

## Experiência e Linguagem na Modernidade

---

*José Vasconcelos e Sá*

### O PROJECTO ILUMINISTA

A grande revolução provocada pela modernidade na experiência ocidental (e, hoje, mundial) expressa-se, politicamente, na necessidade de refundar a política – e a isso se dedicaram as revoluções americana e francesa – mas, epistemologicamente, não é menos relevante a descoberta da constitutividade da experiência. A descoberta de que tudo o que existe<sup>1</sup> é um efeito do agir humano pôs em causa a própria ideia de ‘realidade’. Afinal, a realidade surge como algo que é ‘realizado’ pelos homens. Esta tese ganhou vigor acentuado no século XX, ligando-se a este facto o novo papel da linguagem. Com efeito, parece indiscutível que, na constituição de uma ‘coisa’ em ‘objecto’, a linguagem desempenha um papel decisivo.

Neste artigo, procuro evidenciar a importância da linguagem na constituição da experiência moderna. Tema complexo de desbravar nas suas circunvalações históricas, encontramos, no entanto, no Iluminismo a primeira grande configuração moderna da linguagem. Sendo um projecto de autonomia ou emancipação da humanidade, o Iluminismo deverá ser entendido não numa perspectiva epocal, mas de uma forma mais alargada, como um referente relativamente ao qual todas as teorias da modernidade se posicionam. Este projecto global de ‘iluminação’ da verdade e consequente refutação da falsida-

de parece continuar uma questão antiga que Platão descreveu no mito da caverna. Mas há diferenças apreciáveis. Na verdade, é a insistência na verdade, enquanto efeito da ciência, que caracteriza o projecto iluminista.

A luta pela emancipação do homem das formas míticas que o opriam é o grande desígnio do Iluminismo. Nesse sentido, mais do que interpretar as suas formas históricas (*Aufklärung*, *Lumières*, etc), este movimento deve ser entendido como conceptualização do pensamento moderno, isto é, como ideia maior do moderno, que se dá a ver em todo o seu alcance, quando confrontado com os pensamentos que o contestam. Há uma prioridade lógica, mas também histórica, do Iluminismo que só pode ser conceptualizada na medida em que o pensamento iluminista se clarifique no debate contra todos os outros pensamentos que o desafiam. Nesse sentido, o romantismo presta-lhe serviços inestimáveis quando o combate. O Iluminismo é, assim, um pensamento de ultrapassagem que está sempre presente, mesmo ou sobretudo, naqueles que o contestam.

Antes de apresentar a concepção da linguagem subjacente a este projecto, convém destacar alguns dos seus traços fundamentais. O seu desígnio primeiro é a emancipação do homem, como consignado, memoravelmente, por Kant no texto intitulado ‘O que é o Iluminismo?’ (Kant 2004: 19):

O Iluminismo é a saída do homem da menoridade de que ele próprio é culpado. A menoridade significa a incapacidade para servir-se do seu próprio entendimento sem a orientação de outro. Cada um é culpável por esta menoridade quando a causa não reside na carência de entendimento, mas na sua falta de decisão e de valor para se servir sozinho do entendimento sem a orientação de outro. *Sapere aude!* ‘Atreve-te a servir-te do teu próprio entendimento!’, eis aqui o lema do Iluminismo.

A questão da autonomia do sujeito é a palavra de ordem que em todas as teorias da modernidade não pode deixar de estar contemplada, ou melhor, que é, em todas as direcções teóricas modernas, o tema fundamental de que partem. A ideia de autonomia funda, verdadeiramente, o Iluminismo, estando presente em todas as formas de experiência, seja ela política com a democracia, ou estética, através da ruptura dos modelos clássicos, social, com a separação entre estado e sociedade, ou religiosa, com o livre arbítrio.

