

HERMENÊUTICA COMO FILOSOFIA PRÁTICA: DA TRADIÇÃO GREGA ANTIGA À RECONSTRUÇÃO GADAMERIANA

HERMENEUTICS AS PRACTICAL PHILOSOPHY:
FROM THE ANCIENT GREEK TRADITION TO ITS RECONSTRUCTION IN GADAMER

Adriano Perin¹
Ana Paula Costa²

Resumo

Este trabalho considera a caracterização gadameriana da Hermenêutica como filosofia prática a partir da noção grega de *phronesis*. Inicialmente, é apresentada a abordagem do conceito de *phronesis* na *Antígona* de Sófocles. Em um segundo momento, mediante a abordagem do livro VI da *Ética a Nicômaco*, toma-se em apreço a noção aristotélica de *phronesis* enquanto racionalidade prática. Em um terceiro momento, especifica-se a distinção, apresentada por Gadamer, entre ciência, técnica e *praxis*. Em um quarto momento, por fim, são ponderados os argumentos gadamerianos que justificam a Hermenêutica como filosofia prática.

Palavras-chave: Sófocles. Aristóteles. *Phronesis*. *Praxis*. Hermenêutica gadameriana.

Abstract

This paper aims at presenting Gadamer's characterization of Hermeneutics as practical philosophy on the ground of the Greek notion of phronesis. Initially, Sophocles' approach of phronesis in the Antigone is pointed out. Secondly, Aristotle's concept of phronesis as practical reasoning in book VI of the Nicomachean Ethics is taken into account. Thirdly, Gadamer's distinction between science, technique and praxis is set forth. Finally, a consideration of Gadamer's arguments justifying Hermeneutics as practical philosophy is carried out.

Keywords: Sophocles. Aristotle. *Phronesis*. *Praxis*. Gadamer's hermeneutics.

¹ Professor do Instituto Federal de Educação, Ciência e Tecnologia (IFSC) – *Campus Criciúma* e doutorando em Filosofia pela Universidade do Vale do Rio dos Sinos (UNISINOS). E-mail: adriano.perin@ifsc.edu.br.

² Acadêmica do curso de Direito da Escola Superior de Criciúma (ESUCRI). E-mail: costa.anapaula@ymail.com.

INTRODUÇÃO

O pensamento de Hans-Georg Gadamer (1900-2002) pode ser resumido na tarefa de posicionar o que a tradição chamara de “Filosofia” como uma atividade de interpretação e compreensão do saber e do ser humanos. Gadamer caracteriza essa atividade nem como eminentemente teórica (no sentido que ela seria apenas ligada ao saber), nem como tecnicamente prática (no sentido que ela implicaria uma mera aplicação do saber em situações pré-determinadas). A atividade em questão – que fora qualificada, a partir de Gadamer, como “Hermenêutica” – não pode prescindir da relação que propriamente caracteriza o humano: um saber próprio do seu ser em situações práticas que, desde que humanas, não podem ser previamente determinadas no sentido teórico-científico. No contexto da retomada da tradição grega, que delinea o pensamento de Gadamer: a Hermenêutica é caracterizada não como *episteme* ou *techne*, mas essencialmente como uma *praxis* de interpretação e compreensão do que é o humano e do seu saber específico. O pensamento aristotélico seria o ponto de partida para tal empreendimento.

Ora, encontra-se, já em 1960, em *Verdade e método*, a revelação de que é Aristóteles o responsável por fundar um domínio da *praxis* como autônomo em relação ao saber teórico da metafísica (1960, p. 317). Nessa obra, contudo, Gadamer parece, quanto ao problema aqui abordado, restringir-se à tarefa de distinguir o empreendimento socrático-platônico, centrado no par *episteme-techne*, do empreendimento aristotélico, que conta com uma nova definição para um saber que se define a partir da *praxis*, isto é, a racionalidade prática da *phronesis*.

Seria a partir de meados da década de sessenta, entretanto, que Gadamer buscaria não apenas definir, mas essencialmente fundamentar, o seu próprio empreendimento tomando por base a racionalidade prática que Aristóteles denominara *phronesis*. O presente trabalho procura apresentar alguns traços desse percurso, que propriamente garante a caracterização derradeira do pensamento de Gadamer: a Hermenêutica como filosofia prática.

O CONCEITO DE *PHRONESIS* NA ANTÍGONA DE SÓFOCLES

Nas linhas de *Antígona* – e, mais propriamente, nas entrelinhas cujo traçado procuramos evidenciar nesta parte do trabalho –, Sófocles assume a eminente tarefa de “[d]estaca[r] a prudência [*phronesis*] sobremodo como a primeira condição para a felicidade”³ do homem que – devido a sua própria condição, qual seja, mortal – precisa estabelecer/pautar suas decisões em um contexto político de relações humanas.

Essa tarefa é lapidada com a consideração de um domínio sobre-humano – divino e, então, imortal – e as suas possíveis interferências naquele contexto humano, mas também com o questionamento do caráter não definitivo ou não absoluto dos elementos que configuram tal contexto.

Nesse sentido, vê-se que a colocação da prudência como uma condição indispensável para a felicidade compreende, já na obra de Sófocles, a necessidade de uma racionalidade prática do indivíduo sobre as temáticas jamais definitivas, que acompanham o ser do humano: a morte, a justiça (e o papel

³ SÓFOCLES. **A trilogia tebana**: Édipo Rei, Édipo em Colono, Antígona. Trad. Mário da Gama Kury. 2. ed. Rio de Janeiro: Zahar, 1990. p. 251 – paginação no original: 1485.

do Estado para tal), a transgressão (e o sentido da “maldade”), o poder, o poder de decisão. A abordagem da prudência (e das temáticas que ela circunscreve) pode ser feita a partir da análise da posição das duas personagens principais da tragédia de Sófocles: Antígona e Creonte.

