universais e assim delimitar a fronteira dos preconceitos históricos que faziam parte do pensamento. Sem a realização deste processo não seria possível um conhecimento verdadeiro.

Esta conceção iluminista do conhecimento colocou problemas às ciências sociais e humanas no sentido em que o seu objeto de estudo não é o mesmo das ciências da

---

<sup>1</sup> Hekman, Susan, *Hermenêutica e Sociologia do Conhecimento*, Lisboa, Edições 70, p. 20.

natureza e o seu conhecimento não pode ser determinado exclusivamente numa dimensão objetiva, um pressuposto defendido pelos filósofos antifundacionalistas.

Com Gadamer, a epistemologia ganha uma nova dimensão, o paradigma iluminista do conhecimento que assentava na dicotomia sujeito-objeto e na afirmação do individualismo, defendido por alguns autores, deixa de ser a única perspetiva válida. Para o filósofo, a procura de fundamentos inabaláveis para o conhecimento não pode excluir as estruturas histórico-culturais nas quais assenta o pensamento, razão pela qual ele valoriza o papel epistemológico do preconceito e da experiência hermenêutica.

Para analisar a distinção entre as ciências naturais e as ciências humanas colocamos a seguinte questão: são os métodos que determinam uma conceção de ciência? Ou não será o modo como se consegue garantir uma verdade que permite definir o que é ciência? Gadamer afirma: “Não é que a ciência através da sua metodologia não possa garantir a verdade. Mas às vezes, pode haver mais verdade na obra não científica de um amador do que na avaliação metodológica do material.”<sup>2</sup>

Com o desenvolvimento das ciências da natureza no século XVII, o conceito de ciência moderna influencia as ciências humanas a aplicarem elementos do método científico às suas próprias investigações e metodologias. Mas, tal como sublinha Gadamer, “a fecundidade do conhecimento das ciências do espírito parece mais próxima da intuição do artista do que o espírito metodológico da investigação. No trabalho metodológico da investigação da natureza surgem sempre novos conhecimentos, e enquanto tal a própria ciência repousa na utilização dos métodos.”<sup>3</sup> Ou seja, o conhecimento que caracteriza as ciências humanas caracteriza-se por ser um conhecimento que não se valida só pela perspetiva objetivismo e pela obediência às regras do método, mas que abrange outras áreas. São disso exemplo a arte ou a História, que são áreas nas quais a metodologia a ser empregue não pode ser a mesma que é exercida pelas ciências da natureza, pelo facto de implicarem uma dimensão subjetiva de interpretação e compreensão.

Para Gadamer, apesar de o desenvolvimento das ciências humanas encontrar nas ciências da natureza um ponto válido de referência, é no romantismo e no idealismo

---

<sup>2</sup> Gadamer, Hans-Georg, *Verdade e Método II: complementos e índice*, Petrópolis, Editora Vozes, 2002, p. 50.

<sup>3</sup> *Ibid.*, p. 50.

alemão, bem como no reconhecimento dos limites do Iluminismo e do método das ciências, que elas encontram “os seus impulsos mais decisivos e essenciais.”<sup>4</sup>

No entanto, o autor levanta a questão: “Mas será que as ciências do espírito realmente satisfazem aquilo que as torna tão significativas para nós, a saber, a ânsia de verdade do coração humano?”<sup>5</sup> Pois o que está em causa não é só determinar que modelo de racionalidade consegue dar uma resposta à procura da verdade, como também saber qual é o que permite encontrar um sentido que não se integre num contexto de relativismo. Já Hermann Helmholtz, ao abordar a diferença entre as ciências da natureza e as ciências da humanas, destaca que:

Tudo o que pertence aos âmbitos da memória, da fantasia, do tato, da sensibilidade musical e da experiência de mundo tem um carácter diferente dos aparatos de que se serve o investigador da natureza. Elas, sem dúvida, incluem um instrumentário, que no entanto não pode ser feito, mas se desenvolve quando alguém se empenha em trilhar os caminhos da grande tradição da história da humanidade.<sup>6</sup>

Enquanto que para as ciências da natureza escutar a tradição e integrar uma ideia de condicionalidade do conhecimento são elementos que devem ser suprimidos da investigação científica, por não obedecerem a parâmetros de rigor a nível da sua aplicabilidade na experiência, para as ciências do espírito, de acordo com Gadamer, estes elementos são fundamentais, porque não é possível conceber uma verdade desligada do sujeito cognoscente: “Este é o sinal de nossa finitude, e ao permanecermos imbuídos de sua ideia ficamos protegidos da ilusão.”<sup>7</sup> Ou seja, não se pode ter uma crença na infabilidade do método científico, na sua objetividade absoluta, porque há verdades, tal como defende Gadamer, que transcendem o próprio método. Não se trata, aqui, de uma verdade alcançada laboratorialmente, mas de uma verdade partilhada, uma verdade que emerge da escuta não só de um eu (uma só perspectiva de conhecer), mas do encontro com o tu (tradição), e é da pluralidade de perspectivas que é possível ir mais longe, segundo Gadamer, “mais além de nós mesmo.”<sup>8</sup>

---

<sup>4</sup> *Ibid.*, p. 50.

<sup>5</sup> *Ibid.*, p. 50.

<sup>6</sup> *Ibid.*, p. 52.

<sup>7</sup> *Ibid.*, p. 53.

<sup>8</sup> *Ibid.*, p. 53.

Nas ciências humanas, a verdade não se revela de modo tão evidente e verificável como nas ciências da natureza; citando de novo Gadamer, “para as ciências do espírito não é fácil tornar visível o que nelas é verdade.”<sup>9</sup> É com Heidegger que surge um maior esclarecimento da concepção de verdade ao recuperar-se o sentido da palavra grega *aletheia*.<sup>10</sup> A verdade tem que ser desocultada e desvelada no discurso humano. Há uma ligação entre ser verdadeiro e discurso verdadeiro, o discurso revela as coisas como elas são na realidade, o que mostra que há uma possibilidade de aquilo que é dito ser verdadeiro, ainda que não se possa aplicar o critério da verificabilidade. O caminho para se atingir a verdade também é possível pela via dos preconceitos que se apresentam num primeiro momento à interpretação. Não é possível uma razão absoluta, pois a razão está sempre limitada ao modo de compreensão do intérprete que por sua vez está limitado à sua situação histórica e à sua própria finitude.

Tanto pela via das ciências naturais como das ciências humanas é possível alcançar um conhecimento não só particular, mas também universal. Apesar de os objetos de estudo serem diferentes e implicarem um tratamento diferente a nível da concepção da compreensão e da experiência, o consenso não é impossível entre ambas as ciências. Aliás toda a compreensão envolvida na metodologia hermenêutica reflete um esforço de entendimento e uma aproximação a uma concepção de verdade.

É em parte através da análise da experiência da arte que Gadamer demonstra as limitações do conceito iluminista de verdade e propõe a afirmação da verdade heideggeriana, tão válida como a verdade que é revelada pelas ciências da natureza. Gadamer recorre ao modelo da arte e à experiência estética para encontrar a própria essência da experiência; “A experiência estética não é só um modo de experiência, mas representa a essência da própria experiência.”<sup>11</sup> Ainda de acordo com Hekman,

[Gadamer] identifica dois elementos-chave do modo de compreensão característico da experiência da arte que são antitéticos em relação ao método das ciências da natureza: na experiência estética, é sempre a autocompreensão que tem lugar por relação a algo mais que é compreendido; e a experiência

---

<sup>9</sup> *Ibid.*, p. 49.

<sup>10</sup> *Aletheia* significa verdade em grego, uma verdade que tem que ser descoberta, trazida à luz. A verdade tem que emergir da ocultação (*Verborgenheit*) e do velamento (*Verhohlenheit*).

<sup>11</sup> Hekman, *Hermenêutica e Sociologia do Conhecimento*, p. 147.

estética arranca sempre os que a experimentam ao contexto da sua própria vida e remete-os para a totalidade das suas existências.<sup>12</sup>

Consequentemente, a conceção moderna de experiência, defendida pelo iluminismo, é para Gadamer demasiado redutora; assim, o filósofo perspetiva a experiência a partir de um horizonte ontológico-existencial. A experiência deixa de estar circunscrita aos limites da objetividade e ao controlo do método científico para ser pensada como experiência existencial. Como sublinha Maria Luísa Portocarrero: “O problema nuclear da nova Hermenêutica é, pois, o da experiência humana histórica, ou seja, o da legitimação de uma nova forma de verdade, cujo encontro exceda o domínio limitado da consideração puramente epistemológica da *presença* das coisas.”<sup>13</sup>

A experiência humana histórica cumpre-se no ouvir a tradição, neste ouvir há que resgatar a noção de preconceito, “pois preconceito não significa, de modo algum falso juízo, pois está em seu conceito que ele possa ser valorizado positivamente ou negativamente.”<sup>14</sup>

Indubitavelmente há preconceitos que são legítimos e os que são falsos juízos, isto é, os juízos prévios que não têm sustentabilidade e que por isso mesmo devem ser evitados. Gadamer entende que os preconceitos positivos podem ser associados às noções de tradição e autoridade, o que entra em divergência com o princípio iluminista e kantiano de um conhecimento sustentado na autonomia individual da razão.

Com efeito, o exercício da própria razão realiza-se num determinado horizonte histórico, na verdade não somos nós que pertencemos à razão, mas é a razão que nos pertence, o seu uso está condicionado pela condição da nossa compreensão. É aqui que a dimensão epistemológica inicia um novo começo para a problemática da hermenêutica.

Mas como distinguir os preconceitos legítimos dos ilegítimos? Para fazer tal distinção convém clarificar a conceção gadameriana de autoridade:

Na verdade, a autoridade é, em primeiro lugar, um atributo de pessoas. Mas a autoridade das pessoas não tem o seu fundamento último num ato de submissão e de abdicação da razão, mas num ato de reconhecimento e de conhecimento:

---

<sup>12</sup> *Ibid.*

<sup>13</sup> Portocarrero, Maria Luísa, O preconceito em H. – G. Gadamer: Sentido de uma Reabilitação, Lisboa, Fundação Calouste Gulbenkian, Junta Nacional de Investigação Científica e Tecnológica, 1995, p. 28.

<sup>14</sup> Gadamer, Hans-Georg, Verdade e Método, Petrópolis, Editora Vozes, 1997, p. 407.

reconhece-se que o outro está acima de nós em juízo e perspectiva e que, por consequência, seu juízo precede, ou seja tem primazia em relação ao nosso próprio.<sup>15</sup>

Deste modo, Gadamer defende a ideia de que nem sempre existe um conflito entre razão e autoridade, é racional ouvir quem revela conhecimento e experiência. E esta defesa da autoridade está relacionada com a abertura à alteridade do outro, aos clássicos, ao direito a serem ouvidos, a darem o seu testemunho, a partilharem a sua verdade. Na perspectiva de Gadamer, “não vale apenas a máxima do Iluminismo: Tem coragem de servir-te de teu entendimento. Também o contrário tem validade aqui, ou seja a autoridade.”<sup>16</sup> Este é um dos pontos complexos da proposta de Gadamer, o que torna necessário a clarificação conceptual de “autoridade”, que não deve ser entendida como um poder superior ao qual se deve obedecer cegamente e que não permite ser questionada. Como refere o autor: “Não é um ato desprovido de razão, mas de um próprio mandamento da razão, pressupondo um saber superior no outro, um saber que ultrapassa o próprio saber. Obedecer à autoridade significa que o outro – assim como a outra voz, que fala a partir da tradição e do passado – pode ver alguma coisa melhor que nós mesmos.”<sup>17</sup>

Tal como Gadamer explica, não é uma questão de distanciamento ou de liberdade em relação ao que é transmitido pela tradição que se coloca, pois já nos encontramos num horizonte histórico que nos é dado, e no qual adquirimos a nossa experiência existencial. O que conseqüentemente nos indica que toda a formação do conhecimento humano é provisória, porque este horizonte não é estático, está em constante atualização, na medida em que busca uma adequada compreensão em relação ao que é interpretado.

Outro aspeto relevante centra-se na dialética da compreensão e da explicação. A compreensão teria a sua aplicação nas ciências humanas e a explicação nas ciências naturais. Como explica, Ricoeur:

Quando há factos externos a observar, hipóteses a submeter à verificação empírica, leis gerais para cobrir tais factos, teorias para conter as leis num todo sistemático, e a subordinação de generalizações empíricas a procedimentos

---

<sup>15</sup> *Ibid.*, p. 419.

<sup>16</sup> Gadamer, Hans-Georg, *Verdade e Método II: complementos e índice*, p. 52.

<sup>17</sup> *Ibid.*, p. 52.

hipotético-dedutivos, então podemos dizer que explicamos. Em contraste, a compreensão acha o seu campo originário de aplicação nas ciências humanas (as *Geisteswissenschaften* alemãs), onde a ciência tem a ver com a experiência de outros sujeitos ou outras mentes semelhantes às nossas.<sup>18</sup>

Esta dicotomia, compreensão e explicação, continuará presente na hermenêutica romântica, contrapondo duas dimensões da realidade, “a natureza e o espírito”. Ricoeur demonstra que não é uma abordagem dualista que se deve empreender, pois compreensão e explicação são estádios de um único procedimento de interpretação, ambas estão simultaneamente implicadas num movimento circular.

A hermenêutica deve assim conceber a interpretação como uma “apropriação”, conceito ricoeuriano: “Apropriar-se do que antes era estranho, permanece o objetivo último de toda a hermenêutica. A interpretação no seu último estágio quer igualizar, tornar contemporâneo, assimilar, no sentido de tornar semelhante,” pois só assim é possível a compreensão. Ainda na opinião de Ricoeur, “a apropriação nada tem a ver com qualquer tipo de apelo de pessoa a pessoa. Aproxima-se antes do que Hans-Georg Gadamer chama fusão de horizontes (*Horizontverschmelzung*), o horizonte do mundo do leitor funde-se no mundo do horizonte do escritor. E a idealidade do texto é o vínculo mediador neste processo de fusão de horizontes.”<sup>19</sup>

O momento de apropriação deve ser interpretado não no sentido de posse do que é dito, mas como “um processo de despojamento” permitindo assim um alargamento de horizontes e conseqüentemente uma universalidade de sentido que pode gerar novas dimensões epistemológicas para a hermenêutica.

---

<sup>18</sup> Ricoeur Paul, Teoria da Interpretação: O discurso e o excesso de significação, Lisboa, Edições 70, 2017, p. 103.

<sup>19</sup> *Ibid.*, p. 130.

## 2. A Hermenêutica como filosofia prática

A hermenêutica de Hans-Georg Gadamer demarca-se das outras hermenêuticas no sentido em que o seu objetivo é elevar-se à condição de uma teoria filosófica. É uma hermenêutica claramente influenciada pela dialética platónica, pela filosofia aristotélica e pelo pensamento heideggeriano, sendo a partir da ideia aristotélica de *phronesis* que Gadamer apresenta a sua conceção de racionalidade prática, a qual é irredutível à racionalidade científica apresentada pelas ciências da natureza. O seu intuito é também atribuir à hermenêutica uma dimensão universal. Como refere Sampaio da Silva, “a hermenêutica de Gadamer oferece uma importante conceção de racionalidade prática que resulta da combinação da conceção aristotélica do saber prático com a ideia humanista de formação (*Bildung*)”.<sup>20</sup>

Deste modo, a presente reflexão estrutura-se nos seguintes aspetos: apresentação dos modelos teóricos para uma conceção de experiência; a conceção gadameriana de experiência; a experiência hermenêutica do tu como experiência de alteridade; racionalidade prática e racionalidade científica.

Para a hermenêutica gadameriana um dos pontos fundamentais a determinar é que tipo de racionalidade deve orientar a ação humana, é importante compreender o modo como agimos nas nossas vivências práticas e como expressamos a herança linguística nessas mesmas vivências. Não é só o saber teórico que orienta a nossa ação, mas também o modo como fazemos o que fazemos e o modo como falamos o que falamos, estes modos práticos contribuem para uma determinada ação e orientam para um modo de mediação. Esse modo de mediação pelo qual temos acesso às coisas e entramos em comunicação com os outros é a linguagem; um saber prático que exige a escuta do outro e uma abertura para o diálogo; para aquilo que é dito e para aquilo que ainda pode ser dito. O diálogo não deixa nunca de ser um ato de estar com e para o outro, num horizonte de linguagem que nos inicia e nos permite alcançar uma determinada compreensão da tradição da comunidade linguística à qual pertencemos.

