

GIROS EPISTEMOLÓGICOS: O GIRO HERMENÊUTICO*

Paulo Evaldo Fensterseifer**

O mote dessa intervenção foi dado pela minha filha Maria, quando com 9 anos (2003), colocou-me uma questão que permitiu-me compreender o que parece-me fundamental para a hermenêutica filosófica¹. Entrando em minha biblioteca para apanhar um Atlas, na capa do qual se encontra uma imagem do globo terrestre, ela colocou-o sob o seu braço e saiu caminhando fazendo a seguinte interrogação:

- *Como que eu consigo carregar o mundo se eu estou dentro dele?*

E acrescentou:

- *Eu saí do mundo só para pegar o mundo.*

Nesta “ingênu” elaboração coloca-se em questionamento as teorias do conhecimento hegemônicas na história do ocidente e suas pretensões de objetividade. Afinal para realizar o que a Maria propõe o sujeito precisa “descolar-se” do mundo para objetificar o mundo. É este exercício que garantiria ao sujeito a condição de “subjectum”, ou seja, de fundamento do conhecimento, logo, do mundo.

Este caminho nos levou, entre outras coisas, a metafísica, a constituição de um “sujeito substancial”, pretensamente livre das mazelas da historicidade: o “sujeito moderno”, o qual imagina ter resolvido com sucesso o “dilema da Maria” (sair do mundo para apanhar o mundo)², mas que no fundo não passaria de uma ficção da linguagem. Nesta trilha as filosofias da linguagem, tendo Wittgenstein a frente com sua crítica a noção de “linguagem privada”, vão inviabilizar uma noção solipsista de subjetividade.

Estas críticas, configuradas no que denominamos “giro lingüístico”, irão marcar as ciências humanas e a filosofia as quais “passam a adotar a perspectiva estrutural da linguagem como parâmetro metodológico e, posteriormente, estatuto epistemológico” (WIZNIEWSKY, 2005, p. 215), ficando a constituição do sujeito tributária das estruturas da linguagem e do discurso. É no interior desse movimento que desdobrar-se-a o que se constitui o tema desta reflexão: o giro hermenêutico. Sobre isso que passaremos a discorrer valendo-se fundamentalmente do pensamento de Hans-Georg Gadamer. Antes, porém é preciso considerar que o giro lingüístico promoveu um lugar de centralidade para o fenômeno da linguagem ao vincular a ela qualquer pretensão de racionalidade e de verdade, seja pela sua análise lógico-matemática, seja pelo seu uso pragmático³. Esta postura, como já anunciamos, significa uma ruptura com a tradição da filosofia moderna e seu subjetivismo. No lugar deste Wittgenstein introduz a noção de “jogos de linguagem” como referência de uma possível objetividade (sempre restrita ao jogo em questão).

* Texto de referência para Mesa Especial: Giros epistemológicos na Educação Física/ Ciências do Esporte, promovida pelo GTT – Epistemologia, realizada por ocasião do XV Congresso Brasileiro de Ciências do Esporte e II Congresso Internacional de Ciências do Esporte. Recife – PE.

** Professor do Departamento de Pedagogia da UNIJUÍ (Universidade regional do noroeste do estado do Rio Grande do Sul)

¹ Segundo Ruedell a hermenêutica filosófica, diferentemente da hermenêutica técnica, “não tem a preocupação do como; não dá orientações para a interpretação, apenas visa compreender o que torna possível a interpretação e a compreensão, em outras palavras, pergunta pelas condições de possibilidade da compreensão. É uma concepção que se encontra, entre outros, em Martin Heidegger e em Hans-Georg Gadamer” (RUEDELL, 2005, p. 226-7).

² Merleau-Ponty (1994) afirma que a ciência moderna pretende explicar o mundo, mas se recusa a habitá-lo.

³ Alternativas que são normalmente vinculadas ao 1º Wittgenstein (Tratado Lógico-Filosófico) e ao 2º (Investigações Filosóficas).