Mais acima, referi que o Iluminismo e a sua preocupação pela

emancipação se enxertam no pensamento grego antigo. De facto, encontramos esta ideia na Grécia, manifestando-se, aliás, ligada à verdade. Mas esta semelhança é aparente. A filosofia grega entende o homem como o ser que se preocupa com a verdade; ele não é simples contemplação desinteressada do verdadeiro, mas deve procurar o conhecimento da verdade e, uma vez achado, a verdade orienta e determina o seu modo de viver. É assim que os gregos se confrontam com a distinção entre a existência humana conduzida pela verdade e existência que, privada desta orientação, vai tateando no erro. A grande questão é, então, saber quais os meios de que o homem deve lançar mão para a descoberta dessa verdade.

A alegoria sobre a indispensabilidade dessa visão que orientaria o homem no seu caminho, transformando-o, é o mito da caverna de Platão. É no livro *A República* que Platão imagina uma caverna subterrânea disposta de uma grande entrada, por onde entra a luz e na qual permanecem, desde a sua infância, os homens sempre na mesma posição, com os olhos voltados de costas para a luz. No interior, uma fogueira ilumina um muro, no qual se reflectem os homens, bem como os objectos que manipulam. Os seres imóveis na caverna pensam que a verdade são as sombras projectadas pelo fogo. O ponto central da alegoria é a saída da caverna e a contemplação do sol, da luz. Voltar à caverna obriga a um trabalho de esclarecimento no qual o filósofo tem um papel principal.

Contudo, para Platão, o meio para a contemplação da verdade não pode ser encontrado nas palavras, mas sim na dialéctica interna ao próprio pensamento. Como escreve Gadamer (1979: 489):

*Platão pretende mostrar que, a partir da linguagem não pode alcançar-se nenhuma verdade objectiva e o que é há que conhecê-lo à margem das palavras, puramente desde ele mesmo. Assim, o problema coloca-se radicalmente a um novo nível. Este contexto aponta para uma dialéctica que pretende, evidentemente, confiar no pensamento ele próprio e nos seus verdadeiros objectos; abri-lo às ideias, de tal maneira que, com ele, se supere a força das palavras, a sua tecnificação demoníaca presente na arte da argumentação, a sofística. A superação do âmbito das palavras pela dialéctica, não pretende dizer que exista um conhecimento livre das palavras, mas, unicamente aquilo que dá acesso à verdade não é a palavra mas, pelo contrário, a adequação da palavra só poderia aceitar-se a partir do conhecimento das próprias coisas.*

A diferença relativamente ao Iluminismo é clara. Para além da separação relativa da verdade e da linguagem, a verdade exige o filósofo e não o especialista do saber científico. Se, para o pensamento grego, a palavra e, acima de tudo, a escrita<sup>2</sup>, corrompe a alma intelectual, aquela que anima a vida do conhecer e do pensar, para o pensamento posterior dá-se uma inversão desta hierarquia. De facto, na Idade Média até ao Renascimento, a linguagem é hipervalorizada. Na visão medieval, a ontologicidade da linguagem (a sua co-presença ao mundo) era garantida por Deus: a linguagem é pensada como marcas dispostas por Deus no Mundo, sendo este pensado como um grande livro<sup>3</sup>. Como mostrou Foucault, o século XVI ainda entendia que o saber consistia numa operação de decifração dessas marcas. A sua tarefa 'consistia em fazer o levantamento de uma linguagem prévia distribuída no mundo por Deus; era nesse sentido que, por uma implicação essencial, ela adivinhava o divino' (Foucault sd: 87). Com a perda de evidência da fundamentação teológica, toda esta visão entra em crise. Apesar da convicção dos homens da Renascença de que estavam a reatar com a tradição grega, na verdade, uma transformação estava já a ocorrer e que desembocará no Iluminismo.