Por isso, Gadamer refere que a racionalidade científica não pode ser aplicada ao todo da experiência existencial. A aplicação de teorias sem a compreensão de como elas

---

<sup>20</sup> Sampaio da Silva, R., “Ciência e Racionalidade Prática na Hermenêutica de Gadamer”, in AAVV, Poética da Razão: Homenagem a Leonel Ribeiro dos Santos, Lisboa, Centro de Filosofia da Universidade de Lisboa, 2013, p. 533.

funcionam e atuam é insuficiente; seguir essa via seria dar forma a um conhecimento vazio e ausente de razão.

Gadamer, em *Verdade e Método*, na seção intitulada “Conceito da experiência e a essência da experiência hermenêutica”, começa por referir a necessidade de clarificação conceptual da experiência, por este ser um conceito muito associado e definido pela estrutura epistemológica das ciências da natureza. Esta compreensão, de acordo com a crítica do autor, condiciona a compreensão do que é a experiência no contexto das ciências humanas.

Para as ciências da natureza a experiência só pode ser legitimada na medida em que valida a teoria através da sua metodologia rigorosa; não devem constar quaisquer elementos históricos durante o processo experimental para que os resultados finais não fiquem comprometidos ou desacreditados.

De acordo com Gadamer, ao não permitir-se que a experiência declare a sua própria história, também a essência não é revelada. É a partir desta crítica que o autor apresenta uma nova conceção de experiência, que não se limita só à ideia de que uma experiência para ser válida não pode ser negada ou colocada em questionamento por outra experiência. É aqui evidente a influência hegeliana, na sua conceção de experiência. Hegel, na sua descrição da experiência, destaca a negatividade da experiência. Nas palavras de Sampaio da Silva: “De acordo com esta conceção, a experiência, longe de consistir numa confirmação consiste numa frustração de expectativas que tem como resultado uma revisão da conceção do objeto e uma conversão (*Umkehrung*).”<sup>21</sup> Como diz Gadamer: “E quando se considera a experiência na perspectiva a seu resultado passa-se por cima do verdadeiro processo da experiência; pois este é essencialmente negativo. Ele não pode ser descrito simplesmente como a formação, sem ruturas, de generalidades típicas.”<sup>22</sup> Na sua obra *Verdade e Método*, o autor apresenta os modelos filosóficos que mais contribuiram para a formulação de uma conceção de experiência, referenciando os nomes de Dilthey, Husserl, Bacon e Aristóteles. De acordo com a sua interpretação, a conceção de experiência nestes filósofos ainda continua a ser condicionada pela interpretação da experiência explícita nas ciências da natureza, não permitindo, assim, que possa emergir na experiência o seu

---

<sup>21</sup> Sampaio da Silva, R., *Sentido, Interpretação e Verdade: Uma perspectiva analítica e hermenêutica*, Lisboa, Centro de Filosofia da Universidade de Lisboa, 2012, p. 235.

<sup>22</sup> Gadamer, *Verdade e Método*, p. 521.

“conteúdo originário.”<sup>23</sup> No modelo diltheyiano, a experiência está orientada para a dimensão da ciência e não para a “sua historicidade interna”.<sup>24</sup> Ou seja, na tentativa de reduzir a experiência à sua dimensão de objetividade e de controle, Dilthey acaba também por retirar a sua dimensão de historicidade. Como sublinha o autor, “isto significa que por sua própria essência, a experiência suspende em si mesma a sua própria história e a extingue.”<sup>25</sup>

O filósofo menciona o modelo husserliano, no qual a experiência emerge como “experiência do mundo e da vida”, ou seja, uma concepção que se antecipa à formulada pelas ciências da natureza, mas que ao recorrer à percepção, isto é, ao estar consciente dos dados sensíveis que se apresentam à consciência, de acordo com o imperativo fenomenológico de retorno “às próprias coisas”, nem sempre requer que pela via da intuição se apresente o seu significado linguístico. Na crítica de Gadamer esta concepção ainda está muito próxima do paradigma das ciências naturais por se concentrar na e privilegiar mais a dimensão da objetividade.

Outro modelo teórico que o autor apresenta é o de Bacon, que assenta no método experimental, que busca através de um conjunto de experiências uma orientação para a razão seguir uma determinada ordem. Esta orientação é muitas vezes condicionada pela tendência de se considerar relevantes os aspetos positivos e não analisar ou não dar a mesma atenção aos negativos.<sup>26</sup> Gadamer contesta a tendência para considerar os aspetos positivos mais relevantes do que os negativos. Todavia,

Isso não quer dizer que esse aspeto não tenha compreendido corretamente um momento verdadeiro da estrutura da experiência. O fato de que a experiência seja válida enquanto não for contradita por uma nova experiência (*ubi non reperitur instantia contradictoria*) caracteriza evidentemente a essência geral da experiência, independentemente de que se trate de sua organização científica no sentido moderno ou da experiência da vida cotidiana tal como se vem realizando desde de sempre.”<sup>27</sup>

---

<sup>23</sup> *Ibid.*, p. 528.

<sup>24</sup> *Ibid.*, p. 153.

<sup>25</sup> *Ibid.*, p. 513.

<sup>26</sup> Cf. *ibid.*, p. 517.

<sup>27</sup> *Ibid.*, p. 517.

A teoria aristotélica adota também uma posição que elege a experiência como pressuposto necessário à fundamentação da ciência, esta realiza-se através das observações individuais que apontam no sentido de um universal. Embora Aristóteles reconheça o carácter aberto da experiência, ele concebe a natureza da experiência à luz do seu papel na ciência e na formação de conceitos.

Pela via do diálogo o pensamento gadameriano abre-se à reflexão proposta pelos vários modelos teóricos de outros autores, mas ao contrário das teorias apresentadas, defende que a verdadeira experiência é aquela que mantém em si mesma a sua historicidade e esta não está restrita só à dimensão de objetividade e de controlo, como nas ciências da natureza. Citando as palavras do autor, “a experiência é aqui algo que faz parte da essência histórica do homem.”<sup>28</sup> Esta experiência é a própria “experiência da finitude humana.”<sup>29</sup> Assim a experiência hermenêutica pode ser definida como uma forma de integrar a dimensão de historicidade através da tradição entendida “como conteúdo de sentido,”<sup>30</sup> permitindo um maior conhecimento e uma maior compreensão do todo que abrange a experiência humana.

Este momento de negação da experiência é analisado por Gadamer a partir de Hegel: “o que em Hegel se designa por ‘movimento dialético’, isto é, o movimento que a consciência realiza consigo mesma, tanto em seu saber como em seu objeto, na medida em que para ela o novo objeto verdadeiro surge daí, é, na realidade, o que chamamos de experiência.”<sup>31</sup> A crítica de Gadamer a Hegel é que esta concepção de experiência culmina num saber absoluto enquanto “algo no qual a experiência está superada.”<sup>32</sup> No entanto, em Hegel, não se confunde experiência e ciência como sendo uma mesma coisa; “A verdade da experiência contém sempre referência a novas experiências. Nesse sentido a pessoa a que chamamos experimentada não é somente alguém que se fez o que é através das experiências, mas também alguém que está aberto a experiências.”<sup>33</sup> A dialética permite uma abertura ao próprio modo de ser da experiência.

Partindo da análise dos vários métodos anteriormente explicitados, a concepção de experiência hermenêutica apresentada por Gadamer vai não só refletir a compreensão

---

<sup>28</sup> *Ibid.*, p. 525.

<sup>29</sup> *Ibid.*, p. 527.

<sup>30</sup> *Ibid.*, p. 528.

<sup>31</sup> *Ibid.*, p. 518.

<sup>32</sup> *Ibid.*, p. 525.

<sup>33</sup> *Ibid.*, p. 525.

destes processos interpretativos, como apresentar a experiência como “experiência da finitude humana”, ou seja, o homem tem consciência dos limites temporais e cada experiência é sempre uma possibilidade para se ter novas experiências, nunca se alcançando um conhecimento absoluto; como diz Gadamer, “a verdadeira experiência é aquela na qual o homem se torna consciente de sua finitude.”<sup>34</sup> Esta concepção de experiência propõe a integração e a valorização da tradição, que tinha sido anteriormente subvalorizada pela ciência.

A experiência do eu e do tu assume-se como consciência histórica: “A consciência histórica tem notícia da alteridade do outro e do passado em sua alteridade, tal como a compreensão do tu tem notícia do mesmo modo pessoal.”<sup>35</sup> Não se busca no tu uma regularidade, mas algo de único.

Assim a verdadeira experiência hermenêutica é a experiência que permite que o outro fale, que a tradição, enquanto figura da alteridade fale, no sentido em que ela tem algo a dizer. Não na certeza que o método possibilita, mas na abertura daquilo que supera as suas próprias expectativas.

É na experiência do tu que os momentos estruturais da experiência se modificam. A experiência, diz Gadamer, assume-se como um “fenômeno moral, e o é também o saber, adquirido nesta experiência, a compreensão do outro.”<sup>36</sup>

Gadamer critica a objetivação do outro: “moralmente falando, este comportamento voltado para o tu significa pura referência a si mesmo e contradiz a determinação moral do homem.” Isto porque o que o homem compreende não é o em-si, mas um para-si, um para-nós.

Daí a crítica gadameriana às investigações científicas orientadas para a objetivação do outro, o que viola claramente a ética da relação interpessoal e o que o vai conduzir à procura de um outro modelo de racionalidade. A experiência do tu assume-se como tendo um valor moral e um grande contributo para a reflexão das questões sociais relacionadas com a dimensão ética.

Podemos concluir, em comparação com a apresentação dos modelos filosóficos para a elucidação do conceito de experiência, que a proposta de Gadamer para uma nova concepção de experiência hermenêutica é muito mais abrangente, pois permite um reconhecimento do outro pela relação de reciprocidade que se cria entre o eu e o tu. O

---

<sup>34</sup> *Ibid.*, p. 527.

<sup>35</sup> *Ibid.*, p. 531.

<sup>36</sup> *Ibid.*, p. 528.

outro que se comunica pela tradição não se assume só como um objeto de investigação, o qual é passível de ser controlado, mas como um outro, que é um tu, que nos desafia a questionarmos os nossos preconceitos em relação a ele.

A experiência hermenêutica gadameriana é sempre um encontro com algo que compromete as expectativas iniciais e exige que sejamos capazes de deixar o outro expressar a sua diferença, pois só assim é possível a criação de laços genuínos de reciprocidade entre o eu e o tu.

Pensamos ser da maior relevância a concepção de experiência que Gadamer apresenta, pois não se limita só aos horizontes das ciências naturais, mas permite aprofundar as relações de alteridade entre os seres humanos. Num mundo tecnológico e plural, a concepção gadameriana de experiência apela à reflexão sobre os nossos preconceitos em relação ao modo como nos relacionamos e interpretamos a linguagem do outro.

Não é só o que fazemos e construímos que nos ensina o que é o mundo como expressão do eu, mas é também pela experiência do tu que aprendemos a conhecer um mundo diferente e que não deixa de ser de igual modo também expressão de nós, e que nos revela novos sentidos de interpretação e nos permite ter a possibilidade de resposta em relação ao porquê não só da parte (eu) mas do todo (eu mais o outro).

Contrariamente às certezas aparentemente dadas pela experiência científica, a experiência hermenêutica promove uma aproximação a uma verdade que se mostra recetiva à partilha de novos sentidos e que recusa quaisquer tentativas de instrumentalização do tu.

É sempre uma experiência dialética e uma possibilidade de experiência contextualizada na tradição humanística que situa o homem no seu contexto histórico-existencial, permitindo-lhe assim interpretar, compreender e explicar o sentido do mundo e do outro como uma verdadeira experiência de Humanidade.

A noção de experiência hermenêutica remete para um aspeto fundamental do pensamento gadameriano, a concepção de compreensão, que não pode ser entendida apenas como um elemento constitutivo do comportamento humano; seguindo o pensamento heideggeriano, a compreensão é um modo de ser do *Dasein*, este modo de ser envolve “uma estrutura de antecipação”, segundo a qual o nosso acesso à realidade, ou a experiência humana do mundo, é inevitavelmente determinado por uma pré-compreensão das coisas.

Gadamer, ao defender que não há interpretação sem pressupostos, introduz uma concepção de preconceito que não implica a sua erradicação, como tinha sido defendida pelo Iluminismo. Nas palavras de Sampaio da Silva, “os preconceitos não podem ser eliminados, mas apenas controlados. (...) [A] consciência da inevitabilidade dos preconceitos estimula uma atitude de auto-reflexão crítica que facilita a deteção e correção de preconceitos.”<sup>37</sup> O intérprete não pode suspender o seu horizonte de compreensão, a sua interpretação não é apenas uma reconstrução do pensamento ou da vivência do autor, mas uma integração do objeto interpretado no seu horizonte. Deste modo, Gadamer concebe a compreensão como uma fusão de horizontes, donde resultam novas perspetivas sobre a realidade. A compreensão em Gadamer não é apenas uma metodologia, mas simultaneamente um exercício de uma capacidade prática que se concretiza na experiência do agente. Tal vem salientar a diferença que se estabelece entre a experiência científica (sempre passível de ser repetida e passível de confirmação) e a experiência hermenêutica, na qual não é possível o controlo de todas as variáveis, logo cada experiência é irrepitível, e nunca está centrada numa dimensão de puro objetivismo.

É na concepção aristotélica de *phronesis*, sabedoria prática, que Gadamer vai encontrar o modelo para a sua racionalidade prática;

Ao contrário do conhecimento teórico, que tem como objeto algo de invariável e se baseia em princípios universais, o saber prático lida com uma realidade variável e contingente e não pode ser codificado num sistema de princípios universalmente válidos. Deste modo, o conhecimento de factos particulares chega a ser mais importante para a *phronesis* do que o conhecimento de princípios universais. (...) Estabelece-se assim uma importante distinção entre *episteme* e *phronesis* que vai inspirar a distinção gadameriana entre racionalidade científica e racionalidade prática.<sup>38</sup>

De acordo com o mesmo autor, a racionalidade prática assenta “numa articulação entre as noções de *phronesis* e *Bildung*, que estão unidas pela ideia de que o saber

---

<sup>37</sup> Sampaio da Silva, R., “Ciência e racionalidade prática na hermenêutica de Gadamer”, in AAVV, *Poética da Razão: Homenagem a Leonel Ribeiro dos Santos*, Lisboa, Centro de Filosofia da Universidade de Lisboa, 2013, p. 534.

<sup>38</sup> *Ibid.*, p. 538.

prático não pode ser reduzido a um sistema de princípios universais, mas funda-se na fiabilidade do agente, uma fiabilidade que se baseia, por seu turno, numa educação apropriada e numa acumulação de experiências.”<sup>39</sup>

A arte hermenêutica tem assim contribuído para um melhor conhecimento das ciências humanas através da metodologia do círculo hermenêutico e de questões que coloca ao interpretar e ao tentar compreender as obras às quais dedica o seu estudo. Ao contrário das ciências da natureza que procuram respostas, o que as ciências humanas permitem é uma abordagem à interpretação do Homem e do mundo pela via do questionamento.

Outro conceito associado à conceção das ciências humanas é o conceito de humanismo. É relevante o contributo de Herder com o “ideal de uma formação para o ser humano que se eleva rumo à humanidade”,<sup>40</sup> que as ciências históricas irão desenvolver. É o conceito de “formação” que mais vai caracterizar as ciências históricas. Assim, a formação passa a ser entendida como um “conceito de cultura, e o modo como o ser humano pode aperfeiçoar as suas aptidões e faculdades.”<sup>41</sup> Já Kant se tinha referido ao conceito de cultura, entendido como “um ato de liberdade do sujeito atuante.”<sup>42</sup> Segundo Gadamer, a principal referência na história do conceito de *Bildung* é Hegel: “Este concebeu a *Bildung* como um processo de elevação à universalidade. Dado que não somos por natureza o que devemos ser, torna-se necessário superar os nossos impulsos imediatos e particulares.”<sup>43</sup> No caso de Gadamer, esta elevação à universalidade assume a forma de um processo interminável de correção de preconceitos.