Na análise de Rohden, apoiado em K. O. Apel, esta saída wittgensteiniana, embora adequada por um lado, encontra-se, por outro, prisioneira de uma tendência metodológica com preocupação e fundamentação epistemológica. Afirma Rohden,

O jogo em Wittgenstein não implica um “entregar-se” a ele, um jogar propriamente. Basta que se observe e se descreva, corretamente, como um determinado jogo ocorre. O interesse reside mais em apreender e averiguar a validade e o cumprimento das regras, independentemente da experiência que realiza o sujeito ao jogar. O sujeito passa, enquanto jogador, a ser apenas um observador prático que examina as regras próprias em cada jogo. (2002, p. 62)

O que leva Rohden a concluir que a concepção de jogo em Wittgenstein é ainda epistemológica, diferentemente do “jogo ontológico” proposto pela hermenêutica filosófica, uma vez que neste “o jogador está envolvido, é afetado ao jogar e a preocupação com a validade das regras permanece imbricada com seu modo de viver; o jogo é ontológico porque é auto-implicativo e é metodológico porque o sujeito apenas constata e descreve as regras de funcionamento de um outro jogo” (ROHDEN, 2002, p. 63).

Essa compreensão é que leva Rohden a radicalizar a crítica ao reducionismo da linguagem para além de Wittgenstein, afirmando um “pré-razional”, “uma dimensão ontológica que é anterior e ultrapassa a concepção de usos múltiplos que podemos fazer da linguagem” (2002, p. 63). Esse movimento ele encontrará no modo de filosofar de Heidegger e Gadamer para os quais “a linguagem não se reduz apenas a diferentes e múltiplos usos. Nela e com ela não apenas fazemos coisas – atos ilocucionários, perlocucionários – ou descrevemos *a posteriori*, mas desde sempre somos” (Ibidem).

Ao propor-se a romper com a postura objetivante em relação a linguagem, Heidegger promoverá uma radicalização da fenomenologia, pois se essa tem sua centralidade nas diferentes possibilidades de sentido do real, ele propõe-se, segundo Oliveira (1996, p. 208) a tematizar “*ò sentido dos sentidos*”, ou “sentido fundamento”, levando a filosofia a constituir-se em uma “ontologia hermenêutica”.

Cabe destacar, porém, que essa ontologia adquire um sentido diferente daquele dado pela tradição, pois o filósofo hermeneuta sabe da impossibilidade das teorias absolutas que pretendem esgotar o sentido do ser uma vez que este sentido depende da compreensão, e esta se dá sempre condicionada pelo horizonte do intérprete e do algo a ser interpretado. Acontecimento que revela o sempre provisório sentido do ser. Não mais um “é” com pretensões de captar a “essência” da coisa, mas um “sendo” que reconhece a historicidade de toda compreensão⁴. O que leva Palmer a afirmar:

Falar do ser de uma coisa tal como ele “realmente é” é entregarmo-nos à especulação metafísica: como ele é para quem? Não há nenhuma perspectiva humana a partir da qual possamos dizer o que o ser “realmente é”. (1989, p. 230)

Gadamer inscreve-se na tradição hermenêutica convencido de que esta existe “porque o homem é hermenêutico” (OLIVEIRA, 1996, p. 225) e a “experiência de mundo deste é marcada pela historicidade, finitude e lingüisticidade”. Lingüisticidade que para Gadamer “é tão inerente ao pensar das coisas, que se torna uma abstração pensar o sistema das verdades como um sistema prévio de possibilidades de ser, a que deveriam ser subordinados signos que um sujeito emprega quando lança mão deles” (1999, p. 606). Posição que Gadamer irá sustentar na concepção humboldtiana da linguagem como “acepção do mundo” e de que não há propriamente humano anterior ou fora da linguagem,

⁴É importante destacar que para Heidegger a compreensão tem um sentido ontológico muito diferente da relação sujeito-objeto, pois ela não é uma faculdade humana, mas é constitutiva do modo de ser do “dasein” (ser aí, presença, eis-aí-ser). Nada vem ao mundo humano que não pela compreensão, daí seu caráter ontológico anterior a qualquer objetificação teológica ou cosmológica.

uma vez que, o que podemos denominar mundo humano, está lingüisticamente constituído e assentado na “lingüisticidade originária do estar-no-mundo do homem” (GADAMER, 1999, p. 642-3).

