

A linguagem como Weltansicht: a objetividade da compreensão hermenêutica

*Language as Weltansicht: the objectivity
of the hermeneutical understanding*

DOI: 10.12957/ek.2017.31305

Prof^ª. Dr^ª. Renata Ramos da Silva
renataramos104@gmail.com
Universidade do Estado do Rio de Janeiro

Ao elucidar o caráter histórico da compreensão, na segunda parte de *Verdade e Método*, Gadamer contrapõe-se ao historicismo, uma vez que esse atribui uma pretensa objetividade às ciências humanas. A fim de defender a sua posição, o filósofo estabelece uma conexão entre os conceitos: história dos efeitos, consciência da história dos efeitos, mundo e linguagem. Tal conexão não é, contudo, realizada por mera justaposição destes, mas, ao contrário, por uma analogia entre os pares: história dos efeitos e consciência hermenêutica, por um lado, mundo e linguagem, por outro. Isto posto, pretendemos analisar a argumentação gadameriana em defesa do caráter hermenêutico da compreensão, mostrando que as razões para a consciência não objetivar a história são fundamentadas nas razões pelas quais o mundo não é objetivado na linguagem. Com isso, concluiremos que a visão gadameriana acerca da linguagem, assumindo um papel central na manutenção destas relações, é fundamental para a virada ontológica da hermenêutica.

PALAVRAS CHAVE História dos Efeitos. Mundo. Linguagem. Compreensão.

In order to overcome the aporias of historicism, Gadamer argues that we must understand the humanities hermeneutically. His argument can be understood through the connection between four key concepts, developed in *Truth and Method*, namely: the history of the effects, consciousness of the history of effects, world and language. We will argue that there is an analogy between the couple history of the effects and hermeneutics consciousness on the one hand, and world and language on the other. With this, we will see that the reasons why the conscience does not aim to objectified history are based on the reasons why the world is not objectified in language. We will conclude that language plays a central role in maintaining these relationships and that this centrality leads Gadamer to perform an ontological shift in the hermeneutical problem.

KEYWORDS Historical Effect. World. Language. Understanding.

Ao elucidar o caráter histórico da compreensão, na segunda parte de *Verdade e Método*, Gadamer contrapõe-se ao historicismo, uma vez que esse atribuiria uma pretensa objetividade às ciências humanas. Nesse sentido, o historicismo deveria ser rejeitado, pois a imposição do ideal do método próprio das ciências naturais o leva não apenas a cair em aporia, como também a distorcer aquilo que seria próprio das ciências humanas, isto é, o seu caráter hermenêutico. Segundo o filósofo, o elemento histórico constitui o modo de ser próprio das ciências humanas, de modo que as convém um procedimento que esteja de fato em acordo com a sua historicidade. Isso significa que na execução de tais ciências deve-se abdicar da pretensão de objetividade histórica, adotando um procedimento interpretativo consonante com a sua própria natureza histórica¹.

A fim de defender a sua posição, Gadamer estabelece uma conexão entre quatro conceitos fundamentais, a saber, história dos efeitos (*Wirkungsgeschichte*), consciência hermenêutica ou consciência da história dos efeitos (*wirkungsgeschichtliches Bewußtsein*), mundo e linguagem. Contudo, para o filósofo, não há uma mera justaposição destes, mas, ao contrário, uma analogia entre os pares: história dos efeitos e consciência hermenêutica, por um lado, mundo e linguagem, por outro. Dessa forma, analisaremos a argumentação gadameriana em defesa do caráter hermenêutico da compreensão, mostrando que as razões para a consciência não objetivar a história são fundamentadas nas razões pelas quais o mundo não é objetivado na linguagem.

Assim, apresentaremos inicialmente o argumento negativo de Gadamer, isto é, do por que a pretensão de tomar o ideal do método próprio das ciências naturais para as ciências humanas é uma tarefa fadada ao erro. São as famosas aporias do historicismo. Em seguida, mostraremos como, a partir desse embaraço, o filósofo aprofunda a sua investigação acerca do fenômeno da compreensão, e traça a referida analogia entre a história dos efeitos e consciência hermenêutica, por um lado, e mundo e linguagem, por outro. Com isto, se mostrará clara a centralidade da linguagem e suas consequências para o projeto gadameriano. Por último, concluiremos que a visão gadameriana acerca da linguagem, assumindo um papel basilar na manutenção destas relações, é, destarte, fundamental para a elucidação do fenômeno da compreensão, bem como para a virada ontológica do problema hermenêutico.

¹ É importante frisar que, para Gadamer, a hermenêutica não consiste em uma discussão sobre o método correto para as ciências humanas. Se esse fosse o caso, a hermenêutica serviria apenas como um substituto ao método próprio das ciências naturais e o argumento gadameriano desembocaria em uma circularidade indesejada. Contudo, Gadamer é explícito ao afirmar que: “A hermenêutica que se vai desenvolver aqui não é uma doutrina de métodos das ciências do espírito, mas a tentativa de entender o que são na verdade as ciências do espírito, para além de sua autoconsciência metodológica, e o que as liga ao conjunto de nossa experiência de mundo” (GADAMER, 2008, p. 31).

1. A aporia do historicismo

A defesa de um procedimento hermenêutico nas ciências humanas é ela mesma realizada por Gadamer a partir de uma recuperação histórica das grandes mudanças ocorridas na autocompreensão daquelas. De acordo com o filósofo, as próprias ciências humanas, exemplificadas em *Verdade e Método* pelo humanismo, se viam como herdeiras e cultivadoras da tradição, ainda que de modo não totalmente consciente e explícito². Contudo, houve em determinado momento de seu desenvolvimento (i.e., das ciências humanas) uma distorção do significado disso, isto é, da maneira pela qual a tradição é tomada. As ciências humanas - e em especial a ciência histórica - acabaram por adotar para si o ideal do método comumente adotado pelas ciências naturais, de maneira a excluir a tradição de seu verdadeiro posto e, assim, a não mais proceder de acordo com a sua historicidade própria. A corrente historicista, como então ficou conhecida, ao defender a elevação da história ao nível de ciência, no sentido forte do termo, fez com que os procedimentos metodológicos próprios das chamadas ciências naturais passassem a ser aplicados também à História. Sendo assim, o distanciamento do investigador, sua neutralidade e a decorrente objetivação dos fatos históricos tornaram-se condições necessárias para o desempenho daquelas ciências. Consequentemente, no exercício mesmo das ciências humanas foi deixado de lado qualquer elemento histórico; este se torna única e exclusivamente *objeto* de sua investigação³.