Podemos concluir que a reflexão gadameriana contribui para uma melhor compreensão da natureza das ciências humanas. Segundo o autor, “não se pode alcançar o que não se pode gerar, assim cabe às ciências do espírito uma tarefa específica. Ter o pensamento sempre voltado para a elaboração científica da própria finitude e do condicionamento histórico quanto a resistir à auto-apoteose do Iluminismo”.<sup>44</sup> Compreender o que as ciências do espírito são na verdade implica saber que tipo de

---

<sup>39</sup> *Ibid.*, p. 541.

<sup>40</sup> Gadamer, *Verdade e Método*, p. 47.

<sup>41</sup> *Ibid.*, p. 47.

<sup>42</sup> *Ibid.*, p. 49.

<sup>43</sup> Sampaio da Silva, R., *Sentido, Interpretação e Verdade, Uma perspetiva analítica e hermenêutica*, Lisboa, Centro de Filosofia da Universidade de Lisboa, 2012, p. 297.

<sup>44</sup> Gadamer, Hans-Georg, *Verdade e Método II*, Petrópolis, Editora Vozes, 2002, p. 55.

discernimento e que tipo de verdade elas podem revelar. A herança humanística acaba por ser um elemento que as distingue da investigação científica moderna e as aproxima de um tipo de experiência diferente, que se enquadra no domínio da racionalidade prática e não da racionalidade que é própria das ciências naturais. Apesar de as ciências humanas se terem afastado da tradição humanística com a influência das tendências de objetivismo do positivismo científico, há um caminho para efetuar esta redescoberta, que passa, como sugere Gadamer, através de uma análise da experiência da arte. Mas para além da experiência estética, a própria ciência também pode ser considerada hermenêutica, porque investiga a realidade com base numa determinada grelha interpretativa.

Assim, a crítica gadameriana incide especificamente nas teorias dos séculos XIX e XX que não deixaram de introduzir elementos de objetivismo positivista para a compreensão das ciências humanas. Gadamer dá o exemplo de Dilthey, que apesar de estabelecer uma diferença entre o conhecimento histórico e o científico continua a reclamar o mesmo tipo de objectividade para as ciências da natureza e para as ciências humanas. Segundo Gadamer, “este objetivismo do pensamento de Dilthey é, superado na fenomenologia de Husserl.”<sup>45</sup>

A hermenêutica filosófica de Gadamer propõe um tipo de universalidade que “transcende a particularidade do sujeito e a do outro”<sup>46</sup> e que radica na universalidade do preconceito na compreensão. Esta compreensão implica que o intérprete ou o cientista estão situados na história e no tempo e que o sentido interpretativo “assenta antes na sua conformidade com um horizonte de sentido a partir do qual a interpretação se realiza e com os preconceitos que constituem esse horizonte.”<sup>47</sup>

Gadamer afasta, assim, todo o tipo de dicotomias criadas pelo pensamento iluminista (como a dicotomia verdade/preconceito) ou a conexão entre a verdade e o método científico. Esta posição permitiu acusações de relativismo à sua tese: se não tivermos um método, como podemos distinguir o verdadeiro do errado? A resposta de Gadamer à crítica encontra-se no fim da sua obra *Verdade e Método*:

No conjunto da nossa investigação evidencia-se que, para garantir a verdade, não basta o género de certeza que o uso dos métodos científicos proporciona. (...) O

---

<sup>45</sup> Hekman, *Hermenêutica e Sociologia do Conhecimento*, p. 149.

<sup>46</sup> *Ibid.*, p. 165.

<sup>47</sup> *Ibid.*, p. 168.

que a ferramenta do “método”, não alcança tem de ser conseguido e pode realmente sê-lo através de uma disciplina do perguntar e do investigar, que garante a verdade.<sup>48</sup>

Tal como disse Brandão da Luz, “cada ciência em particular mantém-se viva pela permanente relação à verdade de um saber que a transcende, mas que se realiza na História. Esta orientação é de natureza filosófica e conduz toda a investigação científica a partir de um horizonte de totalidade que vincula a investigação ao todo do saber.”<sup>49</sup>

### **3. A universalidade da hermenêutica**

A linguagem pode ser entendida como um ato de abertura a um universo hermenêutico pelo qual os seres humanos interagem e entram em diálogo. Um universo que reclama a interpretação, a compreensão e a partilha de um sentido comum para a existência. Na sua hermenêutica filosófica, Gadamer apresenta uma conceção de compreensão e de interpretação como sendo estas as estruturas alicerçais da experiência existencial, sendo a partir delas que o filósofo edifica a sua tese da universalidade da hermenêutica. Na sua obra, *O Problema da Consciência Histórica*, Gadamer diz:

Em *Verdade e Método*, tentei mostrar com mais precisão como esse processo de confronto permite que o novo venha à luz pela mediação do antigo, constitui assim um processo de comunicação cuja estrutura corresponde ao modelo do diálogo. É a partir daí que tomo a pretensão da hermenêutica à universalidade.<sup>50</sup>

O que nos permite interpretar que a palavra proferida quer interior quer exteriormente torna-se objeto de estudo da hermenêutica, aspirando não só à unidade mas também à universalidade, ou seja, a palavra não fica retida nas estruturas lógicas, nem na interioridade do sujeito que a pensa, aspira à partilha, mesmo quando não pode ser expressa. A tese da universalidade da hermenêutica está relacionada com a defesa do carácter linguístico da experiência, mesmo nos casos em que esta desafia a articulação linguística:

---

<sup>48</sup> Gadamer, *Verdade e Método*, p. 709.

<sup>49</sup> Luz, José Luís Brandão, *Introdução à Epistemologia, Conhecimento, Verdade e História*, Ponta Delgada, Estudos Gerais, 2002, p. 262.

<sup>50</sup> Gadamer, Hans-Georg, *O Problema da Consciência Histórica*, Rio de Janeiro, Fundação Getúlio Vargas Editora, 1998., p. 14.

Tal é a raiz da experiência hermenêutica. Nasce esta também de uma luta pela linguagem, no sentido de intensificação e do alargamento intelectual, na tentativa de fugir da vaguidão e da pura generalidade, de ir além da linguagem como mero código de comunicação em face de um mundo suposto ou convencionalizado, ou para alguns absolutamente ocluso no seu sentido derradeiro... Faz tal luta sentir que a linguagem é igualmente prisão, constrição e condicionamento delimitante, mas só ela aponta também para o ajuntamento e a comunhão do ser.<sup>51</sup>

De Gadamer podemos dizer que “a sua tese da universalidade da hermenêutica implica necessariamente que tanto as ciências naturais como as sociais sejam hermenêuticas.”<sup>52</sup> Assumindo que a tarefa da hermenêutica não se limita só à aplicação de técnicas metodológicas, “mas à exploração filosófica do carácter e das condições fundamentais da compreensão”,<sup>53</sup> o fundamental é compreender “o que são na verdade as ciências do espírito, para além de sua autoconsciência metódica, e o que as vincula ao conjunto da nossa experiência do mundo,”<sup>54</sup> é nesse sentido que Gadamer refere que é importante compreender que tipo de verdade as ciências humanas revelam. O que caracteriza esta hermenêutica filosófica é ir muito mais além do método, pois a verdade não é um monopólio do método. Quer se trate de uma metodologia das ciências naturais ou humanas é a hermenêutica, enquanto questionamento e análise crítica, que pode permitir uma maior aproximação à verdade.

O que se pretende é uma hermenêutica que envolva toda a experiência possível do ser humano abrangendo todo o seu horizonte de historicidade até ao limite da sua finitude. O que nos remete para uma concepção de hermenêutica em que “o estudo da hermenêutica é o estudo do ser e, finalmente, o estudo da linguagem, porque o ser que pode ser compreendido é a linguagem.”<sup>55</sup>

---

<sup>51</sup> Morão, A. (2002). O nó, a regra e a sombra: a constituição da experiência hermenêutica, segundo H.-G. Gadamer. In H.-G. Gadamer: experiência, linguagem e interpretação. [online] Lusosofia.net. p.13. Retirado de: [http://www.lusosofia.net/textos/artur\\_morao\\_gadamer\\_regra\\_sombra.pdf](http://www.lusosofia.net/textos/artur_morao_gadamer_regra_sombra.pdf) [visualizado a 25 set. 2017].

<sup>52</sup> Hekman, *Hermenêutica e Sociologia do Conhecimento*, p.77.

<sup>53</sup> *Ibid.*, p.142.

<sup>54</sup> Gadamer, *Verdade e Método*, p.34

<sup>55</sup> Hekman, *Hermenêutica e Sociologia do Conhecimento*, p. 144.

Podemos concluir que “a condição linguística da experiência humana de mundo prescreve, por um lado, à hermenêutica a sua tarefa própria, ao mesmo tempo que indica, por outro, em nossa opinião, os limites da pretensão da hermenêutica à universalidade.”<sup>56</sup> O poder da linguagem transcende mesmo o tempo; através da fusão de horizontes temporais, é possível tornar presente o que parecia estar perdido irremediavelmente no passado. Assim, os nossos mundos de linguagem podem ser interpretados como mundos históricos, uma autêntica herança de acesso à universalidade da compreensão entre as diversas tradições e culturas.

---

<sup>56</sup> Reimão, Cassiano, H.-G. Gadamer, *Experiência, Linguagem e Interpretação*, Lisboa, Universidade Católica, 2003 p. 145.

## CAPÍTULO II

### COMPREENSÃO, HISTORICIDADE E LINGUAGEM

#### 1. A conceção gadameriana da compreensão

Um dos aspetos fundamentais na hermenêutica é o próprio acontecimento da compreensão. O autor esclarece: «A tarefa da hermenêutica é esclarecer esta maravilha da compreensão que não é uma comunicação misteriosa das almas, mas uma participação num sentido comum.»<sup>1</sup> A própria tarefa hermenêutica deve clarificar a conceção da compreensão, que não pode ser entendida como uma mera atividade comunicativa, mas como uma prática de construção de um sentido comum.

A conceção gadameriana da compreensão é fortemente influenciada por Heidegger, o que nos remete para a questão: o que é compreender na filosofia heideggeriana? Para Heidegger, a compreensão é um modo de ser do *Dasein*, e este modo de ser envolve “uma estrutura de antecipação”, como sublinha Rui Sampaio da Silva: “longe de haver uma interpretação sem pressupostos, a interpretação assenta numa posse prévia (*Vorhabe*) ou num determinado contexto prático, numa visão prévia (*Vorsicht*) ou numa perspetiva específica e ainda numa conceção prévia (*Vorgriff*), visto que a interpretação está associada a uma certa grelha conceptual.”<sup>2</sup>

Tal como Gadamer reconhece, Heidegger atribuiu à velha noção de círculo hermenêutico um novo significado; dado que a compreensão passa a ser determinada por uma pré-compreensão das coisas, por uma estrutura de antecipação, o intérprete não pode suspender o seu horizonte de compreensão ou anular os seus juízos prévios (*Vorurteile*, preconceitos) na prática da interpretação. Compreender algo não é apenas uma reconstrução do pensamento ou da vivência do autor, mas uma integração do objeto interpretado no horizonte do intérprete.

No entanto, o círculo hermenêutico, para o autor, só está completo com o princípio da “antecipação da perfeição”, de acordo com o qual a interpretação é regulada por uma pressuposição de verdade e coerência: por um lado, o intérprete

---

<sup>1</sup> Gadamer, Hans-Georg, *La Philosophie herméneutique*, trad. Jean Grondin, Paris, Presses Universitaires de France, 1996, p. 74.

<sup>2</sup> Sampaio da Silva, R., *Sentido, Interpretação e Verdade: Uma perspetiva analítica e hermenêutica*, Lisboa, Centro de Filosofia da Universidade de Lisboa, 2012, p. 168.

começa por presumir a verdade do que é dito e, por outro, pressupõe-se igualmente, “como pressuposição formal que guia toda a compreensão”, que “só é compreensível o que apresenta uma unidade perfeita de sentido.”<sup>3</sup> A “antecipação da perfeição” faz com que o intérprete se deixe interpelar por aquilo que é dito, e, de acordo com Gadamer, este é um aspeto fundamental na caracterização do círculo hermenêutico.

Mas o que é compreender para Gadamer? A compreensão em Gadamer não é apenas uma metodologia, mas simultaneamente um exercício de uma capacidade prática que se concretiza na experiência do intérprete.

A obra gadameriana revela uma preocupação em recuperar o sentido da tradição, na qual se movimenta não só o intérprete e o outro como também o próprio horizonte no qual ambos estão situados, remetendo-nos para um todo histórico onde o presente e o passado convergem; este momento pode ser definido como uma “fusão de horizontes”, no qual o intérprete e o outro não se podem desvincular da sua herança histórica, ambos estão situados na tradição e ambos pensam a tradição, no entanto o todo da situação hermenêutica na qual estão situados nunca é totalmente apreendido nem compreendido.

A hermenêutica gadameriana caracteriza-se por ser uma hermenêutica de inclusão de horizontes que se sublimam pela abertura a um sentido que pode ser sempre partilhado. Por isso, compreender em Gadamer é compreender diferentemente; compreender não é reproduzir ou copiar, compreender é produzir, é criar, e talvez seja aqui que está a grande dimensão da hermenêutica gadameriana, que não se limita a uma finitude interpretativa e subjetiva, mas a uma constante abertura comunicativa ao outro. Isto não implica que todas as interpretações sejam validadas pela compreensão, mas permite que elas possam emergir à luz do intérprete como possibilidades de busca de uma maior autocompreensão.

Como esclarece o autor, “quando se ouve alguém ou quando se empreende uma leitura, não é necessário que se esqueçam todas as opiniões prévias. O que se exige é simplesmente a abertura à opinião do outro ou à do texto”.<sup>4</sup> De um ponto de vista gadameriano ter um horizonte significa não estar limitado ao que há de mais próximo, mas poder ver para além disso.”<sup>5</sup>

O fundamental é situar-se num horizonte correto de compreensão, para que a tradição se possa manifestar também de um modo válido para a interpretação. Como foi

---

<sup>3</sup> Gadamer, Hans-Georg, *Verdade e Método*, Editora Vozes, Petrópolis, 2002, p. 440.

<sup>4</sup> *Ibid.*, p. 404.

<sup>5</sup> *Ibid.*, p. 187.

referido anteriormente, a estrutura dos horizontes é dinâmica o que permite uma atualização permanente da informação conceptual e um processo infinito de interpretação. Este horizonte de compreensão não é formado pelo abandono da individualidade do intérprete ou da subjetividade do autor, não se trata de um ato de renúncia, mas de partilha entre ambos; o sentido de um texto, de uma obra ou de um diálogo é uma aquisição mútua de compreensão.

Segundo Richard Palmer, “a tradição não se coloca pois contra nós; ela é algo em que nos situamos e pelo qual existimos; em grande parte é um meio tão transparente que nos é invisível – tão invisível como a água o é para o peixe.”<sup>6</sup> O intérprete nunca deixa de estar em relação com a tradição, e é nessa invisibilidade que a tradição exerce a sua autoridade. Como refere Roberto Wu: “O que caracteriza a tradição enquanto tal é o carácter de se conservar em face das mudanças históricas: a tradição é essencialmente conservação, e como tal nunca deixa de estar presente nas mudanças históricas. Gadamer enfatiza que a própria rutura assinala ela mesma uma continuidade da tradição.”<sup>7</sup>

A própria investigação histórica é também uma reflexão da própria tradição. Ainda nas palavras de Roberto Wu: “O intérprete participa da tradição ao ser interpelado pela multiplicidade de vozes que a constituem, mas também ele, o intérprete, é um momento dessa própria tradição ao procurar responder a essa diversidade de vozes. Isso é o que Gadamer chama de ‘uma voz nova em que ressoa o passado’.”<sup>8</sup> O intérprete não se encontra delimitado em horizontes de história e de tempos comunicáveis, por isso o seu horizonte pode ser entendido como uma estrutura dinâmica, é algo que se move com o movimento da interpretação do intérprete e que se transforma de acordo com o grau de compreensão que é alcançado.

Compreender para Gadamer é sempre um processo de fusão de horizontes, ou seja, não é possível uma transposição do intérprete para o contexto histórico do autor e nem é possível ao intérprete a recriação original da estrutura das ideias do autor, o que é possível é a aspiração a um comum acordo e a uma verdade que pode ser revelada.