Na relação linguagem e mundo, desenvolvida por Gadamer, se complexifica o “dilema da Maria” (no mundo carregar o mundo), podendo nos levar a crer que o mundo se torne objeto da linguagem e, com isto, objetificarmos o mundo. Cabe então entender que sentido Gadamer dá a expressão “ter mundo”. Vejamos:

Ter mundo quer dizer comportar-se para com o mundo. Mas comportar-se para com o mundo exige, por sua vez, que nos mantenhamos tão livres, face ao que nos vem ao encontro a partir do mundo, que consigamos pô-lo ante nós tal como é. Essa capacidade é tanto ter mundo como ter linguagem. Com isso, o conceito de *mundo* se apresenta em oposição ao conceito de mundo circundante (Umwelt), tal como convém a todos os seres vivos do mundo. (1999, p. 643)

Para Gadamer só ao homem é concedida essa “*liberdade face ao mundo circundante*”⁵, a qual inclui a constituição lingüística do mundo e nos possibilita “elevantar-se acima das coerções do que vem ao nosso encontro” (p. 644). Esse “elevantar-se” deve ser compreendido como um “*elevantar-se ao mundo*”, que o distingue, mas não o afasta do mundo circundante. Possibilidade “cuja realização sempre é lingüística” (p. 645).

Lingüisticidade que tem seu ser, segundo Gadamer, na conversação, no mútuo entendimento, mas não é este “objetivo” que garante a especificidade da linguagem humana, esta “deve ser pensada como um processo vital particular e único, pelo fato de que no entendimento lingüístico se torna manifesto o ‘mundo’” (1999, p. 647). É ele, o mundo, “o solo comum, não palmilhado por ninguém e reconhecido por todos, que une a todos os que falam entre si”⁶ (Ibidem). É esta lingüisticidade da experiência humana do mundo que possibilita a Gadamer um horizonte mais amplo na análise da experiência hermenêutica.

Ao reconhecer que a tradição lingüística e cultural condiciona nosso modo de ver o mundo, não podemos esquecer que dado o fato que o mundo humano é lingüisticamente estruturado, ele permanece aberto, “a partir de si”⁷ a toda acepção possível e, portanto, a todo gênero de ampliações: pela mesma razão, acessível a outros” (GADAMER, 1999, p. 648-9). E, por outro lado, torna problemático falarmos em “*mundo em si*”, como algo “externo a toda lingüisticidade” (p. 649). Além do que, dado a “perfectibilidade infinita da experiência humana”, Gadamer lembra que sempre estamos a falar de uma “acepção” do mundo. E, diferentemente de certa forma de relativismo, ele afirma:

Essas acepções do mundo não são relativas, no sentido de que, a elas, pudéssemos opor o “mundo em si”, como se a acepção correta pudesse alcançar seu ser em si, a partir de alguma possível posição exterior ao mundo humano-lingüístico. Obviamente não se discute que o mundo possa ser sem os homens, e que inclusive vá existir sem eles. Isso está dentro da concepção de sentido, em que vive qualquer acepção do mundo estruturada humano-lingüisticamente. A multiplicidade de tais acepções do mundo não significa

⁵A linguagem é percebida como aquilo que permite a liberdade do homem. Segundo Gadamer (1999, p. 644) “a nova antropologia filosófica elaborou em confrontação com Nietzsche, a oposição peculiar do homem e mostrou que a constituição lingüística do mundo está muito longe de significar que o comportamento humano com relação ao mundo fique estrangido a um ambiente esquematizado lingüisticamente”.

⁶Numa comunidade lingüística real, diferentemente de consenso que estabelece uma linguagem artificial, “não nos pomos primeiro de acordo, mas estamos já sempre de acordo”, afirma Gadamer (1999, p. 648).