O Iluminismo manifesta, então, uma concepção peculiar da linguagem, que acaba por ser largamente dominante. Para o pensamento iluminista, a autonomia do sujeito, que é, afinal, o garante da verdade, está ligada a uma concepção da razão com que se tenta traduzir o *logos* grego. A razão é, assim, o lugar da luz e o meio que o homem tem para lhe aceder é a linguagem, tendo como função representar o pensamento na sua relação aos objectos do mundo. É neste ponto que o Iluminismo rompe com uma linguagem que se dissemina nas coisas e se constitui como exterior ao homem; a linguagem, agora, realiza-se no interior do próprio pensamento: 'Doravante, é no interior do conhecimento que o signo começará a significar; é ao conhecimento que irá buscar a sua certeza ou a sua probabilidade' (Foucault sd: 87). É neste sentido que M. de Certeau fala de uma linguagem a realizar e já não a escutar, o que trás como consequência a instabilidade do indivíduo no mundo, mas em contrapartida, o seu nascimento enquanto sujeito. O pensamento clássico de onde emergirá o Iluminismo, visa fabricar uma linguagem que, segundo Foucault (sd: 91-2):

*autorizará o desenrolar da natureza no seu espaço, os termos últimos da sua análise e as leis da sua composição: O saber já não tem*

*de ir arrancar a palavra aos lugares desconhecidos onde ela porventura esteja oculta; cumpre-lhe fabricar uma língua e fazer com que ela seja perfeita – isto é, que, sendo analítica e combinatória seja realmente a língua dos cálculos.*

Abandonada a fundamentação teológica, percebe-se que o lugar vazio tenha sido ocupado por um fundamento tecnológico que, no século XX, se acelera brutalmente. O projecto iluminista foi, sem dúvida, senão o grande fautor, pelo menos o grande propiciador desta transformação.

Por outro lado, o programa iluminista é inseparável de uma concepção da linguagem que lhe corresponde bastante rigorosamente. Como disse Certeau, a oposição luz/sombras ‘resolve-se’ no Iluminismo com a apropriação, pelo homem, da linguagem, entendida não como uma palavra a escutar, mas como uma palavra a realizar. A palavra assume-se como representação, isto é, como um meio imanente ao próprio homem capaz de ordenar o mundo humano ou, pelo menos, de descobrir a sua ordem oculta. O eu da linguagem coincide com o eu do sujeito e esta é a fórmula que o Iluminismo quer fazer passar como garante da verdade. O sujeito é considerado como uma totalidade plena, na qual se entrelaçam pensamento e linguagem. A adequação entre as palavras e as coisas, sob o controlo do método científico, é o operador de todo este projecto. Os seus resultados são universais, isto é, aplicáveis a tudo e a todos, a todas as épocas e em toda a parte.

## ESTRUTURALISMO: O FIM DO SONHO

É precisamente contra esse sentido de universalidade que se voltou o Romantismo do século XIX, mas foi somente no século XX que a desmistificação desse projecto, que via como concêntricos sujeito e linguagem, irá ser abalado pelo chamado *linguistic turn*, movimento que conferiu uma nova direcção aos problemas da linguagem.

Neste contexto, teve importância fundamental o pensamento estruturalista, voltado para a demonstração de que a linguagem é autónoma do sujeito e que este é produto daquela. A lógica estruturalista volta-se, assim, contra a inflexão que o pensamento clássico empreende – e que é o ponto de partida do Humanismo – e que sublinha a ideia de que o sujeito é o proprietário da sua linguagem. Todo o de-

envolvimento do pensamento do século XX irá pôr em causa esta concepção. E muito se jogou na afinidade entre homem e linguagem, pelo menos na forma específica que assumiu no Iluminismo. Assim, para Foucault, o homem é uma invenção recente, constituído na medida em que teve a capacidade de transformar a transcendência em imanência, pela apropriação de uma linguagem que lhe era exterior, numa realidade interior de que o sujeito podia dispor. Contudo, o homem é uma realidade precária, afinal uma ficção, quando descobre que o *eu* que fala na linguagem não é o seu *eu* mas o *eu* da própria linguagem. E é isto mesmo que o Estruturalismo vem dizer, como refere Eduardo Lourenço (Prefácio in Foucault sd: xv-xvi):