É impossível abolir a distância temporal, como pretendia o historicismo. O fundamental é “reconhecer na distância do tempo uma possibilidade positiva e

---

<sup>6</sup> Palmer, R., *Hermenêutica*, Lisboa, Edições 70, 1969, p. 180.

<sup>7</sup> Wu, R., *A experiência como recuperação do sentido da tradição em Benjamin e Gadamer*, Revista Anos 90, Porto Alegre, 11, 2004, p. 180.

<sup>8</sup> *Ibid.*, p.185.

produtiva da compreensão. Esta distância é preenchida pela continuidade da proveniência e da tradição à luz da qual se manifesta para nós a tradição”.<sup>9</sup> É também a distância temporal que permite ao intérprete distinguir os preconceitos legítimos dos falsos. Como explica Coreth:

Gadamer esforçou-se por revalorizar a palavra, que não significa outra coisa senão uma “precompreensão” historicamente transmitida e ainda cientificamente irrefletida, a qual, independentemente da medida em que alcança o pleno sentido da coisa, já permite um primeiro acesso da compreensão, preparando uma compreensão mais ampla e mais profunda pelo que será pressuposta por esta.<sup>10</sup>

Podemos concluir que a compreensão se dá a partir do horizonte do intérprete e do referencial das suas experiências, o objetivo do intérprete é fazer com que os horizontes possam interagir uns com os outros: “O homem finito, histórico, vê e compreende sempre do seu ponto de vista, localizado no tempo e no espaço, não pode diz Gadamer, colar-se acima da relatividade da história e procurar ‘um conhecimento objectivamente válido’.”<sup>11</sup>

O problema da compreensão é também um problema filosófico, no sentido em que a mesma se aplica à totalidade da experiência existencial do intérprete: “Gadamer permanece numa hermenêutica simplesmente fenomenológica, que procura apontar o que na compreensão histórica ‘acontece realmente’, sem elaborar uma hermenêutica que desse regras e indicações sobre o que ‘deve acontecer’ na interpretação”.<sup>12</sup>

O próprio relato dos acontecimentos históricos não deixa de ser a própria história dos acontecimentos enquanto acontecimentos articulados linguisticamente. A historicidade da linguagem é a própria historicidade do pensamento humano refletindo a consciência da história e da linguagem sobre si mesma. Assim sendo, a compreensão da história passa pela compreensão linguística que o intérprete é capaz de desenvolver.

---

<sup>9</sup> Gadamer, *La Philosophie herméneutique*, p. 81.

<sup>10</sup> Coreth, E., *Questões fundamentais da Hermenêutica*, trad. Carlos Lopes de Matos, Editora Pedagógica e Universitária, Lda., 1973, p. 25.

<sup>11</sup> Palmer, R., *Hermenêutica*, p. 182.

<sup>12</sup> Coreth, *Questões fundamentais da Hermenêutica*, p. 25.

## 2. A Historicidade da Linguagem

No projeto hermenêutico gadameriano há uma preocupação não só com a correta interpretação dos conceitos e dos seus sentidos, mas também com a verdade histórica que por eles é transmitida. A proclamação da verdade de um texto histórico identifica-se, em Gadamer, com o “conhecimento hermenêutico pelo facto de articular o conhecimento da história e a história.”<sup>13</sup> O que nos conduz à noção de historicidade da linguagem como parte de uma reflexão da natureza humana sobre si mesma enquanto processo de compreensão da sua própria história. Como alude José António Marina, “vivemos entre significados que damos à realidade. Isso é o Mundo: a totalidade dos significados que uma pessoa concebe.”<sup>14</sup>

Para aprofundar esta temática, Gadamer aborda a problemática da formação dos conceitos e o facto de a linguagem também poder ser uma fonte de erros. Nem sempre os conceitos conseguem transmitir a essência dos entes, tal como foi referido por Platão e por Aristóteles; “A função natural dos conceitos, que acompanha a linguagem, não segue sempre a ordenação da essência, muitas vezes as palavras formam-se com base em acidentes e relações.”<sup>15</sup>

Desde a antiguidade clássica, passando pelo cristianismo, até à contemporaneidade a imperfeição dos conceitos coloca-nos algumas questões: será que a linguagem consegue comunicar o real? E que tipo de verdade nos é transmitida pela linguagem? Que implicações tem para a compreensão da história esta imperfeição conceptual e como se manifesta no pensamento?

O pensamento e a linguagem formam uma unidade, pois não é possível estabelecer uma linguagem sem pensamento, como também não há formação de pensamento sem linguagem. Podemos, assim, deduzir que a imperfeição dos conceitos reflete, de modo incontornável, a imperfeição do espírito humano.

A este respeito, a seguinte afirmação de Weinsheimer é esclarecedora: “Se o pensamento é indivisível da linguagem, então o pensamento é mais fundamentalmente metafórico do que lógico”<sup>16</sup>. Assim sendo, explica-se, em parte, as transposições de sentido presentes nos conceitos devido às semelhanças que estabelecemos entre coisas

---

<sup>13</sup> Bleicher J., *Hermenêutica Contemporânea*, Lisboa, Edições 70, 1992, p. 156.

<sup>14</sup> Marina, José António, *Teoria da Inteligência Criadora*, Lisboa, Editorial Anagrama, 1995, p. 45.

<sup>15</sup> Gadamer, *Verdade e Método*, p. 621.

<sup>16</sup> Weinsheimer, Joel, *Gadamer's Hermeneutics: A Reading of Truth and Method*, New Haven and London, Yale University Press, 1985, p. 238.

diferentes. Gadamer designa este processo de “metaforismo” da linguagem.<sup>17</sup> Tal como esclarece Weinsheimer,

Nenhuma palavra é em si própria metafórica mas apenas em combinação com outras. Todavia, isto não significa que a linguagem é em si própria não metafórica, pois ela também é discursiva e não consiste em palavras individuais, mas antes no facto de estas estarem entrelaçada em textos e contextos, na oralidade e na escrita.<sup>18</sup>

Daí resulta que o sentido da palavra é interpretado, não de modo isolado, mas sempre em virtude da relação da palavra com outras palavras, o que nos remete para a conceção do círculo hermenêutico e para a exigência interpretativa de fazer a distinção entre o sentido literal e o sentido metafórico dos conceitos. A metáfora assume, assim, uma enorme importância para a hermenêutica, como refere Weinsheimer; “na metáfora, encontramos um modelo da fusão de horizontes, que é, ele próprio, uma versão do círculo hermenêutico.”<sup>19</sup>

Podemos colocar a questão de saber o que se expressa nessas transposições, ao que Gadamer responde:

É evidente que o que se expressa nessas transposições é a particularidade de uma experiência, e que não são, portanto, o fruto de uma conceituação pela abstração. Mas é também evidente que desse modo se incorpora um conhecimento do comum. O pensamento pode assim retornar, por sua própria instrução, para esse acervo que a linguagem nele depositou.<sup>20</sup>

A verdade revelada pela experiência não deixa de incluir um conhecimento anterior que pertence à própria natureza histórica do homem. É sempre uma experiência dialética e uma possibilidade de experiência na tradição que situa o homem no seu contexto histórico-existencial, permitindo-lhe assim compreender e explicar o sentido do mundo e do outro como uma verdadeira experiência de conhecimento.

---

<sup>17</sup> Gadamer, *Verdade e Método*, p. 623.

<sup>18</sup> Weinsheimer, *Gadamer's Hermeneutics: A Reading of Truth and Method*, p. 239.

<sup>19</sup> *Ibid.*, p. 239.

<sup>20</sup> Gadamer, *Verdade e Método*, p. 624.

Podemos determinar como implicações que a linguagem não se define só pela sua dimensão lógica, mas também pela sua dimensão histórica de criatividade e de imaginação. Apesar das ambiguidades que possam surgir nas interpretações há sempre a procura de concordância entre conceitos, por isso é possível a correspondência de sentido das palavras em diferentes línguas.

### **3. A crítica da concepção instrumentalista da linguagem**

Na hermenêutica filosófica gadameriana, a crítica à concepção instrumentalista da linguagem desempenha um papel importante, pelo facto de contribuir para uma maior compreensão da problemática da linguagem e, em particular, da sua dimensão ontológica.

A palavra instrumento deriva do latim *instrumentum*, cujo significado é: objeto dotado de uma funcionalidade para realizar uma tarefa. A partir da etimologia da palavra podemos interpretar o que possa ser uma concepção instrumentalista da linguagem, ou seja, a linguagem passa a ser entendida como um meio a partir do qual o intérprete reduz as palavras a meros instrumentos.

Para Gadamer, esta concepção não é adequada, pois as palavras não são exclusivamente meios para referenciar os objetos; há, pelo contrário, uma relação de sentido entre a palavra e o objeto designado. Tanto a palavra como a coisa são portadoras de uma herança histórica, ambas estão implicadas num horizonte de subjetividade e de objetividade, o que implica que a palavra não pode ser entendida como um mero instrumento, mas sim como um processo dinâmico de revelação da realidade ou de abertura das coisas não só em relação ao objeto, mas também ao ser que nele se manifesta:

Face a isto, naturalmente importa acentuar que a linguagem somente tem o seu verdadeiro ser na conversação no exercício do mútuo de entendimento. Isso não deve ser entendido como se com isso fosse formulado o objetivo da linguagem. Esse entendimento não é um mero fazer, não é uma atuação com sentidos como seria a produção de signos, através dos quais comunicaríamos a outros a nossa vontade. O entendimento como tal não necessita de instrumentos no sentido

autêntico da palavra. É um processo vital, onde se representa uma comunidade de vida.<sup>21</sup>

Aqui reside a essência da proposta gadameriana: formular uma concepção de linguagem a partir da qual as comunidades linguísticas possam transformar-se em autênticas comunidades humanas, o que só é possível pela via da unidade entre a palavra e o pensamento e entre a palavra e o objeto que ela nomeia.

Um dos pontos importantes para compreender a crítica da concepção instrumentalista da linguagem começa com o destaque que Gadamer dá ao cuidado que se deve ter no ato da apropriação dos conceitos. Tal não significa que se consiga erradicar totalmente os preconceitos particulares ou aqueles que fazem parte de determinada tradição histórica. O autor dá o exemplo do historiador, que muitas vezes elege os conceitos de modo acrítico na interpretação que realiza, acabando por comprometer a alteridade do objeto que é interpretado. “Pensar historicamente implica sempre uma mediação entre aqueles conceitos e o próprio pensar. Querer evitar os próprios conceitos na interpretação não somente é impossível, mas também um absurdo evidente.”<sup>22</sup> Por outras palavras, os conceitos que constituem a estrutura linguística não devem ser utilizados de modo irrefletido, é fundamental adquirir a linguagem correta. O que permite questionar: o que é uma linguagem correta? Uma linguagem correta é uma linguagem que alcança o outro, que faz apropriações e interpretações novas, tendo o intérprete consciência de que a ocasionalidade e a subjetividade fazem parte da sua interpretação linguística, mas que não instrumentalizam a palavra e o seu sentido.

Como alega Gadamer, “o intérprete não se serve das palavras e dos conceitos como o artesão que apanha e deixa de lado as suas ferramentas. É forçoso reconhecer, antes, que toda a compreensão está intimamente penetrada pelo conceitual e rechaçar qualquer teoria que se negue a aceitar a unidade interna de palavra e coisa.”<sup>23</sup> Assim, interpretar e compreender estão implicados na função universal do fenómeno linguístico; “Para a compreensão vale o mesmo que para a linguagem. Nenhuma das duas pode ser jamais um simples objeto, mas ambas abrangem tudo o que, de um modo ou de outro, pode chegar a ser um objeto.”<sup>24</sup>

---

<sup>21</sup> Gadamer, *Verdade e Método*, p. 647.

<sup>22</sup> *Ibid.*, p. 578.

<sup>23</sup> *Ibid.*, p. 587.

<sup>24</sup> *Ibid.*, p. 589.

No *Crátilo* de Platão, são apresentadas duas hipóteses para determinar a relação das palavras com as coisas: temos a teoria convencionalista que argumenta que esta relação se alcança por “convenção e exercício” e a teoria oposta que defende uma coincidência natural de “palavra e coisa”, designada “pelo conceito de correctura”.<sup>25</sup> Ambas as teorias apresentam limites: o limite da teoria convencionalista é o de que não se pode alterar o que as palavras significam de modo arbitrário. O limite da teoria contrária consiste no facto de as palavras nem sempre serem uma imagem fiel das coisas.

Na sua obra, Platão nega que as palavras sejam as grandes reveladoras da verdade, da realidade. Aqui há uma rutura entre o pensamento e a palavra, Platão concebe o pensamento como diálogo da alma consigo mesma, mas sem um vínculo à linguagem: “Tem de se concluir, pois, que o descobrimento das ideias por Platão oculta a essência da linguagem ainda mais do que fizeram os teóricos sofistas, que desenvolveram a sua própria arte no uso e no abuso da linguagem.”<sup>26</sup> Apesar da desvalorização da linguagem no plano cognitivo, Platão continua preso, segundo Gadamer, no “horizonte de questionamento” das teorias da linguagem discutidas no *Crátilo*: a palavra pode ser interpretada como “ferramenta, cópia, produção e julgamento da mesma a partir do modelo original, a partir das próprias coisas”.<sup>27</sup>

Na reflexão de Weinsheimer, destaca-se que o erro comum da teoria convencionalista e da teoria da palavra como imagem repousa numa premissa errada: “a prioridade do pensamento sobre a linguagem”<sup>28</sup> Esta tese platónica irá contribuir para a conceção instrumentalista da linguagem. Ambas as teorias discutidas no *Crátilo* revelaram-se insatisfatórias, o que sugere a unidade da palavra e da coisa.

Gadamer defende que “a verdade não se encontra em palavras individuais nem mesmo em todas as palavras, mas para ele esta admissão não requer o abandono da linguagem como o *locus* da verdade em favor de um *logos* sem palavras.”<sup>29</sup> Com efeito, a verdade só se manifesta no diálogo e as palavras, na sua unidade com as coisas, têm a capacidade de revelar aspetos da realidade; nesse sentido, a teoria icónica da palavra não é totalmente falsa.

---

<sup>25</sup> *Ibid.*, p. 591.

<sup>26</sup> *Ibid.*, p. 593.

<sup>27</sup> *Ibid.*, p. 594.

<sup>28</sup> Weinsheimer, *Gadamer's Hermeneutics: A Reading of Truth and Method*, p. 230.

<sup>29</sup> *Ibid.*, p. 231

Para Gadamer a problemática das palavras reside mais no seu indevido emprego e não tanto no facto de as palavras serem em si verdadeiras ou falsas, pois a verdade ou falsidade das palavras depende da correta adequação que o intérprete faz na sua interpretação. Por isso alega: “Por conseguinte, tem sentido falar de uma perfeição absoluta da palavra, pois que entre a sua manifestação sensível e o seu significado não existe, em absoluto, relação sensível, nem por consequência, distância.”<sup>30</sup>

O interesse da crítica à concepção instrumentalista da linguagem é dirigido pela esperança de que ela possa vir a ser uma teoria de reconciliação entre a palavra e o objeto, formando assim uma unidade interna de sentido, afastando-se das margens da inconsciência linguística aceite pelos gregos e da concepção tecnicista que a sociedade contemporânea adotou. A palavra não pode ficar circunscrita unicamente à sua função de signo. Gadamer acrescenta: “Teremos de afirmar, em primeiro lugar, que a linguagem, na qual algo vem à fala, não é possessão disponível de um ou outro interlocutor. Toda a conversação pressupõe uma linguagem comum, ou melhor conclui-se a partir de si, uma linguagem comum.”<sup>31</sup>

Em suma, a linguagem recusa-se a ser instrumento de pertença de um interlocutor em detrimento de outro, a linguagem constitui-se num comum acordo, o que implica que também é constituída uma linguagem comum entre os intérpretes, e consequentemente um mundo comum de compreensão.

#### **4. A concepção gadameriana da linguagem**

No início da terceira parte da sua obra, Gadamer introduz uma definição de linguagem como sendo “o meio em que se realiza o acordo dos interlocutores e o entendimento sobre a coisa.”<sup>32</sup> Esta definição implica que no processo linguístico o acordo potencializa uma maior ou menor compreensão entre os interlocutores, no entanto “permanece uma distância que nunca chegamos a superar por completo”<sup>33</sup>, Como afirma Sampaio da Silva:

Esta aproximação entre a compreensão e a linguagem é fértil de consequências. Antes de mais, permite refutar qualquer abordagem do fenómeno

---

<sup>30</sup> Gadamer, Verdade e Método, p. 598.