Segundo Gadamer, influenciada pelo dogmatismo metodológico da *Aufklärung* e pelo idealismo romântico de apreensão do passado, a corrente historicista acaba por assumir o ideal do método próprio às ciências naturais e o introduz de forma absoluta e acrítica no âmbito das ciências humanas. Por um lado, o historicista assume a inversão defendida pela *Aufklärung*: “A fonte última de toda autoridade já não é a tradição mas a razão” (GADAMER, 2008, p. 363)⁴. Por outro lado, o apelo do romantismo por um espírito de retorno a um mundo com valores próprios, distintos dos daqueles do presente, leva o historicista a

2 Cf. GADAMER, 2008, p. 44.

3 Como conclui Weinsheimer: “*The putative universality of science is won by declaring off limits all that cannot be objectivized. What is beyond the limits established by its methods of objectifying is either unreal or merely outside the domain of the particular science. But this is only another of saying either that science in general has no limits, or that the methods of the particular science cannot be criticized without undermining its objectivity. A science is its method*” (WEINSHEIMER, 1985, p. 32. Grifo nosso).

4 O peso atribuído à razão pelo Idealismo se traduz, segundo Gadamer, na crítica aos preconceitos: assume-se que o preconceito é fonte de erro e que, portanto, deve ser excluído de todo procedimento científico. A consequência disso para as ciências humanas seria a rejeição daquilo mesmo que as especifica, a saber, a tradição. Cf. GADAMER, 2008, p. 361-368.

buscar a reconstrução deste em sua dimensão própria. Em outras palavras, busca conhecer o mundo histórico em si mesmo, dentro de seus próprios limites, sem partir de nenhuma influência do presente, considerada como dogmática. Ou seja, assume o distanciamento romântico, mas agora com vistas a tomar a tradição em sua pureza, isolada toda e qualquer pré-compreensão desta. Dessa forma, o historicista defende “[...] o passo rumo ao conhecimento *objetivo* do mundo histórico, capaz de igualar-se em dignidade com o conhecimento da natureza da ciência moderna” (GADAMER, 2008, p. 366. Grifo nosso).

Todavia, afirma Gadamer, o historicismo tende a cair em uma grande aporia. Ao reconhecer que cada época ou situação histórica tem as suas peculiaridades e formas de pensar próprias, que são sempre distintas e particulares, o historicista deveria também reconhecer que, por isso mesmo, o método das ciências naturais não se aplica à questão histórica. O grande objetivo do procedimento metodológico daquelas é atribuir a uma série de fenômenos uma explicação universal com vista à previsibilidade de fenômenos similares futuros. Ou seja, estabelecer uma regra ou lei geral válida para todo e qualquer fenômeno de um tipo específico. Ora, tal objetivo é por definição contrário às pretensões da ciência histórica. A característica essencial desta é explicar sempre um acontecimento particular; elucidar os fatores envolvidos e determinantes de uma situação específica, que jamais se repetirá⁵.

Desse modo, já se forma uma tensão imediata entre o método e o suposto objeto dentro da linha historicista. Contudo, há ainda mais. A aporia se dá, de fato, pela contradição em assumir, por um lado, as particularidades das situações históricas e, por outro, defender um método a-histórico. Ou seja, a autocompreensão do historicismo, como uma ciência objetiva e perene, é incompatível com a ideia de que ele mesmo, por participar da história, tem as suas motivações dadas historicamente. Assim, o historicismo acaba por se enredar numa aporia: a própria compreensão da ciência histórica leva à impossibilidade da mesma. Cabe, então, concluir Gadamer, ao historicista reconhecer que é ele mesmo filho de seu tempo e que, portanto, não pode erguer pretensões atemporais sem antes refletir sobre a sua própria situação histórica.

O embaraço a que se chegou pela trilha do ideal metodológico é, todavia, o ponto de partida para a construção do pensamento gadameriano. A aporia do historicismo abre para o filósofo a possibilidade de revisar o fenômeno da compreensão e, por consequência, o procedimento adequado às ciências humanas.

⁵ Cf. GADAMER, 2008, p. 38-39. Weinsheimer entende ser este o único critério extraído do texto gadameriano que pode de fato distinguir as ciências humanas das ciências naturais. Cf. WEINSHEIMER, 1985, p. 33.

A aplicação do ideal do método às ciências humanas pode nos levar, como dissemos acima, a um falso dilema: assumimos o método ou reconhecemos a nossa historicidade. Ora, o nosso caráter histórico não é algo do qual simplesmente podemos reconhecer ou não, tomar para si ou abrir mão. Antes, é a marca de nosso modo de ser no mundo. Logo, o dilema é resolvido imediatamente: cabe repensar as bases das ciências humanas excluindo delas o ideal metodológico, a fim de fazer jus à nossa historicidade. Isso significa buscar uma autocompreensão mais apropriada das ciências humanas levando sempre em consideração o momento histórico no qual se encontram. Por isso mesmo afirma:

A tese de meu livro é, pois, que o momento histórico-efetual é e permanece efetivo e atuante em toda a compreensão da tradição, mesmo onde a metodologia das modernas ciências históricas ganhou espaço, e transforma em “objeto” [*Objekt*] aquilo que veio a ser historicamente, o que foi transmitido historicamente, que se deve “estabelecer” como um dado experimental – como [*als*] se a tradição fosse estranha e, humanamente falando, incompreensível enquanto [*wie*] objeto da física. (GADAMER, 2008, p. 20).

Rejeitado o ideal metodológico, Gadamer passa, portanto, a investigar o nosso modo de ser histórico⁶. A primeira consideração a ser tomada, que se apresenta imediatamente pela discussão feita até aqui, é a questão do porquê o método falhar quando se leva em conta a nossa historicidade. Gadamer, então, afirma: as três condições, a saber, distanciamento, neutralidade e objetividade, pregadas pelo ideal metodológico, não se aplicam às ciências humanas, dentre as quais se inclui a História. Seria, pois, uma ilusão supor o mesmo nível de objetividade das ciências naturais nas ciências humanas, já que, no caso em questão, o homem não pode se desprender da história, isto é, distanciar-se, e, portanto, não alcança a neutralidade necessária. O homem, ao contrário, assevera o filósofo sob influência do pensamento heideggeriano, é lançado no mundo, é Ser-aí (*Dasein*) e, por isso, sempre já se encontra envolto em sentidos pré-dados, ou, em termos mais gadamerianos, em uma tradição⁷. Por isso mesmo, a pretensão de rejeitar plenamente os preconceitos é ilusória. Ao contrário, ser histórico implica lidar

6 Para Gadamer, vale dizer, a discussão do método próprio das ciências humanas não visa aumentar o embate entre essas e as ciências naturais, mas tem o propósito de dar ensejo às investigações acerca do fenômeno da compreensão. Cf. GADAMER, p. 15.