A ideia central de Lacan é, como se sabe, que ‘isso fala’, isto é, que o sujeito da fala (se assim se pode dizer...) não é o *eu* em qualquer das acepções que possamos tomá-lo: lógica, gramatical, psicológica ou transcendental. O *eu* é um fenómeno da Linguagem, uma aparição sua e não seu centro ou órgão de apropriação. [...]. Ter como nosso o que nosso parece, é o máximo da ilusão e o saber que somos ‘falados’ mais do que falamos, o fim de um sonho que o Humanismo inculca, segundo Foucault.

Esta visão<sup>4</sup> vem anunciar a existência de um sistema que regula a nossa experiência do mundo e equivaleria à repetição do Mesmo (do positivo e do dado), completamente independente do sujeito, reconhecendo, contudo, que tudo se joga na experiência e que a linguagem é a grande mediadora deste processo.

Mas a crítica estruturalista do instrumentalismo iluminista, ao fazer da linguagem um absoluto, acaba também, e por paradoxal que pareça, por correr riscos, ao abrir caminho a uma maior tecnologização da experiência. Isso mesmo é revelado pelas teses actuais sobre a ‘logotécnica’<sup>5</sup>. De facto, a ideia de ‘sistema’, subjaz, imediatamente, à concepção de uma certa automaticidade de funcionamento e que irá ser enfatizada com a intensificação do processo de modernização operado nas sociedades ocidentais a partir dos anos 1950, o qual, segundo Habermas, marca a viragem relativamente ao Iluminismo. O carácter técnico marcadamente performativo da ciência, a sua determinação tecnológica, reduz a linguagem à informação e, mais ainda, reduz toda a constituição ao que seja informatizável. Evidentemente, tal modificação transforma radicalmente a relação do homem com a experiência, ao mesmo tempo que altera radicalmente a experiência. Assim, por um lado, reduz toda a mediação à mediação su-

portada tecnicamente e, por outro, transtorna a percepção do espaço e do tempo pela hipervalorização do instante, em detrimento da memória do passado e dos projectos do futuro. A linguagem, de modalizadora totalizante da experiência, transforma-se agora num mecanismo de convencimento a operar no espaço do mercado. A esfera política, como nota Adriano Duarte Rodrigues (1990, 127), é um bom exemplo da linguagem como sedução:

*[a ordem política] já não se funda na produção de uma razão legítima, mas assenta na capacidade de sedução, de acordo com o tratamento instrumental da linguagem e da comunicação, destinando-a doravante a um dever informativo, a processos ritualizantes retóricos, pela conversão da linguagem em dispositivo mecânico sujeito a processos análogos aos dos reflexos condicionados que encontramos no funcionamento do sistema biológico.*

Por isso, para Adriano Duarte Rodrigues, a tecnologização do pensamento contagia o mundo da linguagem, ao ponto de a reduzir a uma função meramente informativa.

## **A HERMENÊUTICA DE GADAMER E A CRÍTICA DA LINGUAGEM COMO INFORMAÇÃO**

A redução da experiência ao instante, ao efémero, leva-nos a ficar perante um tempo sem espessura, porque sem memória nem dever, um tempo sem duração, nem história, facilmente capturado por uma linguagem, cada vez mais, subordinada aos instrumentos técnicos de comunicação. Estes, paradoxalmente, em vez de amplificarem a linguagem, aumentando, assim, a compreensão do mundo e a sociabilidade, de facto a restringem nas fórmulas estereotipadas dos meios de comunicação de massas. É contra esta visão que irá reagir o projecto hermenêutico que ataca a conversão da linguagem em informação, princípio sobre o qual se funda a tecnologia contemporânea.