Antígona: A visão do contexto das relações humanas enquanto caracterizado por dificuldades e transgressões “estampa” o pano de fundo da posição de Antígona: “[n]ão há, de fato, dor alguma, ou maldição, afronta ou humilhação que eu não esteja vendo no rol das tuas desventuras e das minhas” e “[...] vês ainda os males que ameaçam os amigos nossos, premeditados pelos nossos inimigos”.⁴ Assim, tem-se, primeiramente, o questionamento da natureza da morte: “a morte não seria então uma vantagem?”;⁵ “esse acontecimento não se deve aos deuses [?]”.⁶ A resposta de Antígona: “[a] morte nos impõe as suas próprias leis”⁷ e é, ela própria, a “lei mais cara aos deuses”.⁸ Antígona coloca, assim, a morte como dotada de natureza tal que independe da legalidade humana e, também, do poder humano. O que caracteriza o “poder” humano, não é a deliberação sobre a morte, mas sim a decisão sobre o percurso da vida. À dúvida de Ismene – “teria eu poderes para te ajudar a desfazer ou a fazer alguma coisa?” –, responde Antígona: “**Decides** se me ajudaras em meu esforço”.⁹ Poder só é **poder de decisão!** É com base nessa premissa que Antígona aborda também a justiça e a transgressão. Nas decisões sobre esses elementos, não há imposições e decisões definitivas, mas a constante necessidade de deliberação. Quer dizer, “ele [Creonte] não pode impor”,¹⁰ já que “não me pareceu que [s]uas determinações tivessem força para impor aos mortais até a obrigação de transgredir normas divinas, não escritas, inevitáveis”.¹¹ O justo e o bem dos “concidadãos” demanda prudência justamente porque não há, sobre esses elementos, definições absolutas. O que é “o justo” e o que é “o bem” para o Estado – o que não pode ser transgredido pelo indivíduo por um ato de maldade – não depende do poder de imposição, mas sim do poder de decisão.

Creonte: Se em um contexto divino, a morte seria uma recompensa; para os mortais, ela é, geralmente, “perdição”.¹² Ou seja, ao tratar-se do contexto cívico humano, deve-se dar o poder de decisão sobre a morte não aos cidadãos nem à suposta interferência das divindades sobre eles, mas àquele que é “o supremo guia do Estado”.¹³ Isso porque, sem esta representatividade humana absoluta, os seres humanos “sucumbiriam em dupla morte, golpeando e golpeados com suas próprias mãos impuras”.¹⁴ Para garantir a justiça – sinônimo de ordem estatal – e, assim também, a não transgressão dessa ordem ou a maldade, o “supremo guia do Estado” deve seguir, segundo Creonte, cinco normas: 1. Nunca

⁴ Ambos os trechos em Sófocles (1990, p. 197) – 10.

⁵ Sófocles (1990, p. 215) – 525.

⁶ Sófocles (1990, p. 208) – 320. Dúvida relatada a Creonte pelo guarda. Supõe-se a influência de Antígona, já que o guarda tivera contato com ela antes da sua visita a Creonte.

⁷ Sófocles (1990, p. 217) – 590.

⁸ Sófocles (1990, p. 200) – 80.

⁹ Sófocles (1990, p. 198) – 45. Negrito adicionado.

¹⁰ Sófocles (1990, p. 199) – 55.

¹¹ Sófocles (1990, p. 214) – 510-515.

¹² Sófocles (1990, p. 205) – 250.

¹³ Sófocles (1990, p. 204) – 200.

¹⁴ Sófocles (1990, p. 203) – 190.

calar às decisões melhores; 2. Não ter mais considerações aos seus amigos do que à pátria; 3. Velar pela segurança e impedir a ruína do povo; 4. Não tratar os inimigos da pátria como amigos; 5. Conquistar amigos para a pátria.¹⁵ Como que numa antecipação da aposta maquiavélica, Creonte objetiva assegurar “intacta a glória da cidade”¹⁶ a partir da supremacia do governante. A este não caberia prudência, mas sim imposição. Como consequência, também não caberia, aos cidadãos e a sua felicidade, qualquer prudência no sentido de poder de decisão ou participação nas decisões do governante. A eles, a submissão: “[a] submissão, porém, é a salvação da maioria bem mandada”.¹⁷ Ao contrário de Antígona, que credita à prudência humana a única possibilidade de organização política, visto que jamais são dadas respostas absolutas e definitivas no contexto das relações humanas; Creonte vê a imposição do governante como única saída para uma ordem política. Isso porque, aos olhos deste, é mais forte, nos homens, o ímpeto à cobiça financeira e à maldade alheia do que qualquer poder de (auto)decisão.¹⁸

A assertiva promulgada por Sófocles em *Antígona* – a saber, que a prudência (*phronesis*) é a primeira condição para a felicidade humana – tem, como sua causa, o questionamento da imposição absoluta e definitiva do governante como mecanismo de decisão no contexto da *praxis* humana. Propõe-se que esse contexto seja guiado pela racionalidade prática, que configura a deliberação constante sobre o que é “o justo” e “o bem comum”. Se, na obra de Sófocles, essa temática ainda estaria marcada pela indefinição do *status* da interferência divina na prudência humana – a afirmação de que “[d]estaca-se a prudência sobremodo como a primeira condição para a felicidade” é, imediatamente, sucedida pela de que “[n]ão se deve ofender os deuses em nada”¹⁹ – caberia, a Aristóteles, a tarefa de justificar, sem a interferência de qualquer elemento externo ao próprio contexto da *praxis*, a prudência (*phronesis*) como condição privilegiada da felicidade humana. Em uma palavra, a empreitada ética de Sófocles e Aristóteles parece ser a mesma: justificar a imprescindibilidade da racionalidade prática para a felicidade humana.²⁰ A diferença, em Aristóteles, estaria no reconhecimento da *praxis* como único contexto dessa justificativa.