<sup>31</sup> *Ibid.*, p. 556.

<sup>32</sup> *Ibid.*, p. 560.

<sup>33</sup> *Ibid.*, p. 560.

da compreensão em termos psicologistas; com efeito, não há linguagens privadas, pois todo o jogo de linguagem remete para uma determinada comunidade, forma de vida ou horizonte histórico-cultural.<sup>34</sup>

Esta conceção de linguagem apresenta influências heideggerianas; sendo problematizada a partir de uma dimensão ontológica, a linguagem é compreendida como o meio no qual ocorre a experiência existencial. A compreensão do próprio fenómeno da existência humana e do seu sentido só pode ser alcançada através da linguagem.

Ela é, assim, a chave-mestra que abre todas as dimensões da experiência hermenêutica. Apesar de instaurar a diferença e de poder aumentar a distância entre os dialogantes, também é pela linguagem que se estabelece o mútuo acordo. A linguagem pode ser entendida como um paradoxo em si mesma, sendo em simultâneo uma fonte de erros e de afastamento, mas também é a linguagem que nos traz a verdade de que o outro é portador, dando a essa verdade uma forma através da palavra que é pronunciada. A linguagem, sendo uma estrutura universal-ontológica, promove o diálogo como linguagem comum e o espaço onde se realiza a compreensão. Como Gadamer afirma, “o que se pode compreender é linguagem”.<sup>35</sup>

Mas o que entende Gadamer por diálogo? E a que tipo de linguagem se refere? Para o autor, o diálogo não se define por ser a soma de várias opiniões, pois fundamental não é tanto de que lado está a verdade, mas a convocação à participação; mais do que ter direito a manifestar uma opinião, o essencial é alcançar uma linguagem comum que permita a vivência social de modo ético e solidário, sendo esta linguagem definida como a “linguagem que as coisas exercem.”<sup>36</sup>

O próprio fenómeno da compreensão assume uma dimensão linguística, manifestando-se na experiência hermenêutica quer na pergunta ou na resposta como ato de linguagem, quer na tradição pela qual somos iniciados numa determinada comunidade. Sendo assim, podemos interpretar a linguagem como sendo o maior processo de socialização humana entre os indivíduos, no sentido em que é também promotora de experiências existências de sentido.

---

<sup>34</sup> Sampaio da Silva, R., Heidegger, Gadamer e o problema do fundacionalismo, Faculdade de Ciências Sociais e Humanas, Lisboa, Universidade Nova de Lisboa, 1997, p. 101.

<sup>35</sup> Gadamer, Verdade e Método, p. 687.

<sup>36</sup> *Ibid.*, p. 687.

A linguagem assume-se como sendo o horizonte filosófico de eleição de Gadamer, ainda antes do conhecimento e da verdade o grande destaque em toda a obra é um apelo ao entendimento linguístico entre intérpretes.

A maior dificuldade que as comunidades humanas enfrentam é exatamente conseguir estabelecer uma linguagem comum, temos o exemplo da Comunidade Europeia, com o seu multilinguismo, ou seja 24 línguas oficiais, confrontando-nos com os limites da linguagem, quer seja pelas ambiguidades que surgem nos discursos, quer seja mesmo pela possibilidade de não correspondência de palavras de uma língua para outra diferente.

A definição de linguagem em Gadamer também aborda “a linguagem como o *medium* universal em que se realiza a própria compreensão. A forma de realização da compreensão é a interpretação.”<sup>37</sup> A linguagem nunca deixa de ser o meio de revelação do *interpretandum*, sendo ela também objeto de interpretação, o que consequentemente implica que o fenómeno da compreensão também seja de natureza linguística. Tal como afirma Sampaio da Silva, a este respeito:

“Gadamer propõe uma concepção da linguagem como abertura do mundo (Welterschliessung) e como o meio (Medium) universal da experiência humana. A linguagem não é um instrumento ou ferramenta ao serviço do pensamento, mas o próprio elemento em que vivemos.”<sup>38</sup>

A linguagem nunca deixa de ser a linguagem do intérprete. A linguagem é interpretada como um meio universal que precede e abrange a totalidade da experiência existencial. Através dos diferentes modos de falar, revelam-se os vários modos de ser das coisas, permitindo ao hermenauta formular novas concepções em relação ao objeto que está a ser interpretado, quer seja um texto, uma obra de arte ou um discurso.

O intérprete concretiza assim a sua experiência do mundo através da dimensão linguística a partir das várias interpretações que consegue realizar, o que permite atingir um determinado grau de autocompreensão de si e de compreensão da sua experiência no mundo com os outros. Todas estas interpretações estão agregadas numa determinada “tradição linguística”; é com base nessa tradição que é transmitido não só um registo do passado mas algo que ainda continua a interpelar-nos e a solicitar ser transmitido no

---

<sup>37</sup> *Ibid.*, 566.

<sup>38</sup> Sampaio da Silva, *Sentido, Interpretação e Verdade*, p. 240.

presente. A tradição linguística pode ser oral ou escrita, mas é sempre um chegar à linguagem, e “onde a tradição escrita nos alcança não somente nos dá a conhecer algo individual, mas se torna presente toda uma humanidade passada, em sua relação geral com o mundo.”<sup>39</sup>

Outro aspeto a que o filósofo dá destaque é a dificuldade que a linguagem enfrenta quando tem que expressar sentimentos. As palavras parecem ficar muito distantes do que sentimos, parecem ser ineficazes ou insuficientes para transmitir ao outro o que estamos a sentir; por exemplo, ao contemplar uma obra de arte, podemos não conseguir fazer com que o outro compreenda o que sentimos. Gadamer alerta que esta incapacidade da linguagem podia suscitar uma crítica à própria linguagem. No entanto, ele defende que “isso não muda nada na primazia básica da linguisticidade.”<sup>40</sup> A linguagem pode ter limites expressivos, mas nesses casos o falante esforça-se por superá-los, expandindo assim o poder expressivo da linguagem.

Sendo a linguagem a linguagem da própria razão,<sup>41</sup> e sendo o homem o único ser dotado de *logos*, só pode ser o homem a própria fonte donde nasce toda a possibilidade de um diálogo construtivo e de uma verdade maior, uma verdade partilhada. Se é pela linguagem que adquirimos a consciência da nossa finitude histórica, também é pela linguagem que nos superamos e no outro encontramos uma possibilidade infinita de continuar o nosso diálogo.

É na linguagem que se constitui a interação com a alteridade, valor intrínseco pelo qual é possível recuperar a dimensão humanista que aspira à compreensão de uma realidade que não é unilateral, pois, como revela a linguagem, são múltiplos os seus aspetos, integráveis numa visão de conjunto que resulta não de uma interpretação individual, mas do encontro com novas formas de reflexão fundamentadas não só em princípios epistemológicos, mas também éticos.

A conceção gadameriana da linguagem não só reconhece as imposições da finitude humana, como ensina a encontrar na palavra dita um sentido para a busca de uma visão unitária do homem e do mundo, superando assim todas as polarizações aparentemente irreduzíveis das interpretações linguísticas. Como expressa Santiago

---

<sup>39</sup> Gadamer, Verdade e Método, p.568.

<sup>40</sup> *Ibid.*, p. 584.

<sup>41</sup> Gadamer, Verdade e Método, p. 585.

Kovadloff: “O mundo que podemos chamar nosso é sempre correlativo da linguagem que dispomos.”<sup>42</sup>

A plenitude da linguagem requer assim um compromisso com o outro, somos na verdade o destino revelador que nos oferece a linguagem solidária do outro. Sem o acesso à linguagem não haveria maneira de entendermos como é que vivemos, e não haveria modo de compreendermos como é que a realidade se pode transformar numa ideia, pois sem a linguagem tudo isto não passaria de acontecimentos incompreensíveis. A conceção gadameriana de linguagem inaugura assim um acordo mútuo de compreensão do sentido que contempla a experiência existencial e toda a possibilidade de nos vermos como somos através do diálogo que construímos com os outros.

Enquanto fenómeno hermenêutico a linguagem coloca sérios desafios à filosofia: será que é possível estabelecer um significado comum das palavras de acordo com as diferentes línguas? A linguagem, na sua multiplicidade, pode revelar o ser e a verdade das coisas?

O que Gadamer defende é que a linguagem não tem uma existência autónoma relativamente ao mundo da experiência e que o mundo se revela na medida em que é representado na linguagem. A interpretação é feita nos limites deste mundo linguisticamente constituído. Tal como Wittgenstein afirmou, no *Tractatus*, os limites da linguagem são os limites do nosso mundo. A linguagem não é somente um dos atributos exclusivos dos humanos, é pela linguagem que o Homem pode ter um mundo propriamente dito: “Para o homem, o mundo está aí como o mundo numa forma sob a qual não tem existência para nenhum outro ser vivo, nele posto.”<sup>43</sup>

É através da linguagem que o homem não só partilha com os outros a sua experiência existencial como também aprende com a experiência existencial dos outros, acumulando assim mais conhecimento. A linguagem permite, assim, não só ao homem ter uma experiência do que é ter um mundo, mas partilhar essa experiência com o outro:

Esta experiência do mundo como algo que já reside na linguagem transcende todas as relatividades e relações em que os seres se podiam mostrar; todo o

---

<sup>42</sup> Kovadloff, Santiago, *O Estado do Mundo*, Lisboa, Fundação Calouste Gulbenkian, 2007, p. 237.

<sup>43</sup> *Ibid.*, p. 643.

objeto de conhecimento é englobado no horizonte da linguagem. A isto podemos chamar a linguisticidade da experiência humana no mundo.<sup>44</sup>

O poder da linguagem transcende mesmo o tempo, através da fusão de horizontes temporais é possível tornar presente o que parecia perdido irremediavelmente no passado. Este tornar presente, permite ao intérprete aceder ao ser das coisas de um modo original e único. Deste modo, faz todo o sentido o discurso gadameriano em relação ao diálogo, pois é pela participação no diálogo que nos aproximamos mais da verdade, da verdade de quem somos, e do mundo no qual estamos.

A linguagem, como refere Gadamer, precede-nos englobando toda a nossa experiência, e certamente muito posteriormente a nós ela continuará a criar um espaço de acolhimento e de experiência existencial a todas as gerações vindouras.

No início da terceira parte da sua obra, Gadamer introduz uma definição de linguagem como sendo “o meio em que se realiza o acordo dos interlocutores e o entendimento sobre a coisa.”<sup>45</sup> Esta definição implica que no processo linguístico o acordo potencializa uma maior ou menor compreensão entre os interlocutores, no entanto “permanece uma distância que nunca chegamos a superar por completo”.<sup>46</sup>

Assim sendo, Gadamer também recorre ao modelo da tradução, onde há a exigência de interpretação de uma língua diferente e de busca de um sentido que possa ser partilhado pelos interlocutores de modo a permitir o acordo:

Onde há acordo não se traduz, pois aí se fala. Entender uma língua estrangeira quer dizer justamente não ter de traduzi-la para a nossa língua. (...) O problema hermenêutico, não é, pois, um problema de correto domínio da língua, mas o correto acordo sobre um assunto que ocorre no *medium* da linguagem.”<sup>47</sup>

Estabelecido “o correto acordo sobre um assunto”, torna-se possível não só pensar o assunto nessa língua, sem a necessidade de tradução, como também a compreensão mútua sobre aquilo que está a ser comunicado. Esta dimensão da hermenêutica gadameriana acaba por revelar a dimensão ética que a linguagem possui. Diz o filósofo:

---

<sup>44</sup> Palmer, Richard, *Hermenêutica*, Lisboa, Edições 70, 1969, p. 209.

<sup>45</sup> Gadamer, *Verdade e Método*, p. 560.

<sup>46</sup> *Ibid.*, p. 560.

<sup>47</sup> *Ibid.*, p. 561.

Faz parte de toda a verdadeira conversação o atender realmente o outro, deixar valer os seus pontos de vista e pôr-se no seu lugar, e talvez não no sentido de que se queira entendê-lo como esta individualidade, mas sim no que se procura entender o que diz. O que importa que se acolha é o direito à sua opinião, pautado na coisa, através da qual podemos ambos chegar a nos pôr de acordo com a relação à coisa.<sup>48</sup>

Mesmo quando surgem diferenças insuperáveis é sempre possível um “intercâmbio de pareceres” e permitir que a diferença possa estar presente sem afetar a reciprocidade que é necessária entre os intervenientes de modo a concretizar o acordo no diálogo. Esta é a tarefa que cabe ao hermenêuta desempenhar numa “conversação hermenêutica”: permitir que ambos os intervenientes possam partilhar um sentido comum.

Podemos afirmar que falar de linguagem em Gadamer convoca sempre a presença de um intérprete, que terá que se apropriar da tradição linguística de modo que a linguagem que nela seja transmitida seja possível de ser compreendida. “A vida histórica da tradição consiste na sua dependência a apropriações e interpretações sempre novas.”<sup>49</sup>

Gadamer aborda ainda um aspeto fundamental para um maior aprofundamento da natureza da linguagem: a doutrina cristã da encarnação do verbo, especialmente na forma como se apresenta em S.<sup>to</sup> Agostinho e S. Tomás de Aquino. Com efeito, Gadamer, na sua reflexão sobre a linguagem, sente-se atraído pelo modelo cristão da encarnação, pelo facto de ele romper com a filosofia grega do *logos*, a qual pressupõe uma separação entre pensamento e linguagem. O modelo da encarnação, pelo contrário, ao estabelecer a união indissolúvel do Pai e do Filho, pressupõe também a unidade entre o que é revelado e a palavra reveladora, o que abre o caminho para o reconhecimento da unidade entre pensamento e linguagem. O problema da encarnação não é exclusivamente teológico, pois está intimamente relacionado com o problema da linguagem, como Gadamer tem o cuidado de salientar.

---

<sup>48</sup> *Ibid.*, p. 561.

<sup>49</sup> *Ibid.*, p. 578.

Na doutrina cristã, Deus revela-se aos homens pela palavra, apesar de a razão humana não poder aceder à totalidade do seu sentido. Tal como diz Agamben:

O homem pode revelar o existente através da linguagem, mas não pode revelar a própria linguagem. Por outras palavras: o homem vê o mundo através da linguagem, mas não vê a linguagem. Esta invisibilidade do revelante naquilo que ele revela é a palavra de Deus, é a revelação. Por isso os teólogos dizem que a revelação de Deus, é ao mesmo tempo, o seu velamento, ou ainda, que no verbo Deus se revela como incompreensível.<sup>50</sup>

Podemos concluir que, em Gadamer, a linguagem é um elemento modelador da experiência existencial e um horizonte de comunicação hermenêutica entre os seres. Por isso, não nos parece sustentável a tese que defende que o conhecimento antecede a linguagem, pelo facto de ser na linguagem que nasce toda a possibilidade de compreensão, e sem compreensão não há possibilidade de conhecimento.

---

<sup>50</sup> Agamben, G., A potência do pensamento, Relógio D'Água Editores, 2013, p. 26.

# CAPÍTULO III

## LINGUAGEM, PENSAMENTO, SER

### 1. O carácter social da linguagem

A sociabilidade faz parte do carácter natural do homem, é na *polis* que o ser humano se encontra com o outro e adquire a sua civilidade. Através do diálogo o homem compreende o que é viver em comunidade. A linguagem oferece-lhe a possibilidade de entrar em contacto com as tradições antigas, de interpretar o seu passado histórico e compreender o seu presente. O homem é por natureza um intérprete social, o que nos remete para o carácter social da linguagem e traz implicações; sendo a linguagem dotada de um carácter social, a hermenêutica não pode ficar limitada a questões metodológicas, pois ela constitui-se no diálogo, que é formado na multiplicidade de linguagens, na busca de atributos intersubjectivos que possam ter correspondência e que possam formar associações comuns de sentido. Esta dimensão da linguagem opõe-se ao objetivismo, na medida em que o intérprete não pode excluir do seu horizonte de compreensão as suas experiências e as suas crenças pessoais.

O diálogo permite, assim, a partilha e a reflexão de diferentes visões do mundo, e é no diálogo que se constitui o mais elevado princípio humano: o direito ao exercício da liberdade a partir do qual se formam as estruturas sociais de justiça e de ética.