A hermenêutica actual, onde avulta a figura de Hans-Georg Gadamer, é centrada na libertação definitiva da limitação herdada dos seus fundadores, nomeadamente Dilthey, que a concebia como base metodológica específica das humanidades, isto é, entendia a hermenêutica com um método para alcançar uma interpretação objectivamente válida das expressões da vida interior. Para Gadamer, ao contrário, a hermenêutica não é entendida como auxiliar das humani-

dades, como uma metodologia – aliás, Gadamer, crítica o método por não constituir a via para a verdade – mas como uma filosofia que avalia a compreensão como processo ontológico do homem. Assim, na sua obra *Verdade e Método*, Gadamer (1979: xvi) explicita a sua concepção da hermenêutica:

Penso que a análise que Heidegger faz da existência humana, demonstrou eficazmente que a compreensão não é uma entre várias atitudes de um sujeito humano, mas o modo de ser próprio 'Dasein'. Neste sentido, usei aqui o termo 'hermenêutica'. Designa o movimento básico da existência humana, constituído pela sua finitude e historicidade e, por conseguinte, abrangendo a globalidade da sua experiência no mundo...O movimento de compreensão é englobante e universal.

A hermenêutica de Gadamer, colocando-se na esteira do pensamento de Heidegger, é uma hermenêutica dialéctica que critica, radicalmente, o modo de conhecer tecnológico definido pelo racionalismo. O valor absoluto do método racionalista, baseado na subjectividade para depois fundamentar sobre esta a objectividade do conhecimento, institui uma relação distanciada entre sujeito e objecto. Assim, o método mais não é do que a forma que o sujeito cria para aceder ao objecto, o qual se dará na imobilidade deste enclausuramento. Ou seja, o método, no racionalismo, é a maneira de manipular, controlar e orientar o conhecimento para determinado objectivo. O verdadeiro sentido do método não é descobrir uma nova verdade no objecto, mas reconhecer no objecto uma verdade que já estava implícita no próprio método.

Ora, a situação hermenêutica dialéctica de Gadamer, recusa, claramente, esta postura, contrapondo ao método a dialéctica. A forma de desvendar a verdade é dialéctica e não metódica. Para Gadamer, como para os gregos, o conhecimento não é considerado como posse, mas como algo que o homem participa e através do qual se deixa guiar. A dialéctica é a forma de ultrapassar o método que ilude o ser, em vez de desvendar a sua verdade. Richard Palmer (1989: 171) apresenta a seguinte sùmula do problema:

O objectivo da dialéctica é eminentemente fenomenológico: fazer com que o ser, ou a coisa que encontramos, se revele. O método envolve uma forma específica de questionamento que desoculta



um aspecto da coisa; uma dialéctica hermenêutica abre-se a um questionamento pelo ser das coisas, de modo que as coisas que encontramos se possam revelar no seu ser.

Para Gadamer, a dialéctica é o modo que a experiência tem de se dar. Fazer experiência é um processo acumulativo, muitas vezes não objectivável, mas que nos interpela. Pode, também frequentemente, ser identificado como uma certa negatividade ou desilusão, relativamente às expectativas que investimos nas coisas e nas situações. Nesse sentido, a prática dialéctica é dolorosa e difícil, constituindo um desafio ao homem que é interpelado, na medida em que a consiga integrar. A experiência é, assim, consequência do modo como fazemos a integração daquilo que nos interpela. A dialéctica não é uma regra que faz com que, da próxima vez, possamos ‘resolver’ melhor determinada situação, mas é aquilo que nos permite reconhecer plenamente as limitações da nossa própria existência. Assim, a experiência nada tem que ver com o conhecimento entendido como informação sobre uma dada coisa ou acontecimento, mas sobretudo se constitui como diálogo com a tradição, com a nossa herança que se manifesta na linguagem.