¹⁵ Sófocles (1990, p. 204) – 200-2015.

¹⁶ Sófocles (1990, p. 204) – 215.

¹⁷ Sófocles (1990, p. 224) – 765.

¹⁸ Veja-se, respectivamente, Sófocles (1990, p. 208 e p. 224-225): (i.) 345, p. 208: “Nunca entre os homens floresceu uma invenção pior que o ouro; até a cidade ele arrasa, afasta os homens de seus lares, arrebatava e impele almas honestas às ações mais torpes e incita os homens ao aviltamento, à impiedade em tudo”; (ii.) 760-765, p. 224-225: “Mas a anarquia é o mal pior; é perdição para a cidade e faz desertos onde existem lares; ela é causadora de defecções entre as fileiras aliadas, levando-as à derrota”.

¹⁹ Sófocles (1990, p. 251) – 1485. A esse respeito, Gómez (2000, p. 5), argumenta que, no contexto da *Antígona*, “[d]etecta-se o sentido da ‘phronesis’ apenas ouvindo a voz dos deuses, as leis não escritas que estão presentes na linguagem da cidade”. Por sua vez, Aubenque (1999, p. 186) sustenta que, “[p]ouco a pouco são revelados os traços fundamentais de uma ‘prudência’ que reconhece que [...] há neste mundo muitos problemas sem solução e se contenta, por isso, com o compromisso e deixa aos deuses a verdadeira solução”.

²⁰ Apresenta-se, neste ponto, divergência à conhecida afirmação de Heidegger de que “[...] o dizer das tragédias de Sófocles conserva e encerra o *ethos* mais originariamente do que as preleções de Aristóteles sobre ‘ética’” (Heidegger, 1967, p. 85; 1957, p. 139 *apud* Cabral, 2009, p. 158). Essa afirmação de Heidegger fica restrita a sua crítica às “éticas clássicas, cujo fundamento é sempre a metafísica, [...] colocando como medida para a existência algo que se situa fora da singularidade da vida fática de cada *Dasein*”. Heidegger empreende, por seu turno, a proposta de uma “ética originária”, segundo a qual “as leis são ditadas de dentro da existência, isto é, desde o ritmo e a intensidade de envio da verdade do ser” (Cabral, 2009, p. 167).

ARISTÓTELES E A SISTEMATIZAÇÃO DO DOMÍNIO DA PRAXIS

O pensamento ético de Aristóteles assume uma premissa fundamental que o coloca em distanciamento em relação à tradição e, mais especificamente, ao pensamento de Platão: a felicidade é o bem humano atingido mediante a prática de ações virtuosas e o discernimento sobre a exata medida que as caracterizam enquanto tais. Nessa assertiva está – como que escondida, mas sempre desperta – a crítica à posição de que o mero saber pode se estabelecer como um saber sobre o agir, ou seja, ter suficiência para determinar o propósito do agir. Também se percebe, atuante, a crítica a uma posição que sustenta que o agir não pode ser determinado pelo saber humano e, assim, dever-se-ia contar com um saber de outra natureza, como o divino. Vê-se, assim, Aristóteles empenhado em garantir a especificidade do agir e do saber humanos que conduzem ao maior dos bens humanos que é a felicidade. É a insistência de toda a empreitada ética de Aristóteles que o domínio da *praxis* humana é o único no qual essa garantia pode ser efetivada.

Ora, no início do livro VI da *Ética a Nicômaco*, após já ter assegurado – nos livros precedentes da obra – a felicidade como o bem final e autossuficiente da vida humana e também a exata medida das virtudes morais que são propícias a sua aquisição, Aristóteles nota uma dificuldade acerca da relação virtude moral (meio) e felicidade (fim). Nas suas palavras:

Já dissemos anteriormente que devemos escolher o meio termo, e não o excesso e a falta, e que [...] há um certo padrão determinando o meio termo, que dizemos se situar entre o excesso e a falta e ser conforme à reta razão. Mas esta afirmação, embora verdadeira, não é de forma alguma clara.²¹

Na apresentação dessa dificuldade está a indagação de Aristóteles sobre a relação entre o agir e o saber humanos: por que a finalidade da vida humana e a medianidade das virtudes morais para tal demandam a justificação da “reta razão”?

A resposta a essa questão nos remete para o núcleo da argumentação do Livro VI da *Ética a Nicômaco*. A própria apresentação da dificuldade parece indicar que Aristóteles definiu a felicidade como fim supremo da vida humana e as virtudes morais como meios para a sua aquisição, mas ainda precisa realizar a mediação entre meios e fim. Outrossim, a argumentação dos livros precedentes da *Ética a Nicômaco* parece propriamente regredir à necessidade de uma justificação dessa mediação. Na medida em que essa hipótese for comprovada, pode-se também dizer que é no elemento encarregado da mediação que é dado o núcleo da filosofia prática de Aristóteles e, com ele, a sistematização do domínio da *praxis*.

A mediação não poderia ser assegurada por parte do fim; isso porque a felicidade é definida como um fim final e autossuficiente. Resta, assim, considerar se (e como) a mediação seria realizada a partir dos meios (as virtudes morais).

Aristóteles parte por definir a virtude como “uma disposição da alma relacionada com a escolha”.²² Ora, “para que a escolha seja boa, tanto a razão deve ser verdadeira quanto o desejo deve ser correto, e

²¹ ARISTÓTELES. *Ética a Nicômaco*. 4. ed. Brasília: UNB, 2001. p. 113 – paginação no original: 1138 b.