O diálogo coloca os dialogantes numa situação de igualdade, porque ambos procuram a verdade, numa atitude despojada, pois a verdade não é propriedade de nenhum ser humano. Tal como Gadamer diz, dialogar é permitir que a opinião do outro também possa prevalecer como uma possibilidade de verdade. O diálogo tem assim o potencial de orientar os intérpretes para práticas mais reflexivas e de carácter mais solidário, o que evita a submissão da palavra ao serviço de uma racionalidade instrumental. É na linguagem que se cruzam as formas de organização social e se criam unidades de compreensão de sentido, construindo-se consequentemente o diálogo.

O carácter social da linguagem manifesta-se como uma herança universal que nos é dada logo à nascença, não como um instrumento, mas como uma capacidade que nos é ensinada para entrarmos em relação com o outro. A partir do momento em que somos inseridos numa sociedade temos direito a participar de uma língua comum, a exercer a nossa vontade natural para conhecer e compreender o que é real e questionar

qual o sentido da nossa experiência existencial. O homem diferencia-se assim dos outros animais, pelo diálogo com o outro, ele quer interpretar e compreender o sentido da palavra que é comunicada.

Como destaca Maria Luísa Portocarrero:

Deste modo as comunidades humanas elevam-se acima da vida gregária de certas espécies animais. Nelas surge, de facto algo inteiramente misterioso e novo. A raiz de todo o poder, isto é, a possibilidade de um comportamento teórico, que não significa necessariamente saber para dominar mas refere antes a esfera de uma comunidade possível, a linguagem, o cuidado ou a inquietação originária, uma exposição ao futuro e ao outro, que descentrando o indivíduo o abre a todo aquele âmbito do desejável, que não é útil nem funcional e por isso não se reduz mediante a participação.<sup>1</sup>

É neste âmbito do desejável que é possível o diálogo, como expõe Gadamer: “a linguagem, na qual algo vem à fala, não é possessão disponível de um ou outro dos interlocutores. Toda a conversação pressupõe uma linguagem comum, ou melhor dito, constitui a partir de si, uma linguagem comum.”<sup>2</sup> Porque os homens buscam um entendimento mútuo é possível a criação de uma linguagem comum que torna exequível a partilha de um mundo e de uma comunidade. Citando de novo o autor: “Todas as formas de comunidade de vida humana são formas de comunidade linguística, e mais ainda, formam linguagem.”<sup>3</sup> A linguagem surge, assim, como uma construção coletiva, porque os homens buscam a compreensão e querem ouvir o outro.

No mito da Torre de Babel, de acordo com a narrativa bíblica, Deus teria castigado os homens pela ambição de se quererem tornar deuses, e por isso destrói a torre com a qual pretendiam chegar ao céu. Depois Deus dispersou os homens e fez com que não falassem mais a mesma língua, passando assim todos a falar uma língua diferente; como consequência, não conseguiram comunicar entre si e a construção da torre deixou de ser possível. Em Gadamer, pelo contrário, a diferença das várias línguas não é mais entendida como um ponto de separação, mas antes de complementaridade e enriquecimento entre os homens:

---

<sup>1</sup> Portocarrero, M. L., *O Preconceito em H.-G. Gadamer: Sentido de uma Reabilitação*, Lisboa, Fundação Calouste Gulbenkian, 1995, p. 68.

<sup>2</sup> Gadamer, Hans-Georg, *Verdade e Método*, Petrópolis, Editora Vozes, 1997, p. 556.

<sup>3</sup> *Ibid.*, p. 647.

Quando o mito fala de uma linguagem originária e da erupção da confusão das línguas, essa representação mítica reflete com muito sentido o verdadeiro enigma que representa, para a razão, a pluralidade das línguas. Mas a sua verdadeira intenção, esse relato mítico, põe as coisas de pernas para o ar, quando imagina a desintegração da unidade originária da humanidade, com o seu uso de uma língua originária, através da confusão das línguas. Na realidade as coisas se explicam de outro modo: porque o homem está capacitado a elevar-se acima do seu mundo circundante casual, e porque o seu falar traz o mundo à fala, está dada, desde o princípio, a sua liberdade para um exercício variado da sua capacidade linguística.<sup>4</sup>

É na linguagem que os homens alargam o seu horizonte existencial. Apesar das diferentes tradições linguísticas e culturais, o que se representa, diz o autor, “é sempre um mundo humano, isto é, estruturado linguisticamente, seja qual for a sua tradição. Enquanto linguisticamente estruturado, cada mundo está aberto, a partir de si a toda a aceção possível e, portanto, a todo o género de ampliações, pela mesma razão, acessível a outros.”<sup>5</sup> Podemos concluir que a linguagem se assume como um centro de unidade onde os homens estabelecem os seus vínculos sociais, a partir dos quais encontram um sentido comum para a vida em sociedade.

Sem o carácter social da linguagem nunca teria sido possível a construção de uma estrutura universal de compreensão e nem seria possível a experiência hermenêutica. Esta exigência da linguagem é transmitida a todo aquele que nela é iniciado; é um procedimento obrigatório a todo aquele que quer ter um verdadeiro conhecimento sobre si e sobre a sociedade. Não é pedida a abdicação de ter opinião própria, ou a desistência do seu horizonte de compreensão, o que a linguagem exige é simplesmente a abertura ao outro, aquilo que ele tem para dizer, que é válido enquanto possibilidade de verdade.

O diálogo hermenêutico cumpre assim a sua função de estabelecer o acordo social e contrariar o distanciamento dos diferentes horizontes de compreensão; é porque há um acordo linguístico que nós podemos compreender o outro, aceitar o que é estranho e assim valorizar a nossa experiência social no mundo.

---

<sup>4</sup> *Ibid.*, p. 645.

<sup>5</sup> *Ibid.*, p. 649.

Em suma, a nossa sociabilidade começa com a linguagem e não há linguagem sem a tendência natural para a sociabilidade, e estas requerem a continuidade de um projeto hermenêutico, como o apresentado por Gadamer, de modo que o questionamento da palavra e do pensamento se mantenha em aberto na comunicação, não como a verdade já alcançada, mas como uma promessa de verdade que torne possível um acordo entre os intérpretes.

## **2- A conceção intersubjetiva e suprassubjetiva da linguagem**

A linguagem, para além do seu carácter social, ganha em Gadamer, uma dimensão de autonomia, a linguagem não se limita só à dimensão intersubjetiva, mas afirma-se como um poder autónomo em relação ao sujeito, desvalorizando a sua dimensão de subjetividade. Esta tese estrutura-se com base no pensamento de Heidegger e no modelo de jogo aplicado à linguagem. Como afirma Rui Sampaio da Silva: “A filiação heideggeriana da tese do carácter suprassubjetivo da linguagem é clara; Gadamer chega a citar a conhecida frase heideggeriana “A linguagem fala” como uma ilustração do primado da linguagem relativamente aos falantes.”<sup>6</sup> Longe de aceitarem a conceção moderna do sujeito como fundamento último do conhecimento, Heidegger e Gadamer chamam a atenção para os poderes suprassubjetivos que minam tal conceção, como a linguagem ou a tradição.

A aplicação do modelo do jogo à linguagem tem a intenção de apresentar o jogo/linguagem sem o sentido subjetivo que a ele/ela está associado. Na sua análise fenomenológica do jogo, Gadamer mostra que o sujeito não se limita a jogar o jogo; ele é também jogado por ele em simultâneo: “Todo jogar é um ser-jogado”;<sup>7</sup> “O jogo, ele mesmo, é de tal maneira uma transformação que para ninguém continua a existir a identidade daquele que joga (representa).”<sup>8</sup> Tal como no verdadeiro diálogo, não são os dialogantes que orientam o sentido do discurso, mas é o próprio diálogo que orienta a direção da comunicação. Gadamer afirma, na introdução da terceira parte de *Verdade e Método*, que “costumamos dizer que “levamos” uma conversação, mas a verdade é que,

---

<sup>6</sup> Sampaio da Silva, R., *Sentido, Interpretação e Verdade, Uma perspetiva analítica e hermenêutica*, Lisboa, Centro de Filosofia da Universidade de Lisboa, 2012, p. 243.

<sup>7</sup> Gadamer, *Verdade e Método*, p. 181.

<sup>8</sup> *Ibid.*, p. 189.

quanto mais autêntica é a conversação, menos a possibilidade têm os interlocutores de “levá-la” na direção que desejariam.”<sup>9</sup>

A linguagem interpretada como um “jogo” transforma quem o joga, pois tal como no jogo não é o comportamento ou a vontade do jogador que define quais são as regras do jogo, o jogador ao jogar é dominado pelo próprio jogo; “Para a linguagem, é óbvio que o sujeito genuíno do jogo não é a subjectividade daquilo que joga também sob outras actividades, mas o próprio jogo.”<sup>10</sup>

O jogo tem uma autonomia própria que transcende a consciência dos jogadores, tal como acontece na linguagem. De acordo com o autor, o sujeito é iniciado no diálogo através da comunidade linguística na qual está inserido, mas o diálogo no qual ele é iniciado já é dado com as regras e com o seu sentido de historicidade. A sua ação de intervenção é sempre circunscrita pelas regras da própria linguagem.

Numa perspetiva crítica, pode dizer-se que Gadamer, ao radicalizar a linguagem como um poder de certo modo autónomo em relação ao sujeito vai longe demais, no sentido em que toda a possibilidade de linguagem é criada em simultâneo pelo pensamento do intérprete e pela realidade exterior ao mesmo, o que não permite a sustentabilidade desta tese e a adoção deste modelo para a hermenêutica.

### **3. A dimensão especulativa da linguagem**

Para além do carácter dialógico e social que caracteriza a comunicação em Gadamer, a dimensão especulativa a partir da qual é possível compreender a sua estrutura ontológica assume-se na hermenêutica filosófica como o elemento constituinte essencial para a formação da conceção gadameriana de linguagem.

A etimologia do verbo especular indica-nos que é uma palavra de origem latina, *speculari*, o que significa olhar com atenção ou refletir algo. O conceito relaciona-se também com a ideia de “espelho”, ou seja, pensar especulativamente sobre um objeto é aceder a uma compreensão que vai para além do que é imediatamente dado. Com o tempo o conceito especulativo desviou-se do seu significado original e adquiriu um sentido negativo; uma pessoa que especula seria uma pessoa que expressa um conhecimento ambíguo ou mesmo dogmático sem sustentação lógica ou crítica.

---

<sup>9</sup> *Ibid.*, p. 559.

<sup>10</sup> *Ibid.*, p. 178.

A linguagem, como vários autores já a interpretaram, pode ser comparada com um espelho que reflete a experiência do mundo. Também Gadamer atribui essa função à linguagem, é nela que encontramos espelhada a consciência da nossa finitude humana e os limites históricos da tradição que condicionam o pensamento e a ação humana. No entanto, a linguagem não é algo estático ou imutável, mas está em constante evolução, o que vai alterar o horizonte de compreensão do sujeito e conseqüentemente a relação intersubjetiva que se estabelece entre o sujeito e o objeto da sua reflexão.

Gadamer salienta que o especulativo tem uma relação com o conceito de espelho, e dá o exemplo: “A imagem reflectida está unida essencialmente ao próprio aspeto visível. Não tem um ser para si, é como uma ‘aparicação’ que não é ela mesma, e que todavia permite que apareça espelhado o próprio aspeto visível.”<sup>11</sup> A linguagem não deixa de ser um espelho que devolve a imagem dos objetos através dos conceitos. O conceito está ligado ao aspeto visível do objeto, é como se fosse “uma duplicação, que no entanto não é mais que a existência de um só.”<sup>12</sup> Numa linguagem especulativa não há um dualismo entre aquilo que a palavra expressa e o fenómeno em si, como Gadamer explica:

É especulativo quem não se entrega direta e imediatamente à solidez dos fenómenos ou à determinação fixa do que se opina, mas que sabe reflectir – hegelianamente falando, que reconhece “o em si” como “um para mim”. E uma ideia é especulativa quando a relação que nela enunciada não se deixa pensar como uma atribuição inequívoca de uma determinação a um sujeito, de uma propriedade à coisa dada, mas que tem de ser pensada como uma relação especular, na qual o próprio espelhar não é nada mais do que a pura aparência do refletido, tal como o um é o um do outro e o outro é o outro do um.<sup>13</sup>

Quando algo é refletido no pensamento e expresso na linguagem, isto significa que a aparência que representa o fenómeno nunca está desligada do fenómeno real, especular nunca é partir de um ponto ausente de conhecimento ou de um possível imaginável: “Desse modo a forma da frase especulativa não diz algo de algo mas traz a unidade do conceito à representação.”<sup>14</sup> Reconhecer a dimensão especulativa da

---

<sup>11</sup> *Ibid.*, p. 675.

<sup>12</sup> *Ibid.*, p. 675.

<sup>13</sup> *Ibid.*, p. 675.

<sup>14</sup> *Ibid.*, p. 676.

linguagem é reconhecer que nela ocorre “uma unidade de sentido com uma infinitude do não-dito” e um “deixar vir à fala uma relação com todo o ser.”<sup>15</sup> O próprio interpretar da experiência hermenêutica é especulativo, pois nunca deixa de ser a procura por uma unidade de sentido e uma apropriação das várias manifestações da coisa.

Como já foi dito anteriormente, a linguagem engloba tudo o que conseguimos compreender e comunicar, mas também integra o não-dito, porque não só pensamos a linguagem, como pensamos a partir dela. A linguagem é um verdadeiro “acontecer” que se dá na tradição na qual fomos iniciados e à qual pertencemos. A tradição reivindica ser ouvida, com os seus mitos e verdades, e ouvir relaciona-se aqui com o sentido de encontrar um rumo válido para a reflexão, para o que é dito. Como sublinha o autor, “cada palavra irrompe de um centro e tem relação com o todo, e só é palavra em virtude disso. Por isso, cada palavra como acontecer de seu momento, faz que aí esteja também o não dito, ao qual se refere, respondendo e indicando.”<sup>16</sup>

Para uma melhor compreensão do que é a essência da dimensão especulativa da linguagem em Gadamer, convém considerar a influência hegeliana e heideggeriana sobre a formação da concepção especulativa da linguagem. É muito clara a influência da dialética hegeliana neste contexto. A aplicação do conceito de especulação revela num primeiro momento que nenhum enunciado é capaz de abranger tudo aquilo que pode ser dito e que há sempre algo que nos conduz para o não-dito. A estrutura especulativa da linguagem forma-se assim na articulação de opostos: o dito e o não-dito. Esta ideia remete-nos para a concepção de linguagem como meio através do qual é possível englobar a totalidade da experiência existencial. Outro aspeto de Gadamer que está de acordo com Hegel reside no entendimento de que a compreensão não pode ficar circunscrita aos atos de subjetividade, mas que também é um acontecimento de sentido da tradição; nos termos de Hegel, um agir da própria coisa. Por fim, Gadamer defende que a linguagem é especulativa no sentido em que a mesma está em constante evolução.

A influência do pensamento heideggeriano em Gadamer também é visível ao nível da unidade entre o ser e a linguagem, atribuindo-se à linguagem uma dimensão ontológica. A linguagem não só procura compreender o ser, como o ser que é compreendido é linguagem. Heidegger não usava o termo especulação devido às suas ressonâncias metafísicas, mas para Gadamer tal não constitui um problema; pelo

---

<sup>15</sup> *Ibid.*, p. 680.

<sup>16</sup> *Ibid.*, p. 664.

contrário, a unidade entre ser e linguagem, enquanto unidade entre o ser e as suas manifestações ou apresentações, tem o carácter de uma unidade especulativa. Tal implica que os conceitos “mundo” e “coisa” (*Sache*) podem ser interpretados como conceitos especulativos, na medida em que ambos estão intrinsecamente ligados à linguagem.