7 Cf. GREGORIO, 2006.

com as questões sempre a partir de uma pré-compreensão dada, da qual o sujeito que busca conhecer não escolhe e tampouco pode negar em termos absolutos. Daí a necessidade de se repensar o lugar o próprio da tradição:

Na verdade, não é a história que nos pertence mas somos nós que pertencemos a ela. Muito antes de nos compreendermos na reflexão sobre o passado, já nos compreendemos naturalmente na família, na sociedade e no Estado em que vivemos. A lente da subjetividade é um espelho deformante. A auto-reflexão do indivíduo não passa de uma luz tênue na corrente cerrada da vida histórica. *Por isso, os preconceitos [Vorurteile] de um indivíduo, muito mais que seus juízos [Urteile], constituem a realidade histórica de seu ser.* (GADAMER, 2008, p. 368).

Apesar de sua discordância e crítica quanto ao uso do método das ciências naturais nas ciências humanas, Gadamer, contudo, ainda precisa elaborar um argumento positivo em favor da hermenêutica filosófica. Tendo isso em vista, segundo a nossa leitura, constrói a sua defesa em duas partes: uma que analisa os aspectos de nossa historicidade e outra que desenvolve a base concreta para a construção de um saber hermenêutico.

2. Os efeitos da história dos efeitos

Na elaboração dessa primeira parte do argumento, Gadamer apresenta um par conceitual essencial para os seus propósitos, a saber, *a história dos efeitos (Wirkungsgeschichte)* e *a consciência da história dos efeitos (wirkungsgeschichtliches Bewußtsein)*. Segundo o filósofo, a história não nos é apresentada apenas como um conjunto de fatos e obras passados, com uma datação antiga. Antes, é marcada pela *transmissão* de algo, de modo que comporta, e de modo essencial, os efeitos desses mesmos fatos e obras ao longo do tempo. Isso significa que não é algo perdido no tempo, mas chega até nós de uma maneira implacável: os seus efeitos atuam sobre nós de modo que determinam a nossa própria situação histórica. Portanto, a noção de história envolve não apenas as noções de fatos históricos e passados, mas também envolve a noção de *legado*, de algo que nos é transmitido, que nos afeta e modifica no presente. Ou seja, passado e presente possuem uma relação íntima, apesar de toda distância e diferença, e, assim:

Quando procuramos compreender um fenômeno histórico a partir da distância histórica que determina nossa situação hermenêutica como um todo, encontramos-nos sempre sob os efeitos [*Wirkungen*] dessa história efetual [*Wirkungsgeschichte*]. Ela determina de antemão o que se nos mostra questionável e se constitui em objeto de investigação (GADAMER, 2008, p. 397).

E, destarte, “compreender é, essencialmente, um processo de história dos efeitos” (GADAMER, 2008, p. 396. Com modificações).

Além disso, para Gadamer, a herança da história dos efeitos é marcada por uma idealidade, que consiste nos sentidos ou preconceitos que recebemos da tradição. Isto é, aquilo que de fato a história dos efeitos nos lega, que afeta a nossa situação atual, são concepções acerca do mundo, que constituem a nossa própria tradição. Com isto, estar em uma tradição significa estar imerso numa teia de sentidos já formada. Daí o dito heideggeriano, que ele subscreve, de que somos lançados no mundo, ou seja, somos sempre já em um conjunto de sentidos pré-dados. E, assim, os sentidos, que temos de mobilizar para compreender, são aquilo mesmo que recebemos do passado, cujos efeitos conformam, portanto, nossos horizontes de interpretação.

Desse modo, a nossa relação com o passado já é dada e estabelecida antes mesmo de termos consciência dela. Ora, se a nossa historicidade implica, portanto, necessariamente pré-concepções, então lhes atribuir um caráter negativo ou pejorativo, tal como o historicista o faz, implica a suspensão da capacidade legítima desses de nos revelar nossa situação histórica. Isso significa que, ao contrário, temos de tomar a tradição não como um *objeto* de estudo, mas como algo vivo e do qual fazemos parte.

Destarte, é preciso defender o caráter positivo dos preconceitos: são noções que nos são legadas (e que, portanto, não escolhemos) e que condicionam o modo como interpretamos o presente ou, em outros termos, a nossa *perspectiva* frente à situação atual; e mais: na verdade, são eles que possibilitam a própria compreensão, na medida em que fornecem uma certa familiaridade, na forma de expectativa de sentido, para com a coisa a ser interpretada. Assim, os preconceitos que nos são legados historicamente direcionam a nossa atenção e entendimento através de uma antecipação do sentido das coisas, de modo que, em vez de impossibilitar a compreensão, são condição de possibilidade dessa⁸.

⁸ Cf. SCHIMDT, 1987.

Dessa forma, a história dos efeitos implica uma circularidade hermenêutica: aquilo mesmo que buscamos entender, nos afeta e contribui para a determinação daquilo para o qual nos voltamos e também do modo como nos voltamos. Em outras palavras, o nosso próprio caráter histórico é que nos abre uma perspectiva prévia para o mundo, de maneira que somente assim esse se torna compreensível para nós. Por isso, segundo Gadamer, compreender envolve sempre um projetar, caracterizado por um pré-lineamento, baseado em determinadas expectativas do intérprete do sentido do todo, fundadas nos preconceitos, e que, por sua vez, são constantemente revistas conforme se avança na compreensão do sentido da coisa mesma em questão. Dessarte, a necessidade de revisão da compreensão prévia que se volta para “as coisas mesmas”, nada mais é que a descrição do próprio ato interpretativo. Assim, o círculo, segundo o filósofo, não envolve um vício lógico⁹, como poderia a princípio parecer, mas possui seu caráter positivo na explicitação de sentidos previamente dados. E, portanto, “[...] descreve a forma de realização [*Vollzugsform*] da própria interpretação compreensiva” (GADAMER, 2008, p. 355), de maneira que é patente a sua relevância *hermenêutica*.