²² Aristóteles (2001, p. 114) – 1139 a.

este deve buscar exatamente o que aquela determina”.²³ Com a apresentação dessa necessidade, fica dito que a definição de uma virtude como boa implica a atuação racional sobre a esfera do agir. A escolha, em termos morais, implica em reconhecer a determinação racional do querer. Essa reciprocidade que, tratando-se de ações morais, é imprescindível entre o querer e o raciocinar, é expressa nesta máxima: “[a] escolha, portanto, é razão desiderativa ou desejo raciocinativo”.²⁴

Não obstante a justificação da necessidade de um elemento racional para mediar a relação do fim supremo da vida humana e as virtudes morais, fica ainda por ser justificado o caráter de tal elemento. Poderia ser ele de natureza meramente conceitual – a razão intelectualiva (*nous*)? Poderia ter ele um caráter meramente teórico – a sabedoria (*sophia*)? Representaria ele a mera aplicação da teoria – a arte (*techne*)?

De fato, boa parte da argumentação de Aristóteles dedica-se a dizer o que o elemento racional do agir moral não é. A começar pela arte, Aristóteles observa que “[t]oda arte se relaciona com a criação, e dedicar-se a uma arte é estudar a maneira de fazer uma coisa que pode existir ou não, e cuja origem está em quem faz, e não na coisa feita”.²⁵ Nesse caso, o agir moral não poderia ser creditado a uma razão meramente técnica do fazer artístico porque esse “fazer tem uma finalidade diferente do próprio ato de fazer”, ao passo que o “agir é uma finalidade em si”.²⁶

Caberia dizer, também, que o elemento racional do agir moral não pode ser compreendido no sentido teórico do conhecimento científico. Isso porque o “conhecimento científico é o julgamento acerca de coisas universais e necessárias” e, no agir moral, está-se à custa de “uma qualidade racional que leva à verdade no tocante às ações relacionadas com os bens humanos”.²⁷ Aristóteles quer dizer, aqui, que a racionalidade que dirige a *praxis* não pode ser uma sabedoria (*sophia*) de natureza meramente universal, conceitual e intelectualiva. Embora tal tipo de saber configure “a mais perfeita forma de conhecimento” e o que “é sempre o mesmo”, ele não serve para guiar o agir humano já que “o homem não é o que há de melhor no universo” e, portanto, o seu agir não é algo necessariamente determinado, mas “pode diferir”.²⁸

Fica, então, garantido que o elemento racional de mediação entre o fim humano e os meios para tal não pode ser de natureza teórica nem técnica. Ou seja, ele “não pode ser conhecimento científico nem arte”.²⁹

Cabe, agora, apresentar a natureza do elemento que, ao garantir a referida mediação, conteria o núcleo da filosofia prática de Aristóteles. Ora, Aristóteles concebe esse elemento como uma racionalidade prática voltada ao agir e o conceitua por “*phronesis*”. Aristóteles nota que, “[c]om referência à *phronesis*, chegaremos a sua definição se considerarmos quais são as pessoas dotadas dessa forma de virtude”.³⁰ Nesse caso,

²³ Aristóteles (2001, p. 114) – 1139 a.

²⁴ Aristóteles (2001, p. 114) – 1139 b.

²⁵ Aristóteles (2001, p. 113) – 1139 b/1140 a.

²⁶ Ambos os trechos em Aristóteles (2001, p. 116) – 1140 a.

²⁷ Aristóteles (2001, p. 117) – 1139 a.

²⁸ Todos os trechos deste parágrafo em Aristóteles (2001, p. 118) – 1141 a.

²⁹ Aristóteles (2001, p. 117) – 1139 b.

³⁰ Aristóteles (2001, p. 116) – 1140 a. Mário da Gama Kury traduz “*phronesis*” por “discernimento” e “*areté*” por “excelência”. Neste trabalho, opta-se por manter a grafia do termo “*phronesis*” na sua originalidade e pela tradução de “*areté*” por “virtude”.

pensa-se que é característico de uma pessoa dotada de *phronesis* ser capaz de deliberar bem acerca do que é bom e conveniente para si mesma, não em relação a um aspecto particular – por exemplo, quando se quer saber quais as espécies de coisas que concorrem para a saúde e para o vigor físico –, e sim acerca das espécies de coisas que nos levam a viver bem de modo geral.³¹

A racionalidade que dirige o agir compreende, então, a capacidade de “deliberar bem” sobre o que “é bom e convincente” para si mesmo em geral. Ora, essa natureza “em geral” da deliberação inerente à *phronesis* deve ser entendida no que se refere à universalidade tanto de seres humanos quanto de bens humanos. Nas duas definições dadas por Aristóteles: i. a *phronesis* “é uma qualidade racional que leva à verdade no tocante às ações relacionadas com as coisas boas ou más para os seres humanos” e “uma qualidade racional que leva à verdade no tocante às ações relacionadas com os bens humanos”.³² Em uma palavra, a *phronesis* compreende o deliberar bem sobre o que é bom e convincente para si mesmo considerando a universalidade de seres e bens humanos.

Com vistas a essa deliberação, Aristóteles apresenta um argumento que poderia ser visto com um círculo vicioso: “sem a *phronesis* não é possível ser bom no sentido próprio da palavra, nem é possível ter *phronesis* sem a virtude moral”.³³ A compreensão deste trecho implica não apenas livrar Aristóteles da circularidade na argumentação, mas propriamente justificar a mediação entre as virtudes morais e o fim supremo da vida humana.