⁷É importante destacar esse “a partir de si” para não cairmos na “tentação” de buscar um ponto arquimediano (resolução possível do “dilema da Maria”).

relativização do “mundo”. Ao contrário, que o mundo é, não é nada distinto das acepções em que se oferece. (GADAMER, 1999, p. 645)

Gadamer ao afirmar a vinculação lingüística da nossa experiência do mundo, não propõe nenhum “perspectivismo excludente”, o qual possa sugerir uma perspectiva incondicionada que atingiria tal condição pela tomada de consciência do condicionamento⁸. Para ele “a estruturação lingüística da nossa experiência do mundo está em condições de abarcar as relações vitais mais diversas”⁹ (1999, p. 651). Essa capacidade da linguagem, cerne do que denominamos giro hermenêutico, não se deve, segundo Gadamer, a uma pretensa “capacidade espiritual de permanência” que ela possua, “mas unicamente que a imediatez de nossa contemplação do mundo e de nós mesmos, na qual nos mantemos, é nela guardada e transformada, porque como seres finitos sempre vimos de muito antes e chegamos até muito depois. Na linguagem torna-se claro o que é real, mais além da consciência de cada um” (1999, p. 652).

No “acontecer lingüístico” materializa-se não só o que se mantém, mas, enfatiza Gadamer, “também e justamente a mudança das coisas” (p. 652). O que ele exemplifica no fato das palavras sofrerem mudanças em seus sentidos, revelando mudanças dos costumes e valores, do que podemos depreender com Gadamer, que “na linguagem representa-se o próprio mundo” (p. 653). Ele alerta, porém que desta “*relação fundamental de linguagem e mundo*”, não podemos concluir “*que o mundo se torne objeto da linguagem*” (p. 653). O que significaria resolver de vez e sem fissuras o que estou denominando aqui o “dilema da Maria” (objetivação do mundo). Gadamer, porém afirma: “Aquilo que é objeto do conhecimento e de seus enunciados se encontra, pelo contrário, abrangido sempre pelo horizonte do mundo da linguagem. A lingüisticidade da experiência humana do mundo como tal não inclui a objetivação do mundo”.(1999, p. 653).

Gadamer distingue as pretensões de objetivação que movem as ciências e aquela que se dá na realização lingüística. A biologia ou a física podem colocar o ser em si de sua investigação dentro do seu questionamento¹⁰, elas “esboçaram previamente, como ciências, a região de seu objeto, e o conhecimento deste significa seu domínio” (p. 656). Bem diferente é considerar o “comportamento total do homem para com o mundo, tal como se apresenta na realização lingüística” (Ibidem). O mundo lingüisticamente estruturado “não é em si” e também não é relativo nos termos dos objetos da ciência. Compreensão que Gadamer justifica da seguinte maneira:

Não é em si, na medida em que carece por completo do caráter de objeto. Enquanto um todo abrangente, ele nunca poder estar dado na experiência. Como o mundo que ele é, também não é relativo a uma determinada língua. Pois viver num mundo lingüístico, não quer dizer estar confinado a um mundo circundante como o estão os animais em seus mundos vitais. (1999, p. 656-7)

E acrescenta, distinguindo claramente as pretensões da ciência e o lugar da linguagem em sua hermenêutica filosófica: “Não se pode querer olhar de cima, de modo correspondente, o mundo lingüístico, pois não existe nenhum lugar fora da experiência lingüística do mundo a partir do qual este pudesse converter-se a si mesmo em objeto.” (Ibidem)

Retomando o “dilema da Maria” e considerando a afirmação de Gadamer: “Aquele que tem linguagem tem o mundo” (1999, p. 657), poderíamos dizer que o mundo que a

⁸Este é para Gadamer “um dos preconceitos da filosofia da reflexão” (1999, p. 651).

⁹Gadamer exemplifica isso no modo conflituoso com que lidamos com o “pôr-do-sol”. Diante do que “é a linguagem que põe a descoberta o todo do nosso comportamento com respeito ao mundo, e nesse todo da linguagem, a aparência guarda sua legitimação, tal como a ciência encontra a sua” (p. 652).

¹⁰Elas pretensamente realizam o desejo da Maria: “sair do mundo só para pegar o mundo”. Quando acreditam que realmente o fizeram, tornam-se dogmáticas.