Assim, “[...] a compreensão jamais é um comportamento subjetivo frente a um “objeto” dado, mas pertence à história dos efeitos, e isto significa, pertence ao ser daquilo que é compreendido” (GADAMER, 2008, p. 18). Ou seja, o movimento do intérprete de compreender já é sempre um movimento da história dos efeitos, do movimento da tradição a qual pertence. Por isso, conclui Gadamer, todo pensamento que se diz verdadeiramente histórico deve levar em consideração a sua própria posição histórica. Afinal ele mesmo sempre já se encontra sobre a ação da história e, portanto, é apenas mais um momento da tradição. Erguer a pretensão de neutralidade quanto ao objeto histórico, rumo a uma depuração objetiva do mesmo, nada mais é do que negar que se está sob os efeitos da história na qual a coisa em questão é transmitida, e, por isso, inviabi-

9 Gadamer aqui toma como referência a posição de Heidegger que defende que o compreender não cairia num *círculo vicioso*. Se a compreensão possui uma estrutura prévia, que determina de antemão os sentidos mobilizados, então pode parecer não haver nenhuma garantia do estabelecimento de sua verdade; haveria apenas a reprodução de concepções arbitrárias e infundadas. Todavia, embora circular, somente caímos no vício se entendermos essa estrutura circular do ponto de vista *lógico*, quando, ao contrário, deve ser tomada sob a perspectiva *ontológica*. O caráter prévio da compreensão pertence, na verdade, a uma possibilidade mais originária do *Dasein* e, por isso, não implica a falta de fundamento, de objetividade. O importante, afirma o filósofo, não é não cair no círculo, mas, antes, “saber como entrar”: “O círculo não deve ser degradado a círculo vicioso nem ser também somente tolerado. Ele esconde uma possibilidade positiva do conhecimento originário, que, evidentemente, só será compreendida de modo adequado quando ficar claro que a tarefa primordial, constante e definitiva da interpretação continua sendo não permitir que a posição prévia [*Vorhabe*], a visão prévia [*Vorsicht*] e a concepção prévia [*Vorgriff*] lhe sejam impostas por ideias ou noções particulares, mas, ao contrário, garantir o tema científico na sua elaboração a partir das coisas mesmas” (HEIDEGGER *apud* GADAMER, 2008, p. 355. Tradução com modificações nossas).

lizar uma investigação verdadeiramente histórica. Ao contrário, “o verdadeiro objeto histórico não é um objeto, mas a unidade de um e de outro, uma relação formada tanto pela realidade da história quanto pela realidade do compreender histórico” (GADAMER, 2008, p. 396)¹⁰. Com isso, é somente com o rompimento de tal pretensão que se torna possível conhecer as diferentes maneiras como o mesmo objeto foi interpretado, podendo reconhecer o que é próprio da minha interpretação e o que é diferente na interpretação do outro.

Além disso, defende Gadamer, tal circularidade nos revela que estamos sempre nesse processo e que, portanto, não temos como abrir mão de nossos preconceitos. De fato, se toda compreensão se dá por expectativa e correção de sentidos, tal como a visão gadameriana do círculo hermenêutico propõe, então não parece ser factível que para compreender algo se deva rejeitar *absolutamente* aquilo mesmo que é condição de possibilidade para tanto¹¹. As ciências humanas por buscarem compreender aquilo que ocorre historicamente, desse modo, não podem efetivamente negar a estrutura preconceituosa de sua tarefa. Ao contrário, a sua missão própria é tornar descobertos os preconceitos que guiam nossas interpretações, de maneira a provocar a *consciência* dos mesmos e (somente) a partir dela buscar conhecer “as coisas nelas mesmas”.

Para Gadamer, portanto, quando temos o saber claro de nossa situação histórica, ou seja, de nossos preconceitos, estamos conscientes, ao menos de parte, da história dos efeitos. Isso significa que a nossa historicidade não implica uma determinação absoluta. Segundo o filósofo, a história dos efeitos molda a nossa visão de mundo, mas temos apenas um vislumbre desses efeitos. Ou seja, reconhecemos apenas uma parcela de nossos preconceitos; a maior parte constitui a nossa perspectiva sem que nem ao menos o saibamos¹². Simplesmente os tomamos como verdades acerca do mundo.

Ainda de acordo com o filósofo, parece ser esse o motivo que leva o historicista em geral a crer que seja possível isolar absolutamente os preconceitos. Do fato de que muitas vezes não temos consciência dos nossos preconceitos, o historicista pensaria que nem sempre estamos sob a tutela desses. Isto é, que bastaria abrir mão daqueles preconceitos dos quais temos consciência para atingirmos a neutralidade necessária para fazer ciência. Entretanto, como argumen-

¹⁰ Cf. BILEN, 2000.

¹¹ Absolutamente porque, como Gadamer deixa claro, a estrutura preconceituosa de nossas compreensões serve de *guia* para as mesmas e, portanto, não as determinam. Destarte, é próprio da tradição o poder ser alterada e, até mesmo, abandonada. Cf. GADAMER, 2008, p. 25

¹² É relevante notar que é neste momento que Gadamer se distancia do idealismo hegeliano, que pressupõe uma consciência absoluta da história. Cf. GADAMER, 2008, p. 462-472.

ta Gadamer, não podemos nos livrar dos nossos preconceitos e a pretensão de fazê-lo nada mais é do que uma ingenuidade quanto à ausência deles. Na verdade, aquele que afirma ter abandonado os seus preconceitos apenas os reafirma de maneira mais assertiva, uma vez que não vislumbra a possibilidade de reconhecer a sua perspectiva enquanto tal, mas sim como a versão acabada acerca do que está em questão. E, dessa forma, jamais terá condições de revisar os seus próprios preconceitos. Ou seja, quando não reconhecemos os preconceitos que guiam a nossa compreensão, acabamos por reafirmá-los; e somente assim, uma vez que isso não se dá de forma explícita, a nossa estrutura pré-compreensiva implica a verdadeira cegueira que pode levar ao erro, tal como os filósofos da *Aufklärung* clamavam¹³. Dessa forma:

Aquele que não quer conscientizar-se dos preconceitos que o dominam acaba se enganando sobre o que se revela sob sua luz. [...] Da mesma maneira, aquele que pela reflexão se coloca fora da relação vital [*Lebensverhältnis*] com a tradição destrói o verdadeiro sentido desta. A consciência histórica que quer compreender a tradição não pode abandonar-se à forma de trabalho da metodologia crítica com a qual se aproxima das fontes, como se ela fosse suficiente para proteger contra a intromissão dos seus próprios juízos e preconceitos. Na verdade, ele precisa também pensar a sua historicidade [*Geschichtlichkeit*]. Como dissemos, o fato de estar na tradição não restringe a possibilidade do conhecer, antes é o que a torna possível. (GADAMER, 2008, p. 471).