A compreensão é alcançada mediante consideração de outro trecho da argumentação de Aristóteles: “se uma pessoa de boa disposição natural dispõe de inteligência [ela] passa a ter virtude em termos de conduta, e a disposição que antes tinha apenas a aparência de virtude moral passa a ser a virtude moral no sentido estrito”.³⁴

Segundo o que é dito neste trecho, a circularidade não seria o caso porque há dois modos de ser da virtude moral: “a virtude moral natural e a virtude moral em sentido estrito”.³⁵ A virtude moral pressuposta para se ter *phronesis* é a virtude moral natural e a virtude moral que pressupõe *phronesis* é a virtude moral em sentido estrito.

Assim também, a justificativa da mediação entre o fim supremo e as virtudes morais, como meios para tal, estaria no aprimoramento prático que é garantido a elas pela *phronesis*. Neste modo de ser, agora caracterizada como virtude moral em sentido estrito, “a virtude moral não é apenas a disposição consentânea com a reta razão; ela é a disposição na qual está presente a reta razão e a *phronesis* é a reta razão relativa à conduta”.³⁶

Fica, então, assegurado que o núcleo da filosofia prática de Aristóteles consiste na garantia de que a *phronesis* é virtude racional prática que garante a medianidade das virtudes morais, isto é, o seu aperfeiçoamento à condição de virtude moral em sentido estrito.

³¹ Aristóteles (2001, p. 116) – 1140 a.

³² Aristóteles (2001, p. 117) – respectivamente, 1140 a e 1140 b.

³³ Aristóteles (2001, p. 127) – 1144 b.

³⁴ Aristóteles (2001, p. 126) – 1144 b.

³⁵ Aristóteles (2001, p. 126) – 1144 b.

³⁶ Aristóteles (2001, p. 126) – 1144 b.

Não obstante à falta de referência a qualquer trecho de toda a argumentação de 1144 b - particularmente dedicada à justificativa da *phronesis* como elemento de mediação entre as virtudes morais e o bem supremo -, Marco Zingano desenvolve uma interpretação concorde com a apresentada neste trabalho.

Em seu trabalho “Eudaimonia e bem supremo em Aristóteles”, Zingano dedica-se particularmente a tarefa de compreender a mediação entre as virtudes morais e o bem supremo em Aristóteles. Zingano parte de três trechos, nos quais Aristóteles caracteriza a virtude propícia à aquisição do bem supremo: i. *EN* I, 6: “O bem humano é uma atividade da alma segundo uma virtude; havendo várias virtudes, segundo a melhor e mais perfeita”; ii. *EN* I, 7: “[...] a felicidade é uma atividade da alma segundo a virtude perfeita”; iii. *EM* X, 7: “Se felicidade é atividade segundo virtude, está correto dizer que segundo a virtude mais forte”.³⁷

Segundo Zingano, a “virtude perfeita” e a “virtude mais forte”, que Aristóteles caracteriza, respectivamente, nos livros I e X da *Ética a Nicômaco*, representam igual e precisamente o modo de ser da virtude moral que conta com o acompanhamento da *phronesis*. Zingano se vale de um trecho da *Ética a Eudemo* para fundamentar a sua posição interpretativa, a saber, *EE* III, 7: “[c]ada virtude, de certo modo, como se dirá mais adiante, existe naturalmente e de outra maneira, na qual é acompanhada de *phronesis*”.³⁸ Para resumir essa posição de Zingano, que concorda com a que é apresentada neste trabalho a partir do livro VI da *Ética a Nicômaco*, cabe dizer que a virtude moral, que Aristóteles concebe como meio para o bem supremo, conta com a necessidade de um acompanhamento da racionalidade prática que é a *phronesis*. Há, então, uma virtude moral natural, segundo a qual o agente “faz precisamente o que deve ser feito”, e uma virtude moral “própria” ou “mais forte” – esta última causa do bem supremo -, segundo a qual o agente “faz [o que deve ser] feito aprendendo as razões em questão”.³⁹

Como fechamento desta parte do trabalho, vale atentar para o fato de que o próprio Gadamer, mesmo sem a necessidade de se envolver com toda a problemática da caracterização da virtude moral, concorda com a posição de que a sistematização do domínio da *praxis* em Aristóteles ocorre a partir da mediação entre o agir e o saber prático: “não há nenhum *ethos* sem *logos*. Esse é mesmo o foco de toda a *Ética a Nicômaco*: o fato de as virtudes éticas serem indissolúveis da virtude dia-noética da *phronesis*”.⁴⁰

Muito mais do que uma mera interpretação, essa investida de Gadamer seria a gênese de sua própria posição filosófica. Assim como Aristóteles teve a anseio de sistematizar o domínio da *praxis* de modo independente em relação aos saberes teórico e técnico, Gadamer, nos últimos anos do seu pensamento,⁴¹ buscou justamente caracterizar a hermenêutica como filosofia prática.

³⁷ ZINGANO, Marco. Eudaimonia e bem supremo em Aristóteles. *Analytica*, vol. 1, n. 2, respectivamente p. 13, 14, 19, 1994.

³⁸ Zingano (1994, p. 16).

³⁹ Zingano (1994, p. 17).

⁴⁰ Gadamer (1983, p. 256).

⁴¹ Conforme pode se conferir na última parte deste trabalho, várias alegações do próprio Gadamer confirmam que a ênfase dada à hermenêutica como filosofia prática compreende o período final do seu pensamento. Tratando-se de uma posição divergente, vale considerar o propósito, defendido por Dottori (2009, p. 301), de “mostrar como o conceito de *phronesis* era a base do pensamento de Gadamer, desde o princípio”.