Maria carrega debaixo do braço é da ordem da objetividade da ciência (Objektivitat). Já o mundo que ela “tem”, por, “ter” linguagem, só nos permite uma objetividade da ordem da linguagem (Sachlichkeit). Levar em conta o “giro hermenêutico” significa reconhecer o caráter distinto destas pretensões de objetividade. Pois se o cientista, ao reconhecer leis de um processo da natureza, acredita ter “algo em suas mãos e pode tentar ver se pode reconstruí-lo” (p. 658). Não podemos falar o mesmo no âmbito da experiência lingüística do mundo, dado que “Falar não significa, de maneira alguma, tornar coisas disponíveis e calculáveis” (Ibidem). Justo por considerar este entrelaçamento do comportamento lingüístico com o comportamento vital, a síndrome objetificadora da ciência moderna tornará a “conformação lingüística da experiência natural do mundo como uma fonte de preconceitos”¹¹ (GADAMER, 1999, p. 658).

É a partir do *‘mediu’* da linguagem, afirma Gadamer, que “se desenvolve toda nossa experiência do mundo e em particular a experiência hermenêutica” (p. 663). É somente este *mediu*, por referir-se ao todo dos entes, que “pode mediar a essência histórica-finita do homem consigo mesmo e com o mundo” (Ibidem). Chegamos, segundo Gadamer, “ao verdadeiro solo e fundamento do grande enigma dialético” que Platão inaugurou ao se dar conta de que “a palavra da linguagem é ao mesmo tempo una e múltipla” (p. 664). “Cada palavra”, “faz ressoar o conjunto da língua a que pertence, e deixa aparecer o conjunto da acepção do mundo que lhe subjaz. Por isso, cada palavra, como acontecer de seu momento, faz que aí esteja também o não dito, ao qual se refere, respondendo e indicando” (Ibidem).

Gadamer, em entrevista a Jean Grondin, vai definir a hermenêutica, levando em conta esta ambigüidade da linguagem. Afirma ele: “E a hermenêutica é isto: o saber o quanto fica, sempre, de não dito quando se diz algo” (2000b, p. 211). Isso, porém não deve ser tomado como “imperfeição eventual de nossa capacidade expressiva”, mas, “expressão lógica da virtualidade viva do falar que, sem poder dizê-lo inteiramente, põe em jogo todo um conjunto de sentido” (1999, p. 664).

Afirmar o giro hermenêutico é então reconhecer na linguagem a possibilidade de reformulação da ontologia pelo mútuo pertencer da palavra e da coisa. Ela “não é um projeto de mundo da subjetividade: ela é menos linguagem do homem do que linguagem das coisas, pois nela acontece a correspondência entre subjetividade e objetividade” (OLIVEIRA, 1996, p. 247).

É no bojo desse esforço que tem origem a expressão já clássica de Gadamer: “Ser que pode ser compreendido é linguagem”. Expressão que gerou, pelo menos em uma primeira interpretação, que “tudo é linguagem”. Ao que responde o próprio Gadamer:

Nunca tive em mente, nem tampouco disse que tudo seria linguagem. O que se encontra aí é uma delimitação. Logo, o que não pode ser compreendido, talvez represente a tarefa infinita de encontrar a palavra que chegue mais próxima ao menos da coisa. (2000b, p. 211)

Se “nem tudo é linguagem”, nem por isso deixa ela de ser o centro das investigações filosóficas dos últimos tempos, logo se o tema da razão foi por excelência o tema da filosofia desde a sua origem grega, torna-se difícil fazer filosofia hoje sem buscar aproximar estes temas.

Filosofar após o giro hermenêutico é colocar-se em um exercício interpretativo sem a pretensão de chegar a realidade como algo externo – *telos* da razão moderna objetificada

¹¹O esforço dos métodos matematizantes da ciência moderna (métodos com “m” minúsculo) será combater estes preconceitos. Já a hermenêutica filosófica perguntar-se-á pelas condições de possibilidades destes métodos remetendo ao método com “M” maiúsculo.

na ciência – o que faz com que as pretensões epistemológicas precisem ser redimensionadas, dado que a essencialização de uma “verdade coisa” está vedado ao humano, cabendo unicamente pretensões de verdade lingüisticamente postuladas e historicamente situadas. Esse entendimento nos reaproxima da noção grega de *logos*, para a qual, a verdade é um atributo dos humanos (palavra) e da coisa, os quais não podem ser separados sem que recaíssemos no subjetivismo ou na metafísica.