A impossibilidade de rejeitar absolutamente os preconceitos, todavia, não está assentada para Gadamer apenas no fato de termos factualmente uma reduzida consciência da história dos efeitos. Se assim fosse, a consciência ainda poderia *a princípio* compreendê-la plenamente. Ou seja, ainda que de fato não o faça, estaria em seu poder fazê-lo. Esta conclusão, todavia, também é rechaçada por Gadamer. A consciência, ao contrário, em seu processo de reflexão possui um limite em si mesma. Isso porque esse mesmo processo reflexivo faz parte, em alguma instância, da própria história dos efeitos¹⁴. Toda compreensão é, segundo o filósofo, uma forma de apreensão de seu objeto, mas também é, ao mesmo

13 Cf. GADAMER, 2008, p. 359.

14 “A compreensão é uma forma de efeito [*Wirkung*], e se sabe a si mesma como efeito [*Wirkung*]” (GADAMER, 2008, p. 447).

tempo, transformador e atuante na composição deste¹⁵. Dessarte, o tipo de relação existente entre a história dos efeitos e a consciência desta não é do tipo sujeito-objeto, segundo o molde defendido pelo método das ciências naturais, no qual há uma distinção real e radical entre as partes¹⁶. Antes, nesta relação hermenêutica, sujeito e objeto determinam um ao outro, de modo que não é possível uma independência e *objetividade* em sentido estrito¹⁷. Dessa forma, a consciência não lida de maneira objetiva com a história dos efeitos, como se houvesse uma separação radical entre ambas; antes, é também efeito da história dos efeitos:

A investigação das ciências do espírito não pode ver-se a si própria em oposição pura e simples ao modo como nos comportamos com respeito ao passado na nossa qualidade de seres históricos. Em nosso constante comportamento com relação ao passado, o que está realmente em questão não é o distanciamento [*Abstandnahme*] nem a liberdade com relação ao transmitido. Ao contrário, encontramos-nos sempre inseridos na tradição, e *essa não é uma inserção objetiva* [*vergegenständlichendes Verhalten*], como se o que a tradição nos diz pudesse ser pensado como estranho ou alheio; trata-se sempre de algo próprio [*Eigenes*], modelo [*Vorbild*] e dissuasão [*Abschreckung*], um reconhecer a si mesmos [*ein Sichwiedererkennen*] no qual o nosso juízo histórico posterior [*historisches Nachurteil*] não verá tanto um conhecimento [*Erkennen*], mas a mais imperceptível assimilação [*unbefangenste Anverwandlung*] da tradição. (GADAMER, 2008, 374).

15 É este o sentido de a compreensão ser fundamentalmente uma prática (Cf. GADAMER, 2008, p. 406-426), algo que realizamos e que modifica, em alguma proporção, a própria história dos efeitos e, portanto, também o mundo histórico no qual vivemos. Assim: “A antecipação de sentido, que guia a nossa compreensão de um texto, não é um ato da subjetividade, já que se determina a partir da comunhão que nos une com a tradição. Mas em nossa relação com a tradição essa comunhão é concebida como um processo em contínua formação. Não é mera pressuposição sob a qual sempre já nos encontramos, mas nós mesmos vamos instaurando-a na medida em que compreendemos, na medida em que participamos do acontecer da tradição e continuamos determinando-o a partir de nós próprios. O círculo da compreensão não é, portanto, de modo algum, um círculo “metodológico”; ele descreve antes um momento estrutural ontológico da compreensão” (GADAMER, 2008, p. 388-389).

16 Sobre a “superação” da relação sujeito-objeto na hermenêutica filosófica, ver: BERNSTEIN, 1983.

17 “Mesmo num caso extremo da investigação histórica “objetiva”, a única realização da tarefa histórica é determinar de novo o significado do investigado. Mas essa significação que se encontra no final de uma tal investigação está também em seu começo: na escolha do tema da investigação, no despertar do interesse do investigador, na obtenção de um novo modo de colocar os problemas” (GADAMER, 2008, p. 375).

Contudo, o caráter de efeito da própria consciência em relação à tradição ainda não parece ser o suficiente para a defesa de um procedimento hermenêutico nas ciências humanas. De fato, a afirmação da limitação da consciência em si mesma pode ser tão dogmática quanto à do seu poder absoluto de reflexão. Para sustentar a relação não objetiva da consciência com a história dos efeitos, Gadamer necessita esclarecer de que maneira a consciência mesma pode ser efeito, isto é, pode ser ao mesmo tempo condicionada pela história e ser condição, ainda que infinitesimal, desta. Em outras palavras, precisa justificar por que a consciência não objetiva a história, de maneira que pertence aos efeitos mesmos da tradição. Como veremos a seguir, é pela análise do caráter de linguagem da compreensão que Gadamer fundamenta tal relação.

3. O caráter de linguagem da compreensão

Do que foi trabalhado até aqui, temos que o processo de tomada de consciência, vital para uma compreensão verdadeiramente histórica, é para Gadamer um procedimento que a consciência não realiza sozinha. Segundo o filósofo, ganhamos consciência de nossos preconceitos quando somos confrontados por outrem¹⁸. É na quebra da expectativa de que o outro tenha a mesma visão que nós, que nos damos conta de qual concepção assumimos previamente como sendo a correta. Neste sentido, a compreensão do que o outro tem a *dizer*, a partir da contraposição entre os pontos de vista distintos, é parte fundamental para a elucidação dos nossos preconceitos. Assim, é no contato e abertura para com o outro que a consciência da história dos efeitos se realiza.

Disso se segue que a interpretação não pode ser vista como simplesmente um meio, um instrumento para alcançar a compreensão, mas, ao contrário, se faz presente no *próprio conteúdo* que procuramos compreender. A interpretação não apenas torna presente em uma unidade de sentido a opinião global do texto, como também traz à fala *a própria coisa* do que o texto trata e, conseqüentemente, “de certo modo, a interpretação coloca a coisa na balança das palavras” (GADAMER, 2008, p. 515). Ou seja, a interpretação, *devido a esse seu caráter de linguagem*, produz algo em benefício do próprio intérprete, que

18 Seja uma outra pessoa, seja um texto. Para Gadamer, os textos, mesmo escritos, devem ser lidos na forma de diálogo, na medida em que o ler traz o escrito “à fala” (Cf. GADAMER, 2008, p. 498-504). Ainda mais, a escrita manifesta de modo eminente o caráter linguístico da compreensão, uma vez que não padece da influência de elementos não linguísticos que comumente acompanham os atos de fala (Cf. GADAMER, 2008, p. 504-512).

passa, por sua causa, a ver a coisa diferentemente (de acordo com o sentido interpretado) e, assim, compreende diferentemente. Dessarte, a realização da compreensão se dá na expressividade da interpretação, uma vez que acarreta “[...] uma tal apropriação do que foi dito, que isso [que foi dito] se torna propriedade daquele mesmo [que se apropriou]” (GADAMER, 2008, p. 515).

A compreensão, portanto, para o filósofo se dá numa relação dual, na qual consideramos o que o outro tem a *dizer* e, portanto: “[...] *todo esse processo [Vorgang] é um processo de linguagem*”¹⁹, já que é por meio dela que expressamos os sentidos prévios. De fato, deve haver um “mínimo” de comunhão prévia para que possa ocorrer aquela conversação. Tal requisito, para Gadamer, é extraído da própria estrutura lógica da compreensão, isto é, do modo como todo e qualquer diálogo é efetuado, a saber, através e na linguagem:

O que caracteriza a conversação, frente à forma endurecida das proposições que urgem sua fixação escrita é precisamente que, aqui, em perguntas e respostas, no dar e tomar, no passar ao largo do outro na conversa e no pôr-se de acordo com ele, *a língua* realiza aquela comunicação de sentido cuja elaboração artística frente à tradição literária é a tarefa hermenêutica. Por isso, quando a tarefa hermenêutica é concebida como um entrar em diálogo com o texto, mais que uma metáfora, isso representa a verdadeira recordação de sentido originário. *O fato de a interpretação dar-se no âmbito da linguagem não significa a transposição para um medium estranho*. Significa, antes, que se restabelece *uma comunicação de sentido originário* (GADAMER, 2008, p. 480. Grifo nosso).