Uma das questões mais importantes tratadas pela hermenêutica de Gadamer é a crítica da teoria do signo que está na base da linguagem como instrumento. A concepção da palavra como signo reduz o verdadeiro poder das palavras e transforma-as em meros instrumentos: ‘Sempre que uma palavra é vista enquanto mera função de signo, a relação essencial da fala e do pensamento transforma-se numa relação instrumental’ (Gadamer 1979: 410). A palavra como signo transmite e aplica, enquanto que a palavra livre medeia e funde. A linguagem, para Gadamer, não é, assim, algo que pertença ao homem, mas à situação. O homem não fabricou a palavra, nem tão pouco lhe deu um significado; as palavras são um acto da experiência, surgem da sua descrição, nascem da experiência. A palavra está assim, essencialmente, em relação com a experiência, com a situação e não é criada a partir de uma reflexão. Richard Palmer (1989: 207), comentando a crítica que Gadamer empreende à palavra como signo, refere o significado crucial desta crítica fundada na primazia da forma como o ponto de partida da linguagem:

A forma não pode ser separada do conteúdo, mas quando pensamos na linguagem em termos instrumentais, automaticamente fazêmo-lo. [...]. A unidade da linguagem e do próprio pensamento, a

não reflexividade da formação das palavras, ambas refutam a ideia da linguagem como signo. A linguagem, tal como a própria compreensão, é um fenómeno englobante. Nunca pode ser captada como um 'facto', nunca pode ser completamente objectificada; tal como a compreensão, a linguagem engloba tudo o que pode tornar-se objecto para nós.

Para a fenomenologia hermenêutica de Gadamer, a palavra é revelação, revelação de um mundo específico dos homens. A linguagem cria nos homens a possibilidade de eles terem mundo. Os animais não têm mundo, porque não têm linguagem; podemos dizer quanto muito que os animais têm um ambiente <sup>6</sup>.

A absolutização da linguagem, própria do *linguistic turn*, na tradição crítica do século XX, considera a linguagem como um elemento essencial da constituição da experiência ou como a cena única da mediação. Sumativamente, é da linguagem que tudo vem e para onde tudo vai. Contudo, face às duas visões apresentadas acima, o estruturalismo e a hermenêutica dialéctica, para além das semelhanças, uma diferença essencial parece destacar-se. Enquanto que o estruturalismo considera o sujeito descentrado, cindido, praticamente abandonado, quase que irremediavelmente aprisionado pela acção onnipotente do sistema, proclamado como senhor do homem, a hermenêutica filosófica de Gadamer, ao falar do carácter dialéctico da experiência, permite conceber a compreensão como um acto pessoal e não simplesmente com um evento que acontece, não negando, assim, a possibilidade de um sujeito capaz de expressão e de uma acção independente.

Procurei evidenciar, desta forma, que a reflexão sobre a linguagem tem estado presente nos momentos mais decisivos da cultura ocidental. A constituição da experiência moderna não pode ser pensada sem apelar para esta manifestação única do humano. A busca da verdade e da autenticidade tem, contudo, deparado com obstáculos que obscurecem a visão daquilo que realmente visamos – um agir livre e responsável. É, sobretudo, nos períodos de modernidade que nos damos conta da constante decepção e periculosidade da palavra. Na Antiguidade grega, Platão assinala os perigos da tecnicidade da linguagem no debate com os sofistas. O racionalismo iluminista depura a linguagem das formas 'doentias' dos tropos, reconstruída de modo a servir de quadro a um saber que representava na linguagem a ordem do mundo. O estruturalismo supõe a linguagem produzida por um sistema impessoal, inumano, a que Lacan chama inconsciente. A hermenêutica de Gadamer luta contra as formas positivistas de

fundamentação da experiência baseadas no método e reforçadas, hoje, pela preponderância dos efeitos da técnica que, no mundo contemporâneo, tudo contagia e absorve.