Uma das dificuldades em abordar a dicotomia pensamento-linguagem reside no facto de não ser fácil fazer uma análise destes dois conceitos em separado. Será que existe um pensamento independente da linguagem ou uma linguagem independente do pensamento? De acordo com Julia Kristeva:

[Pode-se] ver sobretudo até que ponto é que esse sistema de signos convencionais a que chamamos língua, fala ou discurso, e que constitui a mais específica particularidade da espécie humana, é complexo nas suas origens e na sua função; [pode] dar-se conta da dificuldade que há em tomarmos face à linguagem a distância necessária para a consideramos, realmente, como um objeto separado de nós próprios, condição indispensável para o seu estudo; [pode-se] avaliar a importância do problema de saber se existe um pensamento independente da linguagem ou se a linguagem é ela própria pensamento.”<sup>17</sup>

Abordar o pensamento como um objeto que se pensa a si mesmo e à própria linguagem conduz-nos a questões filosóficas complexas. Para captarmos a linguagem, temos de seguir o rasto do pensamento, que, através dos tempos e antes mesmo da constituição da linguística como ciência particular, esboçou as diferentes visões da linguagem. A pergunta “O que é a linguagem?” pode e deve ser substituída por uma outra: “Como é que a linguagem pôde ser pensada?”<sup>18</sup>

A linguagem como meio de compreensibilidade e de sentido para o homem devolve-lhe um mundo através da experiência interpretativa do pensamento. O mundo do homem é o mundo que é construído pela sua linguagem.

O pensamento e a linguagem dirigem-se para a coisa como um todo o que permite a formação de conceções sempre novas, tal como um espelho reflete “a

---

<sup>17</sup> Kristeva, J., *História da Linguagem*, Lisboa, Edições 70, p. 10.

<sup>18</sup> *Ibid.*, p. 15.

verdadeira infinitude do espírito, que num processo espiritual sempre renovado vai além de si mesmo e encontra nisso a liberdade para projetos sempre novos.”<sup>19</sup>

Podemos concluir que a dimensão especulativa da linguagem, a partir da influência hegeliana e heideggeriana, contribui para um estudo mais crítico e para um aprofundamento desta temática por parte dos estudos hermenêutico-filosóficos.

#### **4. A problemática do idealismo linguístico**

Uma das críticas à hermenêutica gadameriana incide na problemática do idealismo linguístico. Esta problemática coloca-se quando Gadamer afirma que compreender o ser é compreender a linguagem e que o ser que é compreendido é linguagem. Na afirmação desta premissa não estará o filósofo a confundir linguagem com realidade? Assumindo ambas como sendo indiferenciáveis? Esta questão remete-nos também para outras questões: o que é a linguagem para Gadamer? E o que é a realidade para este filósofo?

Efetivamente, em Gadamer linguagem e realidade articulam-se numa unidade, mas é uma unidade mediativa. Isto implica que o acesso à realidade é feito mediante a linguagem, uma linguagem que antecede o indivíduo e o introduz numa comunidade linguística, que por sua vez já se encontra inserida numa determinada realidade, preexistente à linguagem, mas que só se torna dotada de sentido quando é mediada e interpretada pela linguagem.

Podemos afirmar que todas as apresentações (*Darstellungen*) do ser são mediadas pela linguagem, mas tal mediação não apaga uma diferença fundamental: uma coisa é o que se apresenta e outra, as suas várias manifestações. Como destaca Rui Sampaio da Silva: “apesar de não se poder dissociar o ser das suas apresentações, logo, da linguagem, permanece uma diferença entre aquilo que se apresenta e as suas apresentações.”<sup>20</sup> Gadamer tem o cuidado de esclarecer que aquilo que se manifesta na linguagem é algo diferente do que é apresentado linguisticamente, do que é dado pela manifestação da palavra. Para Gadamer, toda a estrutura existencial, constituída pelo homem e mundo, toda a realidade é acedida e compreendida pela mediação da linguagem. As relações de sentido que são estabelecidas pela linguagem articulam o

---

<sup>19</sup> Gadamer, *Verdade e Método*, p. 619.

<sup>20</sup> Sampaio da Silva, R., *Sentido, Interpretação e Verdade: Uma perspetiva analítica e hermenêutica*, Lisboa, Centro de Filosofia da Universidade de Lisboa, 2012, p. 248.

todo da realidade em unidades de compreensão: entre intérprete e mundo, entre o pensamento e o objeto sobre o qual se reflete.

Ao contrário do que sugere a objeção de idealismo linguístico, Gadamer não procede a uma simples identificação entre linguagem e realidade, mas realça que, na experiência humana do mundo, linguagem e realidade se encontram entrelaçadas de forma indissolúvel.

O que a tese gadameriana defende é que através da compreensão do que é a linguagem e do que se entende por realidade há uma superação não só do dualismo gerado pelo pensamento ou pela interpretação, mas também a origem de uma nova compreensão que permite que linguagem e realidade possam ser entendidas como duas dimensões que formam uma única unidade de sentido.

## 5. A linguagem como função expressiva do ser

Gadamer afirma que "o ser que pode ser compreendido é a linguagem".<sup>21</sup> Esta afirmação coloca um desafio ao intérprete, pois quando ele compreende algo, esse algo já é linguagem, no sentido em que se encontra articulado linguisticamente. Como diferenciar então o ser da linguagem? E mesmo que colocássemos a questão isolando os conceitos (O que é a linguagem? O que é o Ser?), tal não nos facilitaria a reflexão, nem teríamos uma resposta mais fácil, pois a compreensão de um conceito implica em simultâneo o entendimento do outro. Estamos perante uma unidade que só pode ser compreendida pela natureza do vínculo ontológico que une estes dois elementos.

A linguagem e a tradição linguística precedem desde sempre o homem, o modo natural como o homem aprende e desenvolve a linguagem revela a presença de uma estrutura cognitiva com capacidade ou potencial para definir o homem como um ser dotado de *logos*, o que o diferencia dos restantes seres. O homem é o único ser que pensa e questiona o seu próprio discurso não só numa dimensão individual, mas também como fenómeno universal de manifestação da linguagem.

Um contributo para a elucidação desta problemática encontra-se na conceção humboldtiana de linguagem. Para este autor, deve entender-se a linguagem como uma atividade e não como um sistema acabado: "(...) é preciso considerar a linguagem não como um produto morto (*totdes Erzeugtes*), mas, sobretudo, como uma produção (*Erzeugung*) (...). Em si mesma, a linguagem não é um produto (*Ergon*), mas uma

---

<sup>21</sup> Gadamer, Verdade e Método, p. 687.

atividade (*Energieia*).”<sup>22</sup> Como comenta Segatto: “É interessante notar, nessa compreensão da linguagem como atividade, que o seu aspeto criador comparece tanto num ponto de vista semântico quanto num ponto de vista pragmático. E é justamente esse fato que faz de suas reflexões um marco importante não apenas para a linguística, mas também para a filosofia contemporânea.”<sup>23</sup>

A tese humboldtiana defende que esta atividade, que é a linguagem, só é possível pela intervenção da força do espírito humano, e que pela sua força se torna possível a criação das várias línguas em que cada uma espelha uma visão diferente do mundo e da história. Neste sentido, aprender uma língua é abrir-se simultaneamente à tradição e à experiência linguística que o intérprete através dela adquire. Não é só uma língua que “fala”, é também a compreensão do intérprete em relação a ela que também fala. Logo, a linguagem é um processo dinâmico de aceitação, integração e recriação conceptual. O homem não só tem uma linguagem com regras e sentidos definidos como é também pela linguagem que pode partilhar em comum o mundo com os outros.

Podemos afirmar que o homem não só vive no mundo como também estabelece uma relação de pertença e de posse com o mundo. O que nos remete para Gadamer: “Não somente o mundo é mundo, apenas na mediação em que vem à linguagem – a linguagem só tem sua verdadeira existência no facto de que nela se representa o mundo”.<sup>24</sup> De forma complementar, o homem é somente homem pela possibilidade de na linguagem o Ser manifestar a sua existência e se revelar.

O homem eleva-se pela linguagem em relação aos restantes seres: não só pela liberdade que tem para dar nome às coisas, conferindo-lhes assim um sentido de existência, mas também pelo facto de conseguir, através das várias línguas, expressar a mesma coisa, mas de modos diferentes. O mundo, como expõe o pensamento gadameriano, “recria-se num processo linguístico cujas fronteiras se estreitam e se alargam de acordo com o entendimento que se alcança entre os participantes no diálogo.”<sup>25</sup> Daí resulta que “a linguagem somente tem o seu verdadeiro ser na

---

<sup>22</sup> Humboldt, Wilhelm von, *Schriften zur Sprachphilosophie*, Darmstadt, Wissenschaftliche Buchgesellschaft, 2002., p. 416-418, apud SEGATTO, Antonio, “Sobre Pensamento e Linguagem: Wilhelm von Humboldt”, *Trans/Form/Ação* 32, 2009: 194.

<sup>23</sup> Segatto, A., “Sobre Pensamento e Linguagem: Wilhelm von Humboldt”, *Trans/Form/Ação* 32, 2009:194.

<sup>24</sup> Gadamer, *Verdade e Método.*, p. 643.

<sup>25</sup> Gadamer, Hans-Georg, *Elogio da Teoria*, Lisboa, Edições 70, 2001, p. 13.

conversação e no exercício do mútuo entendimento. Entendendo entendimento como um processo vital, onde se representa uma comunidade de vida.”<sup>26</sup>

Esta natureza da linguagem não é redutível a uma equação e não pode ser analisada num laboratório. A sua verdade transcende os limites da ciência moderna, sendo que a maior aproximação possível a esta realidade só pode ser feita por uma hermenêutica filosófica que busque uma interpretação do todo, e que a partir do maior número possível de perspectivas possa compreender as várias manifestações do ser na linguagem. O que é importante reter, alerta Gadamer,

é que a vinculação linguística da nossa experiência do mundo não significa nenhum perspectivismo excludente, quando conseguimos superar os preconceitos e as barreiras da nossa experiência anterior do mundo introduzindo-nos em mundos linguísticos estranhos, isso não quer dizer de modo algum que abandonemos ou neguemos o nosso próprio mundo. Como viajantes sempre voltamos para casa com novas experiências.<sup>27</sup>

E são as novas experiências linguísticas que permitem ao intérprete compreender que a sua perspectiva não é única, que há também outras, e que mesmo provenientes de mundos linguísticos diferentes podem entrar em diálogo com a sua. A experiência hermenêutica é sempre uma experiência de inclusão e de fusão de horizontes.

Podemos concluir que a linguagem possui um carácter ontológico, sendo uma dimensão universal fundadora de todas as experiências possíveis. A linguagem não só constrói a individualidade do homem e das coisas, como também é o elemento mediador através do qual o ser do homem e das coisas se manifesta. Ela dá ainda um sentido para a existência, superando assim tudo o que se apresenta como aparência e contingência. Como comenta Viviane Pereira:

Como indivíduos, temos história e linguagem, mas isso só é possível na medida em que há, em um nível não completamente determinado por nós, algo como uma história e uma linguagem *comuns*. Enquanto Hegel queria converter toda substancialidade em subjetividade e transformar toda subjetividade em objeto, Gadamer fez o movimento inverso. Ele tentou mostrar que em toda

---

<sup>26</sup> Gadamer, *Verdade e Método*, p. 647.

<sup>27</sup> *Ibid.*, p. 650.

subjetividade há uma substancialidade (história, linguagem, tradição) que a determina, isto é, diante da qual somos finitos.<sup>28</sup>

A linguagem não só é um acontecimento como também é a estrutura ontológica onde se dá todo o acontecer, é na linguagem que “acontece algo”.<sup>29</sup> Mas o que se pode entender por “acontece algo”? Este algo é um acontecimento hermenêutico, ou o diálogo onde se dá a experiência hermenêutica, na qual o intérprete permite que a tradição possa vir à fala, ainda com os limites condicionados pelos seus preconceitos. No entanto, há sempre novas possibilidades de sentido que podem emergir através da fusão de horizontes e do processo da dialética do perguntar. Segundo Gadamer, “quer a própria tradição seja uma obra de arte, quer proporcione notícias de um grande acontecimento, em qualquer caso, o que se transmite aqui entra de novo na existência tal como se representa.”<sup>30</sup>

Convém ressaltar que este “vir-à-fala” da tradição não é como uma simples cópia ou reprodução, pois nele “se anuncia um todo de sentido.”<sup>31</sup> Um todo de sentido que se manifesta no movimento especulativo da própria linguagem, como o autor explica: “Vir-à-fala não quer dizer adquirir uma segunda existência. Aquilo como o que algo se apresenta a si mesmo faz parte de seu próprio ser.”<sup>32</sup> O que permite concluir que o vir-à-fala do ser pode ser entendido enquanto relação de diferenciação e também indiferenciação.

A experiência hermenêutica é a experiência da linguagem, ou seja, “o ser é *linguagem*, isto é, *representar-se*”.<sup>33</sup> Note-se que Gadamer utiliza na sua análise da *mimesis* a noção de representação/apresentação (*Darstellung*), a qual não se restringe a uma mera imitação, mas envolve, enquanto representação/apresentação, um “acréscimo” de ser. O ser não é algo de estático; as diferentes representações/apresentações do ser são acontecimentos e constituem um processo ontológico.

---

<sup>28</sup> Pereira, Viviane, “Sobre a tese “ser que pode ser compreendido é linguagem”: hermenêutica como teoria filosófica”, *Cadernos de Filosofia Alemã* 20, 2015: 168.

<sup>29</sup> Gadamer, *Verdade e Método*, p. 669.

<sup>30</sup> *Ibid.*, p. 670.

<sup>31</sup> *Ibid.*, p. 686.

<sup>32</sup> *Ibid.*, p. 687.

<sup>33</sup> *Ibid.*, p. 703.

Por sermos seres finitos, também não há respostas definitivas; não abarcamos o absoluto, mas pela linguagem podemos alargar a compreensão da nossa natureza existencial, e podemos ter autênticas experiências no diálogo com o outro, o que nos permite exceder os nossos limites e assim adquirir uma melhor compreensão e consequentemente um maior ganho de conhecimento.

## 6. Para além de Gadamer

Um dos grandes contributos para a reflexão filosófica sobre a linguagem é dado pelo pensamento de José Enes, exposto na obra *Linguagem e Ser*, de 1983. O seu objectivo é: “acordar, na língua latina e noutra dela derivada, o processo de pensar por que, falando-as, o homem acede ao Ser”.<sup>34</sup>

Para José Enes, falar de linguagem é falar do acesso ao Ser, ambos formam uma unidade de natureza ontognosiológica, como explicita o autor, “porque o ser só se manifesta no conhecer, e o *conhecer só se compreende como tal quando o ser* nele se manifesta, o procedimento adotado é de inspiração fenomenológica.”<sup>35</sup>

De acordo com a reflexão de Enes, o ser antecede a compreensão do conhecimento. Só compreendemos quando o ser se manifesta, o ser assume-se assim como princípio fundador de toda a possibilidade da compreensão do conhecimento.

Por seu turno, para Gadamer a concepção de compreensão segue a linha heideggeriana de pensamento, sendo entendida como um modo de ser do *Dasein*, isto é, compreender é um traço constitutivo da natureza humana, e toda a possibilidade de compreensão e de conhecimento dá-se num horizonte de historicidade.

Apesar de a linguagem em Gadamer assumir-se como o meio no qual o ser se manifesta, ao passo que em Enes a linguagem é entendida como o meio de acesso ao ser, em ambas estas concepções está implicado um elemento comum: a linguagem. Em ambos os autores se reconhece a existência de uma relação estreita entre linguagem e Ser; conhecemos o Ser quando compreendemos a linguagem e compreendemos a linguagem na medida em que ela nos permite o acesso ao Ser. Estamos permanentemente implicados nessa dialética onde o Ser se manifesta. A linguagem

---

<sup>34</sup> Enes, José, *Linguagem e Ser*, Lisboa, Casa da Moeda, 1983, p. 10.

<sup>35</sup> Luz, J. L. B., “O sentir na metafísica do conhecimento Em à porta do Ser de José Enes”, in *Caminhos do Pensamento*, Lisboa, Edições Colibri, Universidade dos Açores, 2006, p. 101.

assume-se como um meio universal de apreensão da existência da realidade exterior ou interior do homem.

No início do capítulo IV, “Pela análise da linguagem”, José Enes coloca algumas questões: O que entendemos por linguagem? De que análise falamos a respeito da linguagem? Como pretendemos realizar por essa análise o acesso ao ser?