Ou seja, esse “mínimo” corresponde ao *caráter de linguagem* da própria compreensão, uma vez que “[...] a fusão de horizontes que se deu na compreensão é o genuíno desempenho e produção da linguagem” (GADAMER, p. 492. Grifo nosso)²⁰. A ideia que está em questão é a de que os preconceitos dos interlocutores (nós e a tradição, o intérprete e o texto) devem ser mobilizados sempre sob um *âmbito* tal que possibilite a comunicação entre eles. Nesse sentido, para que tal conversação ocorra, é necessário haver um *meio* comum que permita que

¹⁹ GADAMER, 2008, p. 497.

²⁰ Cf. FIGAL, 2002, p. 102-125.

um venha ao encontro do outro. Assim, se a fusão de horizontes é a forma sob a qual a compreensão se dá, a linguagem funciona, por sua vez, como a sua matéria inseparável na qual e a partir da qual tal fenômeno é desenvolvido.

A conclusão de que o processo de compreensão é também, ao mesmo tempo, um processo de linguagem pode ser, dessarte, traduzida pela função mediadora que esta cumpre. A linguagem é, assim entendida, o meio no qual ocorre a compreensão. Contudo, isso ainda carece explicação. Para Gadamer, o fato de a linguagem atuar desse modo não significa que essa seja um instrumento para o entendimento mútuo, isto é, como um mero meio para um determinado fim. Se fosse assim, o caráter de linguagem característico da compreensão seria um aspecto accidental ou coadjuvante da compreensão, ou seja, algo extrínseco ao fenômeno, mas de que se lança mão para a realização do mesmo. Entretanto, ao contrário, a noção de *medium* para o autor implica a de âmbito, de lugar próprio:

[...] precisamos deixar claro que a linguagem, que permite que algo venha à fala, não é uma posse à disposição de um ou de outro interlocutor. Toda conversação pressupõe uma linguagem comum, ou melhor, toda conversação gera uma linguagem comum. Como dizem os gregos, existe ali alguma coisa que foi colocada no meio, na qual participam os interlocutores e sobre o que eles oferecem em troca um com o outro. O entendimento sobre uma questão, que deve surgir na conversação, significa necessariamente que na conversação é primeiramente alcançada uma linguagem comum. *Esse não é um processo externo* de ajustamento de ferramentas, e muito menos podemos dizer que os companheiros de diálogo se adaptam uns aos outros (GADAMER, 2008, p. 493. Grifo nosso. Com modificações).

Isso significa que toda compreensão, em seu processo mesmo de conversação, chega a um entendimento mútuo (*Verständigung*) que é expresso linguisticamente, isto é, que possui *caráter de linguagem* (*Sprachlichkeit*)²¹. Por isso, o diálogo com vista à compreensão sempre elabora uma *linguagem comum*,

21 De modo pertinente, Gadamer toma o caso da tradução de línguas estrangeiras, nas quais o processo de entendimento mútuo é permeado de dificuldades, como paradigmático, a partir do qual podemos ver as reais condições sob as quais a compreensão se realiza: “A tarefa reconstitutiva do tradutor se distingue da tarefa hermenêutica frente a todo e qualquer texto não pela qualidade, mas pelo grau” (GADAMER, 2008, p. 502).

“[...] graças à qual chega à expressão uma “coisa” que não é somente minha ou do autor, mas uma coisa comum a ambos” (GADAMER, 2008, p. 503). Dessa forma, “[...] compreender o que alguém diz é entender-se na linguagem e não transferir-se para o outro e reproduzir suas vivências” (GADAMER, 2008, p. 497). E, assim, a compreensão não simplesmente se vale da linguagem, mas é necessariamente um *fenômeno linguístico*, já que essa é o *medium* universal onde aquela é realizada²².

O caráter mediador da linguagem, contudo, não nega o fato de que haja, na tentativa de compreender, problemas específicos de linguagem, isto é, de má-compreensão ou falta de comunicação devido a, por exemplo, usos atípicos ou simplesmente diferentes de determinados termos. Dessa mediação segue-se somente que, ao contrário, todo problema de linguagem é *sempre* um problema de compreensão. Nesses casos, onde a compreensão não é imediata, não basta uma análise filológica, que busque a correta interpretação num acervo de usos linguísticos, previamente estabelecidos. Isso implicaria a circunscrição da atividade de interpretar à mera transposição de termos, quando, na verdade, essa mesma transposição ou tradução somente é possível devido a uma interpretação prévia. E, por isso, é preciso de fato uma verdadeira depuração dos sentidos envolvidos, realizada na conversação entre o intérprete e o *interpretandum*, já que “todo compreender é interpretar, e todo interpretar se desenvolve no *medium* de uma língua, que deixa o objeto vir à fala e é, ao mesmo tempo, a própria língua do intérprete” (GADAMER, 2008, p. 503. Com modificações).

Dessa forma, a questão da compreensão ganha novos contornos, sendo necessário pensá-la a partir desta relação especial entre pensamento e linguagem. Se toda compreensão ocorre *na* linguagem, então essa, a linguagem, se revela como “[...] a *concreção* [*Konkretion*] da consciência da história dos efeitos” (GADAMER, 2008, 504). Isso nos indica que tanto a atuação da história dos efeitos, quanto a nossa própria relação individual com a tradição são sempre mediadas linguisticamente. Tal concreção, portanto, se manifesta sob duas formas: na determinação do *objeto* e da própria *realização* da tarefa hermenêutica. Ou seja, o caráter de linguagem encontra-se presente tanto naquilo que buscamos compreender, a saber, na tradição, quanto no processo mesmo de compreender.