SOBRE A DIFERENÇA ENTRE TEORIA, TÉCNICA E PRAXIS EM GADAMER

Toma-se em apreço, nesta parte do trabalho, o modo como Gadamer reconstrói o pensamento filosófico ocidental desde o legado grego, de modo a justificar que os conceitos “teoria”, “técnica” e “*praxis*” compreendem/caracterizam a experiência do ser que produz o saber: o ser humano. Para tal, caberá ter presente três passos argumentativos, que são dados por Gadamer no texto *Teoria, técnica, prática*: i. A justificação do par teoria/*praxis* já a partir da Antiguidade; ii. A estruturação sistemática da técnica, a partir da Modernidade, como um domínio do poder-fazer, que representa a aplicação construtiva da teoria (ciência); iii. A sistematização da teoria, da técnica e da *praxis* na Contemporaneidade.

Ao ver de Gadamer, a clássica assertiva com a qual Kant inicia a *Crítica da razão pura* – a saber, “não resta dúvida que todo o nosso conhecimento começa com a experiência” – permite compreender que “experiência” contempla essencialmente os domínios do saber teórico e prático, como domínios da experiência humana.⁴² Esses domínios, bem como a problemática inerente a sua relação, já estariam presentes na Antiguidade no binário “ciências e artes” (*epistemai e technai*).⁴³ Gadamer nota que, ao passo que “o saber matemático dos geômetras egípcios ou mesmo dos astrônomos babilônio” nada mais foi do que “um tesouro de sabedoria [...] da *praxis* para a *praxis*”, os gregos estruturam um “saber de causas e, com isso, um saber demonstrável”.⁴⁴ Neste último caso, a ciência era vista como uma “pura *theoria*” ou como “um saber de causas”, quer dizer, “como a elevação extrema do saber, o qual guiava a *praxis*”.⁴⁵ A consequência dessa abordagem grega da ciência é que nela primeiramente se intensifica “a relação com a *praxis* como problema”.⁴⁶ Talvez esse foi o impulso inicial para o distanciamento entre teoria e *praxis*, o qual Gadamer propõe a superação. A teoria estaria representada pelo progresso nas pesquisas das ciências naturais (a ciência propriamente dita). A *praxis*, por sua vez, representaria a experiência que o ser humano tem consigo mesmo e com seus semelhantes (quer na esfera profissional quer na existência privada e pessoal). Gadamer nota que a *praxis* compreende um saber que é “subjetivo”, ou seja, incontrolável e instável, mas que não pode ser negado pela teoria. A experiência científica, por seu turno, se independe de qualquer situação prática de ação ou da integração em um contexto prático de ação, justamente por isso “pode servir a qualquer contexto possível de ação”.⁴⁷

⁴² GADAMER, Hans-Georg. *Teoria, técnica e prática* (1972). In: _____. **O mistério da saúde**. Lisboa: Edições 70, 1972. p. 1. Cabe ter presente que Gadamer caracteriza o “saber teórico” e o “saber prático” não no sentido kantiano, mas propriamente no contexto da tradição grega. A assertiva kantiana serve, por assim dizer, apenas como um “terreno preparatório”, sobre o qual Gadamer assentaria o edifício da sua própria filosofia. Quanto ao pensamento de Kant, não só seria necessário atentar, no que tange à filosofia teórica, para a afirmação imediatamente procedente de que “[...] embora todo o nosso conhecimento comece com a experiência, nem por isso todo ele se origina justamente da experiência” (*KrV*, B1); como também, no que se refere à filosofia prática, para a afirmação de que que “[...] a experiência nos diz o que é, mas não o que deve ser, de maneira necessária, desde modo e não de outro. Por isso mesmo não nos dá nenhuma verdadeira universalidade [prática]” (*KrV*, A 1).

⁴³ Gadamer (1972, p. 12).

⁴⁴ Gadamer (1972, p. 12-13).

⁴⁵ Gadamer (1972, p. 12 e 13, respectivamente).

⁴⁶ Gadamer (1972, p. 12).

⁴⁷ Gadamer (1972, p. 10).

A partir Modernidade, segundo Gadamer, “a ciência [*theoria*] não é mais a essência do saber sobre o mundo” e como “experiência é válido somente aquilo que é controlável”.⁴⁸ Dessas assertivas, configura-se uma terceira, que precisa ser compreendida: “o fundamento da ciência moderna é, em sentido totalmente novo, a experiência”.⁴⁹ Ora, se “no século XVII, a própria experiência volta a ser uma instância de aprovação”⁵⁰ – como o fora na Antiguidade oriental – compreende-se que, aqui, a supressão do par teoria/prática tem um sentido totalmente novo. Ou seja, agora “a ciência possibilita um saber direcionado a uma capacidade de fazer, um domínio de conhecimento da natureza, quer dizer, a técnica”.⁵¹ Que este novo domínio não é mais uma *praxis* – no sentido, por exemplo, como Aristóteles a caracterizara ao conceituar a política como ciência – justifica-se pelo fato de que ele “não é um saber obtido como soma de diversas experiências da prática de situações da vida e de circunstâncias de ações”.⁵² Também não é mais *theoria* porque “[p]ertence à metodologia do seu procedimento realizar, em todas as áreas, a abstração que isole cada uma das relações causais”.⁵³ Em uma palavra, a partir da Modernidade, a “ciência”, compreendida como técnica, “tra[z] consigo um novo conceito de teoria e *praxis*”.⁵⁴