Juliá lembra que se essa aproximação já aconteceu no “giro lingüístico”, cabe destacar que neste o signo é tomado como ponto de partida, enquanto que para a perspectiva do giro hermenêutico em sua vertente fenomenológica, a abertura se dá pela linguagem transmitida, e com Gadamer a conversação¹² ocupa o primeiro lugar, como ele afirma: “Em uma conversação vem algo a linguagem, não um ou outro falante” (apud JULIÁ, 2006, p. 2).

Também Almeida, ao interpretar Gadamer, afirma que “na visão da hermenêutica, não pode haver um princípio superior à abertura do diálogo”, e ainda, que “a linguagem só se plenifica no diálogo, por isso, é o diálogo que atualiza o passado e o ressignifica no presente. [...] sem diálogo ela é muda e silenciosa” (2006, p. 2). Enfim é no diálogo que se encontra o lugar da experiência hermenêutica, somente nele, afirma Gadamer, “Chegamos as coisas. Somente quando nos expomos à possível concepção oposta, temos chance de ultrapassar a estreiteza de nossos próprios preconceitos”¹³ (apud ROHDEN, 2002, p. 179).

A ênfase deste esforço de Gadamer é deslocar o problema da verdade para o âmbito da intersubjetividade, da historicidade, da finitude humana. O *logos*, afirma Gadamer, “não é monólogo” e “todo pensar é um diálogo consigo mesmo e com o outro” (1998a, p.96 tradução livre minha). Com isso esvaziam-se as pretensões de uma epistemologia alicerçada em uma ontologia metafísica – de ordem cosmológica ou teológica – que funcionaria como fonte de objetividade. Assim a tarefa de quem, após o giro hermenêutico, se ocupa das questões do conhecimento, limita-se (sem nenhum sentido pejorativo) a uma atividade epistemológica que reconhece a dificuldade de separar conhecimento e ser, palavra e coisa, reconhecendo o caráter ontológico (não metafísico) da linguagem. O que torna todo conhecimento sempre uma interpretação que, por sua vez, remete a outras interpretações e não mais a um pretenso real (livre de interpretações) que julgasse as pretensões de verdade das interpretações enunciadas na linguagem.

O giro hermenêutico afasta qualquer possibilidade de um método que pressuponha o apagamento do pertencimento humano a um mundo lingüisticamente estruturado, reconhecendo, com Eidelsztein¹⁴, que “a verdade é introduzida no real pela palavra” (2001, p. 34). Após esse movimento (giro) não mais poderemos ser ingênuos quanto ao caráter de

¹²O termo utilizado por Gadamer na língua alemã é “Gespräch”, Juliá o traduz para o espanhol como “conversación”, que pela proximidade com o português eu verti por “conversação”. Cabe, no entanto as considerações de Rohden que o traduz por “diálogo”, com a seguinte justificação: “o termo diálogo parece mais próprio ao filosofar, uma vez que no diálogo as pessoas se dispõem a confrontar, a aprofundar um determinado tema na busca de mais clareza, mais fundamentação e possível consenso acerca do mesmo” (apud GADAMER, 2000a, p. 129, nota 1).

¹³Os próprios conceitos, separados das motivações que a ele levaram (movimento da palavra ao conceito), assumem a condição de pré-conceitos, perdendo sua função crítica, algo comum a uma filosofia que se confunde com a história do conceito (esforço de Hegel). Já o “filósofo hermeneuta”, segundo Almeida (2006, p. 4), “é aquele que sente insatisfação diante das possibilidades de expressão lingüística disponíveis, porque não se ocupa apenas da crítica da linguagem, mas da infinita busca de sentido que cada situação histórica lhe exige”. Para isso, segundo Almeida, é preciso fazer o caminho de volta de Hegel: do conceito a palavra.