Com isso, primeiramente, influenciado pela corrente *expressivista* da linguagem²³, especialmente por Herder e Humboldt, Gadamer defende que não há se-

22 Cf. DI CESARE, 2011.

23 O termo ‘expressivista’ provém da famosa e detalhada análise que Taylor realiza acerca da filosofia da linguagem dos “três H’s” da filosofia alemã, a saber, Hamann, Humboldt e Herder. Para mais, ver: TAYLOR, 1985; LAFONT, 1999.

paração entre pensamento e linguagem e, assim, os limites da nossa racionalidade são os mesmos limites da nossa *capacidade linguística*. Em outras palavras, tudo o que compreendemos é mediado pela linguagem, isto é, *pode* ser expresso linguisticamente. Com isso, se nossos pensamentos sempre são expressos linguisticamente, então dependem necessariamente da língua que falamos, na qual e a partir da qual mobilizamos tais sentidos. Portanto, é forçoso reconhecermos a pertença essencial do caráter de linguagem na compreensão e, com isso, que:

Sua universalidade se mantém na altura da universalidade da razão. [...] Se toda compreensão se encontra numa necessária relação de equivalência com sua possível interpretação, e se a compreensão não conhece nenhuma barreira fundamental, também a concepção que se dá na linguagem, concepção experimentada pela compreensão na interpretação, precisa conter uma infinitude que supere qualquer fronteira. A linguagem é a linguagem da própria razão (GADAMER, 2008, p. 519).

Por isso, precisamos reconhecer que há uma unidade indissolúvel entre o pensamento e a linguagem, na medida em que o caráter de linguagem se faz presente em todo procedimento interpretativo. Ou seja, que não há uma distinção absoluta entre a idealidade dos sentidos refletidos e o modo como nos referimos a estes²⁴.

Em segundo lugar, temos que a própria tradição é ao fim e ao cabo uma tradição de linguagem, pois, nas palavras de Gadamer:

A tradição de linguagem é tradição no sentido autêntico da palavra, ou seja, aqui não nos defrontamos simplesmente com um resíduo que se deve investigar e interpretar enquanto vestígio do passado. O que chegou a nós pelo caminho da tradição de linguagem não é o que restou, mas é transmitido, isto é *nos é dito* – seja na

24 Toda a segunda subseção da terceira parte de *Verdade e Método*, nomeada de “A cunhagem do conceito de “linguagem” ao longo da história do pensamento no mundo ocidental”, apesar de seu título, não se restringe a fazer um levantamento histórico das posições filosóficas acerca da linguagem. Antes, ali Gadamer pretende elucidar, a partir da própria história da filosofia – de Platão (*Crátilo*) a Humboldt, passando pelos estóicos, Agostinho e Santo Tomás (quanto ao mistério da encarnação) –, a tese da coincidência entre pensamento e linguagem, bem como as consequências que essa traz para o nosso conhecimento das coisas mesmas, as quais nos referimos sempre por meio da linguagem. Para mais, ver: LAFONT, 1999; GRONDIN, 2007.

forma de tradição oral imediata, onde vivem o mito, a lenda, os usos e costumes, seja na forma da tradição escrita, cujos signos de certo modo destinam-se a todo e qualquer leitor que esteja em condição de os ler (VM, p. 504. Grifo nosso).

Ou seja, a própria tradição que chega até nós, i.e., os sentidos que nos são transmitidos e a nós legados possuem *caráter de linguagem*, de modo que se apresentam diante de nós e constituem os nossos preconceitos linguisticamente, e, especificamente, em uma língua particular.

De fato, se nossos pensamentos possuem essencialmente este caráter de linguagem, então isso significa que dependem da língua que falamos, na qual mobilizamos sentidos. Com isto, temos que a compreensão se dá a partir de uma estrutura de sentidos que não depende de nós, isto é, que ultrapassa toda consciência individualmente considerada. Pensamos sempre em e a partir de uma língua, que já é sempre compartilhada e histórica, e, portanto, constitutiva de uma tradição. A linguagem é, assim, algo que, em última análise, nos une indelevelmente a uma tradição e que, portanto, transpassa a nossa subjetividade²⁵. E, dessa forma:

O intérprete não se serve das palavras e dos conceitos como o artesão que apanha e deixa de lado as suas ferramentas. Precisamos, antes, reconhecer que toda compreensão está intimamente entretecida por conceitos e refutar qualquer teoria que se negue a aceitar a unidade interna de palavra e coisa (VM, p. 522).

Sendo assim, Gadamer acaba por dar razão a mais uma tese de Humboldt, a saber, a de que cada língua comporta em si mesma uma visão de mundo (*Weltansicht*). Falar uma língua é possuir os sentidos de determinada tradição linguística. Mas não os possuímos como possuímos artefatos. Antes eles compõem o nosso horizonte de interpretação. Por isso, para o filósofo, dominar uma língua nunca é somente sabê-la formalmente, isto é, do ponto de vista gramatical. Quando aprendemos uma língua nova, ampliamos nossos horizontes e,

25 Como afirma Lafont (1999, p. 80-81): “*The understanding between speakers cannot be interpreted as the conscious self-production of a world-disclosure that takes place in a “zero context”. Rather, it can only be achieved by speakers within a shared constitution of meaning, always already given. Thus this constitution of meaning or worldview is the condition of possibility of understanding, and hence also that which guarantees the validity of this understanding*”.

portanto, passamos a enxergar o mundo também a partir dessa outra tradição. Destarte, cada língua envolve uma visão de mundo, na medida em que abarca por si mesma os sentidos compartilhados e legados historicamente.

Mundo e linguagem assumem, dessa forma, para Gadamer, uma relação íntima, de modo que ter uma língua significa ter uma visão de mundo²⁶. Contudo, a noção de mundo aqui em jogo não se limita ao mundo circundante (*Umwelt*); este, afirma o filósofo, é comum a todos os seres vivos, enquanto aquele pertence mais propriamente aos homens. Mundo, assim, abarca uma rede de sentidos, na qual já sempre somos envolvidos e onde e sobre o qual nos entendemos. Ou seja, envolve as conjunturas (*Sachverhalte*), ou estado de coisas, que caracterizam e diferenciam as visões de mundo²⁷.

A própria relação entre linguagem e mundo, desse modo, traz à luz a “objetividade” ou “coisalidade” pertinente ao último. É importante ressaltar que Gadamer traça aqui uma distinção entre *Sachlichkeit*, que é o tipo de “objetividade” próprio do mundo, e *Objektivität*, que é a objetividade buscada pela ciência. A “objetividade” em questão, que se ilumina naquela relação, não se confunde com o afastamento e eliminação de todos os elementos subjetivos para o conhecimento, próprios da objetividade científica. Antes, o distanciamento próprio ao mundo é aquele que permite o reconhecimento da alteridade de algo, de modo que chegue ao estatuto de coisa (*Sachlichkeit*), no sentido de poder converter-se em enunciado passível de ser compreendido por outros. Mas não significa (e tampouco o poderia) que haja um abandono de uma visão de mundo. O estado de coisas constituído e compartilhado na linguagem compõe o mundo, e é isso que nos permite falar de um mundo em comum, de uma participação numa tradição. Nesse sentido, esse distanciamento e sua decorrente “objetividade” somente se dá numa visão de mundo, não há como extrapolá-la em busca de um mundo em si distinto dessa. Por isso, mundo e linguagem são envolvidos de tal modo que não há uma distinção absoluta entre esses, o que, portanto, nos impossibilita de falarmos objetivamente, no sentido forte do termo, acerca do mundo.