Quando a Contemporaneidade é definida como “época das ciências”, devemos entender, segundo Gadamer, essa denominação como consequência da sua caracterização técnica na Modernidade. E isso fundamentalmente no sentido de intensificação. Gadamer apresenta dois motivos para tal: i. “[A]gora o domínio técnico-científico da natureza ganhou proporções que diferenciam, qualitativamente, o nosso século dos séculos anteriores”.⁵⁵ ii. A aplicação da ciência “não está mais limitada, como era outrora no sentido de *techne*, a preencher as possibilidades de outra constituição deixadas em aberto pela natureza”.⁵⁶ De modo diferente, a aplicação da ciência “ascendeu ao plano de uma contra-realidade artificial”.⁵⁷ A consequência desses dois pontos é esta: “a exploração técnica das riquezas naturais e a remodelação artificial do nosso meio ambiente tornaram-se tão planejadas e tão amplas, que suas consequências ameaçam o ciclo natural das coisas e desencadeiam processos irreversíveis de grande escala”.⁵⁸ É nesse cenário contemporâneo que cabe repensar a relação sistemática do que fora, desde a Antiguidade, a teoria e a *praxis*, e do que, a partir da Modernidade, se institui como técnica. Haveria, primeiramente, um paradoxo inerente à teoria: entre o saber enciclopédico e o saber especializado ou específico; entre o “bibliotecário”, modelo do primeiro, e o “pesquisador”, modelo do segundo. O consequente problema: “Ninguém pode imaginar que nós consigamos de fato executar a integração que exigimos para o nosso saber sobre o ser humano”.⁵⁹ Quanto à *praxis*,

⁴⁸ Gadamer (1972, p. 13).

⁴⁹ Gadamer (1972, p. 13).

⁵⁰ Gadamer (1972, p. 13).

⁵¹ Gadamer (1972, p. 14).

⁵² Gadamer (1972, p. 14).

⁵³ Gadamer (1972, p. 14).

⁵⁴ Gadamer (1972, p. 14).

⁵⁵ Gadamer (1972, p. 14).

⁵⁶ Gadamer (1972, p. 14).

⁵⁷ Gadamer (1972, p. 14).

⁵⁸ Gadamer (1972, p. 15).

⁵⁹ Gadamer (1972, p. 16).

não obstante “temas como a vida urbana, o meio ambiente, o crescimento demográfico, alimentação mundial, os problemas dos idosos, etc. ocup[are]m, justificadamente, um lugar privilegiado na temática científica relacionada com o nosso saber do ser humano”,⁶⁰ “vê-se hoje a própria ciência em conflito com a nossa consciência humana de valores”.⁶¹ Em decorrência: “A ação do ser humano, quer dizer, a aplicação consciente de seu saber e poder para a conservação da saúde ou também do equilíbrio social, especialmente da paz, carece, evidentemente, de um fundamento científico coerente”.⁶² Em uma palavra, com a intensificação da técnica na Contemporaneidade e, com isso, a ressignificação do que fora a teoria e *praxis*, chega-se à perspectiva de que unicamente “poder comportar-se teoricamente pertence à *praxis* do ser humano”.⁶³ A consequência dessa relação ressignificada entre teoria, *praxis* e técnica é que “a *praxis* se torna um problema: um saber, que pode ser transmitido independentemente da situação da ação e, assim, passível de ser segredado do contexto prático da ação, deve ser aplicado em cada nova situação da ação humana”.⁶⁴ Sobre a intensificação da técnica e sobre o conseqüente problema que compreende a *praxis* cabem duas questões: i. “[O] autômato completo é o ideal de um ser humano útil?”.⁶⁵ ii. “[Q]ual é o ganho produzido pela aquisição do saber sobre os seres humanos para o saber do ser humano dele mesmo?”.⁶⁶ Se a resposta à primeira questão for negativa, teremos inevitavelmente que dar uma resposta à segunda. Gadamer termina o texto garantindo que a resposta à segunda questão é difícil de ser dada justamente porque “a relação entre teoria e prática [leia-se, especificamente, entre pesquisa e política] é, hoje, por certo, extremamente confusa”.⁶⁷ A resposta, garante Gadamer, seria aquela que se torna “livre de dogmas” – religiosos ou tecnológicos – que vinculam à ciência “a ameaça de se tornar cada vez menos um trajeto para a promoção da humanidade”.⁶⁸ Se à Filosofia não cabe a exclusividade de resposta, cabe sim a responsabilidade de delinear um domínio de interpretação e compreensão no qual essa resposta deve ser dada. No contexto do pensamento de Gadamer: uma hermenêutica como filosofia prática.

A ABORDAGEM GADAMERIANA DA HERMENÊUTICA COMO FILOSOFIA PRÁTICA

Em uma entrevista concedida no ano de 1993, quando se pode dizer que o pensamento de Gadamer conquista uma envergadura definitiva, temos apontada a acepção que tal pensamento tomou no percurso final do seu desenvolvimento: “Em seus trabalhos mais recentes, os textos dos anos setenta e oitenta, você atribui uma importância especial à relação entre hermenêutica e filosofia prática”.⁶⁹ De fato,

⁶⁰ Gadamer (1972, p. 15).

⁶¹ Gadamer (1972, p. 17).

⁶² Gadamer (1972, p. 18).

⁶³ Gadamer (1972, p. 24).

⁶⁴ Gadamer (1972, p. 24).

⁶⁵ Gadamer (1972, p. 23).

⁶⁶ Gadamer (1972, p. 32).

⁶⁷ Gadamer (1972, p. 34).

⁶⁸ Gadamer (1972, p. 39).

⁶⁹ GADAMER, Hans-Georg. *Filosofía práctica* (1993). In: DUTT, Carsten (ed.) **En conversación con Hans-Georg Gadamer**. Barcelona: Tecnos, 1995. p. 95.

essa acepção pode ser lida, nas palavras do próprio Gadamer, já em um texto de 1780: “A hermenêutica em si mesma é antiga. Mas, nos últimos quinze anos ela ganhou, talvez, uma nova relevância”.⁷⁰

Na resposta aos questionamentos sobre se “o fundamento desta nova concepção deve ser buscado na interpretação da ética aristotélica” e sobre o que “significa filosofia prática na tradição de Aristóteles”,⁷¹ vê-se Gadamer empenhado em **fazer compreender** o conceito de “*praxis*” presente em Aristóteles e, com ele, também a estrutura da **sua própria arte de interpretação/compreensão**.