## NOTAS

- 1 Tese aparentemente excessiva, pois o homem ‘não fez a natureza’, mas a transformação do físico em natureza é, antes de mais, uma transformação simbólica da cultura.
- 2 Esta desconfiança perante a escrita e, aliás, contra toda a tecnologização da palavra, está bem patente no *Fedro* de Platão.
- 3 O modelo desse livro único era naturalmente a Bíblia, mas a ideia de decifrar a natureza para apreender as suas leis, como se fosse um livro, já implica uma certa ruptura nas concepções medievais sobre o saber.
- 4 Embora uma outra visão, mais aberta e interessante, possa ser reconstruída a partir de Bataille e dos chamados pós-estruturalistas. O pós-estruturalismo é, essencialmente, uma etiqueta americana que tende a incluir os estruturalistas atípicos como Barthes, Foucault e Derrida e que são, basicamente, influenciados por Nietzsche e Heidegger.
- 5 A logotécnica é um conceito introduzido por Jean-François Lyotard para caracterizar as tecnologias na época das tecnologias da informação, cujo primeiro traço é serem ‘imateriais’ (Lyotard 1985: 11-19).
- 6 A questão da limitação da comunicação animal face à linguagem do homem foi claramente estabelecida por Benveniste na sua obra *Problèmes de Linguistic Générale*, na qual analisa o modo de comunicação das abelhas e conclui: ‘*O conjunto destas observações faz emergir a diferença essencial entre os processos de comunicação descobertos nas abelhas e a nossa linguagem. Essa diferença pode resumir-se no conceito que nos parece mais apropriado para definir o modo de comunicação empregue pelas abelhas: não é uma linguagem, mas sim um código de sinais. Daí a rigidez do conteúdo, a invariabilidade da mensagem, a referência a uma só situação, a natureza indecomponível do enunciado, a sua transmissão unilateral. Resta, contudo, como significativo que o código, a única forma de ‘linguagem’ que podemos observar nos animais, seja própria de insectos que vivem em sociedade; é também a sociedade que é condição da linguagem* (Benveniste 1968: 54).

## REFERÊNCIAS

- Benveniste, Émile  
1968 *Problèmes de Linguistique Générale*. Paris: Gallimard.
- Foucault, Michel  
sd *As Palavras e as Coisas: Uma Arqueologia das Ciências Humanas*. Lisboa: Portugalíia.
- Gadamer, Hans-Georg  
1979 *Verdad y Método*. Salamanca: Sígueme.
- Kant, Emmanuel  
2004 *Que és la Ilustración? Y Otros Escritos de Ética, política e Filosofia de la História*. Madrid: Alianza Editorial.
- Lyotard, Jean-François  
1985 *A Condição Pós-Moderna*. Lisboa: Gradiva.
- Palmer, Richard  
1989 *Hermenêutica*. Lisboa: Edições 70.
- Rodrigues, Adriano Duarte  
1990 *Estratégias da Comunicação*. Lisboa: Presença.

**Experiência e Linguagem na Modernidade****Experience and Language in Modernity*****Sumário******Summary***

A relação entre experiência e linguagem é uma dimensão constitutiva e distintiva da experiência da modernidade. Este artigo observa esta questão do ponto de vista da crise do universalismo e do subjectividade que caracteriza a transição dos modelos iluministas e kantianos para a crítica estruturalista e pós-estruturalista. A filosofia e a hermenêutica de Gadamer é abordada como uma perspectiva que, simultaneamente, atravessa esta bifurcação, mas procura ir além da crítica dos limites do sujeito e dos limites do universal que domina a explicação e a conceptualização da linguagem na experiência moderna.

The relationship between experience and language is a constitutive and distinctive dimension of the experience of modernity. This article observes that question from the point of view of the crisis of universalism and subjectivity that characterizes the transition from Enlightenment and Kantian models to structuralism and (post-)structuralism criticism. Gadamer's philosophy and hermeneutics are approached as a perspective that, simultaneously, crosses that bifurcation, but searches to go beyond the critique of the limits of the subject and the limits of the universal that dominates the explanation and conceptualization of language in the modern experience.