Dessarte, compreensão e linguagem “[...] jamais podem ser um simples objeto, *abrangem, antes, tudo o que, de um modo ou de outro pode chegar*

26 Isso, contudo, não nos deve levar a pressupor que Gadamer está aqui defendendo um tipo de idealismo linguístico. Ao contrário, “[...] a linguagem não instaura, ela mesma, nenhuma existência autônoma. Não só mundo é mundo apenas quando vem à linguagem, como a própria linguagem só tem sua verdadeira existência no fato de que nela se representa o mundo. A originária humanidade da linguagem significa, portanto, ao mesmo tempo, o originário caráter de linguagem do estar-no-mundo do homem” (GADAMER, 2008, 572).

27 Para uma análise da virada ontológica que Gadamer realiza a partir da investigação da linguagem, ver: FIGAL, 2002; SCHMIDT, 2000; GRONDIN, 2007; HAHN, 1997.

a ser objeto” (GADAMER, 2008, p. 523. Grifo nosso). Com isso, Gadamer conclui que tudo aquilo que podemos compreender, isto é, tudo aquilo que podemos reconhecer como real tem de poder ser expresso linguisticamente. Se não conhecemos o mundo em si, pois estamos sempre numa perspectiva dada pela tradição na qual somos inseridos, então o acesso que temos ao mundo sempre é determinado por essa abertura realizada na linguagem. Desse modo, a linguagem não apenas nos apresenta uma visão *do mundo*, mas já é aquilo mesmo que reconhecemos como mundo, como realidade. Não há, portanto, para o filósofo distinção entre a visão de mundo (*Weltansicht*) e o mundo. Ter um mundo significa ter um acesso, uma abertura e uma relação com o ser das coisas. Daí a famosa frase de *Verdade e Método*: “o ser que pode ser compreendido é linguagem” (GADAMER, 2008, p. 612).

4. Considerações finais

Dessa forma, na segunda parte de seu argumento, Gadamer chega à conclusão de que é na linguagem que o real se ilumina, de maneira que se encontra presente em todos os modos como lidamos com aquele. Sendo assim, a linguagem cumpre o papel de mediar todos os sentidos que mobilizamos, conscientemente ou não, e, portanto, subjaz as relações entre a consciência hermenêutica e a história dos efeitos. Com isto, a sua relação não objetiva para com o mundo serve como fundamento para a também não objetiva relação entre a consciência e a história dos efeitos. Neste sentido, podemos dizer que a consciência hermenêutica não objetiva a história dos efeitos (tal como propõe o historicismo), já que a linguagem, da qual a consciência se vale para expressar-se, tampouco objetiva o mundo, que, por sua vez, é moldado pela história dos efeitos. Em outras palavras: é porque o mundo não se objetiva na linguagem que a história dos efeitos não se torna objeto para a consciência hermenêutica.

Assim, a linguagem assume um papel central no pensamento gadameriano. O processo de compreensão, sendo ao mesmo tempo um processo de linguagem, é um fenômeno que não é circunscrito às práticas das ciências humanas, mas é um fazer constitutivo do nosso modo de ser no mundo. Os desempenhos que realizamos ao fazermos as ciências humanas são, por isso, apenas um caso particular de um fenômeno mais geral: a concreção da compreensão no âmbito da linguagem nos revela que esse é um procedimento *universal*. Com isto, a hermenêutica não pode ser entendida somente como um método a ser aplicado naquelas ciências, como o ideal metodológico defende, mas denota uma prática

que realizamos a todo tempo, já que é o modo como fundamentalmente lidamos com o ser das coisas que compõem o nosso mundo. Desse modo, a investigação do fenômeno hermenêutico iniciada para eliminar as pretensões dos historicistas leva Gadamer a tomar a linguagem como essencial para aquele, e, destarte, para além das discussões metodológicas das ciências, lançando as bases para virada ontológica na hermenêutica filosófica.

Recebido em: 15.11.2017 | Aprovado em: 29.01.2018

Referência Bibliográfica

DI CESARE, D. Das unendliche Gespräch. Sprache als Medium der hermeneutischen Ontologie (GW 1, 442-478). In: FIGAL, G. (Hrsg.). *Hans-Georg Gadamer: Wahrheit und Methode*. Berlin: Akademie-Verlag, 2011, p. 177-198.

BERNSTEIN, R. J. *Beyond Objectivism and Relativism: Science, Hermeneutics, and Praxis*. Philadelphia: University of Pennsylvania Press, 1983.

BILEN, O. *The Historicity of Understanding and The Problem of Relativism in Gadamer's Philosophical Hermeneutics*. Washington, D.C.: The Council for Research in Values and Philosophy, 2000. (Cultural heritage and contemporary change. Series I, Culture and Values, vol.27).

GADAMER, H.-G. *Gesammelte Werke Bd.1. Hermeneutik: Wahrheit und Methode – 1. Grundzüge einer philosophischen Hermeneutik*. 6.Auflage. Tübingen: Mohr Siebeck, 1999. (UTB für Wissenschaft: Uni-Taschenbücher).

_____. *Verdade e Método I*. Tradução de Flávio Paulo Meurer. Nova revisão da tradução por Enio Paulo Giachini. 10. ed. Petrópolis: Vozes, 2008.

GREGORIO, G. *Linguaggio e interpretazione su Gadamer e Heidegger*. Soveria Mannelli: Rubbettino, 2006.

GRONDIN, J. *Introduction à Hans-Georg Gadamer*. Paris: Du Cerf, 2007.

HAHN, L. E. (Ed.) *The Philosophy of Hans-Georg Gadamer*. Illinois: Open Court, 1997. (The Library of Living Philosophers Volume XXIV)

LAFONT, C. *The Linguistic Turn in Hermeneutic Philosophy*. Translated by José Medina. Massachusetts: The MIT Press, 1999. (Studies in contemporary German social thought).

SCHMIDT, L. K. *The Epistemology of Hans-Georg Gadamer: An analysis of the legitimization of Vorurteile*. 2. unchanged ed. Frankfurt am Main: Peter Lang, 1987. (European University Studies. Series 20, vol. 161).

_____.(Ed.) *Language and Linguisticality in Gadamer's Hermeneutics*. Lanham, Maryland: Lexington Books, 2000.

TAYLOR, C. *Human Agency and Language: Philosophical Papers I*. Cambridge: Cambridge University, 1985.

WEINSHEIMER, J. C. *Gadamer's Hermeneutics: A Reading of Truth and Method*. New York: Yale University Press, 1985.