¹⁴ Devo esta referência a Ricardo Crisório, professor da Universidade de La Plata – Argentina, com quem tenho mantido um frutífero diálogo.

nossas verdades, o que, diga-se de passagem, não é algo a se lamentar como um “limite”, ao contrário, pode ser tomado como um estímulo para a conversação, para esse diálogo infinito que caracteriza a essência do comportamento hermenêutico, o “não se guardar nunca para si, a última palavra” (GADAMER, 2000b, p. 211).

Estamos sempre, como quer Gadamer, no meio do diálogo. Não lamentamos, porém, esse “inacabamento”, é ele provavelmente que mantém nosso interesse pela vida e, enfim, se o giro hermenêutico colocou os deuses no rol da tradição, por outro lado, deu poderes divinos aos humanos, ao reconhecer neles o poder de configurar lingüisticamente o mundo.

Encontramo-nos, após esse movimento, em uma situação em que se recompõe o logos como lugar do humano. É este o desfecho possível que o giro hermenêutico apresenta para a aparentemente ingênua perplexidade da Maria. Por fim, interrogamo-nos com a mesma perplexidade de Gadamer, “Como isso chega a acontecer, porém, permanece um mistério” (2000b, p. 213).

REFERÊNCIAS:

ALMEIDA, Cláudio L. de. A dialética entre a palavra e o conceito de linguagem. file:///A:\Texto_Diálogo_Gadamer_1.htm Acessado em 07/06/2006.

EIDELSZTEIN, Alfredo. Las estructuras clínicas a partir de Lacan. Buenos Aires: Editorial Letra Viva, 2001.

GADAMER, Hans-Gerg. Verdade e Método. Petrópolis: Vozes, 1999.

_____. A incapacidade para o diálogo. In: ALMEIDA et al. Hermenêutica Filosófica: nas trilhas de Hans-Georg Gadamer. Porto Alegre: EDIPUCRS, 2000a.

_____. El Giro Hermenéutico. Madrid: Ediciones Cátedra, 1998a.

_____. “O problema hermenêutico e a ética de Aristóteles”. In: GADAMER, H.-G. O problema da consciência histórica, Rio de Janeiro: Editora Fundação Getúlio Vargas, 1998b.

_____. Retrospectiva dialógica à obra reunida e sua história de efetuação. Entrevista de Jean Grondin com H.-G. Gadamer. In: ALMEIDA et al. Hermenêutica Filosófica: nas trilhas de Hans-Georg Gadamer. Porto Alegre: EDIPUCRS, 2000b.

JULIÁ, Maria Lída. Razón y Lenguaje: La proximidad de razón y lenguaje en la hermenéutica gadameriana. <http://www.bu.edu/wcp/Papers/Inte/InteJuli.htm> Acessado em 23/11/2006.

HENRY, Paul. A Ferramenta Imperfeita: língua, sujeito e discurso. Campinas: Editora da UNICAMP, 1992.

LARROSA, Jorge. Linguagem e Educação depois de Babel. Belo Horizonte: Autêntica, 2004.

MERLEAU-PONTY, Maurice. Fenomenologia da Percepção. São Paulo: Martins Fontes, 1994.

OLIVEIRA, Manfredo Araújo. Reviravolta Linguístico-Pragmática. São Paulo: Edições Loyola, 1996.

PALMER, Richard E. Hermenêutica. Lisboa: Edições 70, 1989.

ROHDEN, Luís. Hermenêutica Filosófica. São Leopoldo: Editora UNISINOS, 2002

RUEDELL, Aloísio. Hermenêutica. In: GONZALEZ, F.J. & FENSTERSEIFER, P.F. Dicionário Crítico de Educação Física. Ijuí: Editora da UNIJUÍ, 2005. WIZNIEWSKY, Larry. Giro Lingüístico. In:

GONZALEZ, F.J. & FENSTERSEIFER, P.F. Dicionário Crítico de Educação Física. Ijuí: Editora da UNIJUÍ, 2005.