Para responder, Enes começa por clarificar o conceito de linguagem, que ao longo dos tempos sofreu transferências de sentido, confundindo-se língua com linguagem. “A linguagem define-se assim como a função expressiva do homem mediante o sistema significativo da língua. O que o homem expressa é o que ele quer dizer: o que pensa, o que quer, o que sente, o que sabe e o que faz.”<sup>36</sup> Mas a linguagem que Enes pretende refletir é:

A linguagem como meio de acesso ao ser, é esta linguagem viva, como função expressiva, situada no contexto social e empregada pelo indivíduo para exprimir a sua experiência existencial. Usando o português como a língua em que vivemos, ou antes, como aquela por que nos inserimos existencialmente no mundo, não só não a limitamos ao uso peculiar de um sector de uma época, de uma escola ou de um autor, mas tomamo-la comparativamente como a forma expressiva com que partilhamos a existência da humanidade inteira.<sup>37</sup>

Esta conceção aproxima-se da análise da linguagem em Gadamer, quando destaca a função da linguagem como o meio a partir do qual o indivíduo tem acesso ao todo da experiência humana e no qual é possível a realização de um acordo entre os dialogantes, ou seja, o seu sentido passa por uma busca de universalidade e de alteridade com o outro. Tal nos permite falar de uma possibilidade de uma fusão de horizontes em Gadamer e Enes, pois as divergências e o conflito de interpretações, tal como o demonstra a tese gadameriana, podem ser sempre superados e chegar-se assim a um mútuo acordo.

Como refere José Enes:

Trata-se antes de ver na linguagem humana a experiência do ser expressa fundamentante do estatuto existencial do homem enquanto homem. Libertamo-

---

<sup>36</sup> *Ibid.*, p. 53.

<sup>37</sup> *Ibid.*, p. 54.

nos dessa arte, do individualismo monologante, principal origem da dissensão entre filósofos, para nos firmarmos na transcendentalidade dialogante, constitutiva da existência humana como tal.<sup>38</sup>

Em todo o caso, o facto de Enes descrever a linguagem como um instrumento, embora privilegiado, de acesso ao ser, assinala uma diferença em relação a Gadamer e à sua tese da unidade especulativa entre ser e linguagem. Na polaridade ser-linguagem, Enes atribui o primado ao ser; “*Linguagem e Ser* conota a primazia dada à *análise da linguagem* como método e o *ser* como o termo a que o método deverá conduzir”.<sup>39</sup>

---

<sup>38</sup> *Ibid.*, p. 73.

<sup>39</sup> *Ibid.*, p. 22.

# CONCLUSÃO

“O amor pela liberdade de pesquisa e pela liberdade de especulação nunca foram os anseios gerais dos homens.”

Bertrand Russell<sup>1</sup>

Como foi referido no início desta dissertação, o estudo da linguagem não se reduz só à investigação realizada pelos estudos filológicos ou neurolinguísticos; também uma perspetiva fenomenológica, que pode ser adequadamente desenvolvida através da hermenêutica, contribui para um maior conhecimento desta temática.

Com base numa reflexão sobre o pensamento filosófico de Gadamer, a tese procura mostrar que não é possível a compreensão da realidade sem a mediação da linguagem e que também não se compreende devidamente a linguagem sem considerar a sua dimensão ontológica.

O real não é o que só é cientificamente demonstrável, e o conhecimento do mundo supera os limites do modelo científico. Há conhecimento para além da conceção da ciência moderna e para além da experiência científica. O pensamento hermenêutico legitima a própria experiência da historicidade do homem como possibilidade de revelação da verdade. Como Gadamer explica, o verdadeiro entendimento do homem e do mundo nasce não só no enquadramento das ciências exatas ou das suas experiências subjetivas, mas no esclarecimento que é dado pelo processo linguístico através da compreensão do pensamento e da palavra que se manifestam no diálogo.

É fundamental, como o autor defende, a desconstrução da crença absoluta no poder da razão e na desvalorização do preconceito. A reabilitação conceptual do preconceito é essencial para o trabalho das ciências humanas e para uma melhor compreensão do que é a natureza do conhecimento. Podemos ter muitos conhecimentos, mas se não soubermos o que é o conhecimento tal posse de pouco valerá. O conhecimento não é só uma questão de somar quantidades de informação, mas de aumentar a qualidade da reflexão sobre esta mesma informação.

---

<sup>1</sup> Russell, B., Realidade e Ficção, Lisboa, Publicações Europa-América, 1965, p. 42.

Gadamer acaba por conseguir corrigir o paradigma iluminista; o que é verdadeiro não é só o que é eterno, mas também tudo que é manifestação temporal da experiência histórica do homem. Reafirma também a necessidade de re-situar novamente as ciências humanas num projeto humanista, ético e de racionalidade prática.

Tal como já foi anteriormente referido, a concepção de ciência tem evoluído ao longo da história. Na busca de um saber exato e rigoroso, a dimensão contemplativa foi abolida ao longo da sua evolução, o que conseqüentemente provocou uma rutura entre as ciências exatas e a filosofia. O conhecimento deixou de estar ao serviço da verdade entendida na sua globalidade e passa a estar ao serviço da certeza particular do método. Efetivamente, nem o universo nem o homem podem ser entendidos como artefactos mecânicos, submetidos exclusivamente às leis rigorosas da matemática ou da física, pois não é possível a abolição da contingência histórica e cultural.

Esta nova abordagem à concepção de ciência e de método traz novas implicações epistemológicas, como demonstra a hermenêutica filosófica de Gadamer. A sua hermenêutica demarca-se, assim, de outras concepções da hermenêutica, no sentido em que apresenta uma concepção de racionalidade prática irreduzível à racionalidade científica e estabelece como objetivo elevar a hermenêutica à condição de uma teoria filosófica dotada de dimensão universal.<sup>2</sup>

O grande contributo do projeto gadameriano é dado pelo esclarecimento da noção de experiência hermenêutica. A experiência em Gadamer possui uma dimensão ética, o outro que comunica pela tradição ou em nossa presença não é tomado como um objeto de investigação passível de ser controlado, como se estivesse a ser submetido às condições de controlo de uma experiência realizada num laboratório. O outro é um tu, que nos desafia a questionar os nossos preconceitos em relação a ele, o outro é um tu que nos interpela à participação num diálogo.

O objetivo é desenvolver um estudo que envolva a compreensão de toda a experiência existencial, desde o seu horizonte de historicidade até ao limite da sua

---

<sup>2</sup> Como refere Rui Sampaio da Silva, “o projecto filosófico de Gadamer apresenta-se como um projecto explicitamente hermenêutico, e é a Gadamer que se deve em grande parte a difusão do assim chamado movimento hermenêutico na filosofia contemporânea” (“O círculo hermenêutico e a distinção entre ciências humanas e ciências naturais”, *Ekstasis: Revista de Fenomenologia e Hermenêutica* 1, 2013: 57).

finitude, é também o estudo do ser; do ser que se manifesta na linguagem. O que revela que a própria natureza da compreensão da linguagem é onto-linguística.

O objeto linguístico não deixa de ser uma unidade composta pela interpretação da realidade histórica e a realidade da mesma compreensão histórica. É neste registo que se estabelece a distinção entre os preconceitos iluminadores e os preconceitos obscurecedores, o que torna obrigatória a presença constante do questionamento crítico, o filtro a partir do qual a compreensão se torna autêntica e verdadeira.

Como destaca Hekman, “em última análise, a única questão importante, a que tem que ser compreendida, pois é a chave para a compreensão de todas as outras, é a linguagem.”<sup>3</sup> Se queremos compreender o mundo só pode ser pela via da linguagem. Ao contrário do pensamento filosófico de Marx, o qual afirmava nas “Teses sobre Feuerbach” que “os filósofos têm-se limitado a interpretar o mundo de várias maneiras, mas a verdadeira tarefa consiste em alterá-lo”, Gadamer demonstra que interpretar já é um modo de alterar a nossa concepção do mundo, não sendo possível iniciar esta tarefa sem primeiro compreender o sentido do mundo e da experiência existencial. Como poderíamos alterar algo sem primeiro compreender qual é a sua natureza?

A linguagem encerra o poder do *logos* e na linguagem reside a possibilidade de epifania do ser. Antes das regras, dos procedimentos e da compreensão metodológica, como defende Gadamer, prevalece o desejo da compreensão do sentido da finitude humana. É na linguagem que o homem vai criar ou recriar o mundo que o interpela à busca deste sentido. É também na linguagem que o humanismo pode ser preservado na sua historicidade e que pode ser transmitido pela tradição às gerações vindouras.

De acordo com a tradição histórica, o conhecimento que se vai acumulando ao longo do tempo revela-se como um conhecimento que não é perfeito, mas que é perfectível, por isso é possível o confronto com os nossos preconceitos e com tudo aquilo que ainda nos é estranho, com tudo aquilo que ainda não foi assimilado porque não o conseguimos compreender, pois nem tudo é verificável e objetivo como pretendia o positivismo científico.

O ser humano enquanto ser de relação quer estar em diálogo, quer ser ouvido e quer ouvir o outro. A busca pelo autoconhecimento e por um conhecimento verdadeiro passa por este processo de abertura ao outro que se materializa num diálogo de alteridade. Para compreender o mundo melhor, o homem cria ou recria no diálogo o que

---

<sup>3</sup> Heckam, *Hermenêutica e Sociologia do Conhecimento*, p.145.

pensa e nunca se limita a expressar apenas uma reprodução do que interpreta, há algo que ele acrescenta ou retira, esse algo não compromete o que é, mas simultaneamente integra e potencializa uma nova perspectiva daquilo que é pensado e falado, ou seja, torna-se possível uma melhor compreensão do Homem e do mundo.

É sempre num mundo linguístico que se realiza toda a nossa compreensão existencial; um mundo interpretado como um horizonte no qual o homem experimenta cada coisa e busca o seu sentido que é dado pela linguagem. Há, segundo Gadamer, uma estreita ligação entre a filosofia e a linguagem, na medida em que conhecer é compreender, e compreender uma linguagem é saber pensar, é saber interpretar corretamente os sentidos das coisas e do ser.

A linguagem abrange não só o que conseguimos compreender e transmitir, mas também integra o indizível, no sentido em que procura manifestá-lo. Porque não só pensamos a linguagem, como pensamos a partir dela, a linguagem é um verdadeiro “acontecer”, que se dá na tradição na qual fomos iniciados e à qual pertencemos<sup>4</sup> O que é digno de vir à fala é literalmente inesgotável, o essencial também reside em possibilidades desconhecidas e tudo é digno de ser questionado. A interrogação é essencial, é ela que nos devolve o ser e o sentido, pois conduz-nos para além do discurso manipulativo ou metodológico.

Podemos colocar a seguinte questão: se não tivermos um método, como podemos distinguir o verdadeiro do errado?

A resposta de Gadamer é que é possível, mesmo sem o apoio do método, alcançar a verdade. Através da realização de um trabalho hermenêutico rigoroso que permita o esclarecimento e correção dos preconceitos, bem como das ambiguidades presentes no discurso, é possível, sem dúvida, o encontro com a verdade.

O esclarecimento hermenêutico dá-se pela reflexão filosófica e em *Verdade e Método* são vários os conceitos que sofrem uma transformação de sentido, por exemplo, a concepção de preconceito e autoridade, a noção de experiência hermenêutica ou a ideia de jogo, podendo-se mesmo falar na integração de um processo de reabilitação conceptual no projeto hermenêutico de Gadamer, o que permitirá uma maior compreensão entre os dialogantes e a possibilidade de se chegar a um consenso.

---

<sup>4</sup> Gadamer, Hans-Georg, *Verdade e Método*, Petrópolis, Editora Vozes, 2002, p. 670.

## BIBLIOGRAFIA

Agamben, G., *A potência do pensamento*, Lisboa, Relógio D'Água Editores, 2013.

Bleicher, J., *Hermenêutica contemporânea*, Lisboa, Edições 70, 1992.

Coreth, E., *Questões fundamentais de hermenêutica*, São Paulo, Editora da Universidade de São Paulo, 1973.

Enes, J., *Linguagem e Ser*, Lisboa, Imprensa Nacional, 1983.

Gadamer, Hans-Georg, *Verdade e Método, Traços fundamentais de uma hermenêutica filosófica*, Petrópolis, Editora Vozes, 1997.

Gadamer, Hans-Georg, *Verdade e Método II: complementos e índice*, Petrópolis, Editora Vozes, 2002.

Gadamer, Hans-Georg, *Elogio da Teoria*, trad. Artur Morão, Lisboa, Edições 70, 1983.

Gadamer, Hans-Georg, *La Philosophie herméneutique*, trad. Jean Grondin, Paris, Presses Universitaires de France, 1996.

Gadamer, Hans-Georg, *O Problema da Consciência Histórica*, Rio de Janeiro, Fundação Getúlio Vargas Editora, 1998.

Grondin, J., *L'universalité de l'herméneutique*, Paris, Presses Universitaires de France, 1993.

Heidegger, M., *A caminho da linguagem*, Petrópolis, Editora Vozes, 2003.

Hekman, S., *Hermenêutica e Sociologia do Conhecimento*, Lisboa, Edições 70, 1990.

Kovadloff, S., *O Estado do Mundo*, Lisboa, Fundação Calouste Gulbenkian, 2007.

Kristeva, J., *História da Linguagem*, Lisboa, Edições 70, 1969.

Luz, J. L. B., *Introdução à Epistemologia, Conhecimento, Verdade e História*, Ponta Delgada, Estudos Gerais, 2002.

Luz, J. L. B., “O sentir na metafísica do conhecimento Em à porta do Ser de José Enes”, in *Caminhos do Pensamento*, Lisboa, Edições Colibri, Universidade dos Açores, 2006.

Magalhães, R., *Introdução à Hermenêutica*, Coimbra, Angelus Novus. 2002.

Marina, J. A., *Teoria da Inteligência Criadora*, Lisboa, Editorial Anagrama, 1995.

Portocarrero, M. L., *H.-G. Gadamer, Experiência, Linguagem e Interpretação, H.G. Gadamer: a Europa e o destino das Ciências Humanas*, Lisboa, Universidade Católica, 2003.

Portocarrero, M. L., *O Preconceito em H.-G. Gadamer: Sentido de uma Reabilitação*, Lisboa, Fundação Calouste Gulbenkian, JNICT, 1995.

Reimão, C., *H.G. Gadamer: Experiência, Linguagem e Interpretação*, Lisboa, Universidade Católica Editora, 2003.

Russell, B., *Realidade e Ficção*, Lisboa, Publicações Europa-América, 1965.

Palmer, R., *Hermenêutica*, Lisboa, Edições 70, 1986.

Segatto, A., “Sobre Pensamento e Linguagem: Wilhelm von Humboldt”, *Trans/Form/Ação* 32, 2009: 193-198.

Sampaio da Silva, R., *Sentido, Interpretação e Verdade: Uma perspectiva analítica e hermenêutica*, Lisboa, Centro de Filosofia da Universidade de Lisboa, 2012.

Sampaio da Silva, R., “Ciência e Racionalidade Prática na Hermenêutica de Gadamer”, in AAVV, *Poética da Razão: Homenagem a Leonel Ribeiro dos Santos*, Lisboa, Centro de Filosofia da Universidade de Lisboa, 2013, 533-546.

Sampaio da Silva, R., *Heidegger, Gadamer e o problema do fundacionalismo*, Faculdade de Ciências Sociais e Humanas, Lisboa, Universidade Nova de Lisboa, 1997.

Weinsheimer, J., *Gadamer's Hermeneutics*, Yale University Press, 1985.

Ricoeur, P., *Teoria da Interpretação. O Discurso e o Excesso de Significação*, Edições 70, Lisboa, 1973.

## WEBGRAFIA

Morão, A. (2002). O nó, a regra e a sombra: a constituição da experiência hermenêutica, segundo H.-G. Gadamer. In H.-G. Gadamer: experiência, linguagem e interpretação. [online] Lusosofia.net. p.13. Retirado de: [http://www.lusosofia.net/textos/artur\\_morao\\_gadamer\\_regra\\_sombra.pdf](http://www.lusosofia.net/textos/artur_morao_gadamer_regra_sombra.pdf) [visualizado a 25 set. 2017].

Pereira, V. M., Sobre a tese “Ser que pode ser compreendido é linguagem”: hermenêutica como teoria filosófica”, <https://pt.scribd.com/document/359150304/Viviane-Magalhaes-Pereira-Sobre-a-Tese-Ser-Que-Pode-Ser-Compreendido-e-Linguagem>, consultado a 2 de outubro de 2017.

Wu, R., “A experiência como recuperação do sentido da tradição em Benjamim e Gadamer”, <http://seer.ufrgs.br/anos90/article/view/6355>, consultado 4 de setembro 2017.