Ora, Gadamer precisa que “a ideia de filosofia prática foi desenvolvida por Aristóteles em uma reação à matemática teleológica platônica do bem”⁷² e que, “se [ela] compreende corretamente a si mesma”, “[o] que está em questão aqui não pode ser uma relação entre teoria e aplicação ‘técnica’”.⁷³

Ao abordar o conceito de *praxis* em Aristóteles, Gadamer garante precisamente que ele não pode ser considerado em um sentido demasiado estreito, como é o caso, por exemplo, “da aplicação prática das teorias científicas”.⁷⁴ Esse conceito depende, sim, da sua abordagem em um sentido amplo que compreende “a totalidade dos nossos assuntos práticos” e “nossa forma de vida”.⁷⁵ E isso porque no conceito de *praxis*, ao ver de Gadamer, estão incluídos “toda a atuação e comportamento humanos”, “a autoinstalação do homem neste mundo”, bem como “a política, a legislação e o assessoramento políticos”.⁷⁶ Segundo Gadamer, é nesse contexto amplo, mas referido sempre à “forma de vida” do homem – não a de um deus ou de um animal – que temos a *praxis* como “tema da filosofia prática fundada por Aristóteles”.⁷⁷

Para Gadamer, compreender a tematização aristotélica do conceito de *praxis* implica compreender o contexto da *polis* grega e a própria “*praxis*” dos cidadãos livres, no qual Aristóteles estava inserido. A *polis* grega, segundo Gadamer, é uma organização que difere essencialmente da organização dos animais. Ao passo que esta é “pré-fixada” ou “garantida institivamente”, aquela é “guiada pela razão”.⁷⁸

No contexto da *polis*, há sempre – como par de oposição ao mero instinto de sobrevivência que opera na organização animal – uma “racionalidade que dirige a *praxis*”. Segundo Gadamer, essa racionalidade, “que em Aristóteles se chama *phronesis*”, “está já incluída em um contexto vital de valorações, costumes e convicções comuns: em um *ethos*”.⁷⁹

⁷⁰ GADAMER, Hans-Georg. Hermeneutics as practical philosophy (1980). In: _____. **Reason in the age of science**. 11. ed. London: The MIT Press, 2001. p. 88.

⁷¹ Gadamer (1993, p. 95).

⁷² Gadamer (1983, p. 254).

⁷³ Gadamer (1983, p. 255).

⁷⁴ Gadamer (1993, p. 95).

⁷⁵ Gadamer (1993, p. 95).

⁷⁶ Gadamer (1993, p. 95).

⁷⁷ Gadamer (1993, p. 95).

⁷⁸ Gadamer (1993, p. 96). Neste ponto, Gadamer está de acordo com a posição, garantida por Hannah Arendt, de que há uma nítida distinção entre o domínio da *polis* – representativo da vida política e, então, das atividades especificamente humanas – e o domínio da casa – representativo da vida privada, que é configurada pela satisfação das necessidades básicas de (sobre)vivência, que o homem tem em comum com os animais. A esse respeito, Arendt (2010, p. 28) sustenta que: “[s]egundo o pensamento grego, a capacidade humana de organização política não apenas é diferente dessa associação natural cujo centro é o lar (*oikia*) e a família, mas encontra-se em oposição direta a ela”.

⁷⁹ Todos os trechos deste parágrafo em Gadamer (1993, p. 96).

Em atenção à especificidade desse “contexto vital de valorações”, ao qual o ser humano, desde que humano, pertence inevitavelmente, podemos compreender a gênese do problema hermenêutico, que demanda a caracterização da hermenêutica como filosofia prática. Ora, diante do “contexto vital de valorações” da vida humana – ou, como dito acima, da “autoinstalação do homem neste mundo” – pode-se colocar duas questões: (i.) O que há de racional na situação concreta na qual o homem se encontra?; (ii.) O que se deve fazer no sentido do que é correto nela? As respostas que essas questões exigem, de acordo com Gadamer, “não são precisamente prescritas pelas orientações gerais sobre o bem e mal que foram dadas, ao modo, por exemplo, que instruções técnicas prescrevem o uso de um aparato”.⁸⁰ De modo diferente, o próprio agente é que “deve determinar o que tem que fazer”.⁸¹ Para Gadamer, esse “ter que fazer” exige que o próprio homem, na sua situação concreta, decida de modo prudente sobre a sua situação. A resposta não é dada em uma teoria prévia e, então, passível de ser aplicada de modo universal por uma técnica. A resposta coloca a necessidade do próprio homem, enquanto agente, “**esclarecer-se** sobre sua própria situação, **compreendê-la [...] interpretá-la**”.⁸²

Nessa caracterização, que “é a dimensão hermenêutica da ética e da razão prática”,⁸³ encontra-se a verdade da afirmação recíproca, que Gadamer empenhara-se em justificar no final do seu percurso filosófico, a saber, que a racionalidade prática é a dimensão da hermenêutica. Isso fica assegurado na própria definição de hermenêutica. Ora, se ela “é a arte da compreensão”⁸⁴ e se, “[e]nquanto teoria da interpretação e da explicação, ela não é apenas uma teoria”, então, “a sua reflexão sobre as possibilidades, as regras e os significados da interpretação são imediatamente úteis e vantajosas para **a prática da interpretação**”.⁸⁵

Ora, “a palavra *interpretação* aponta para a finitude do ser humano e do conhecimento humano”, de modo que “[a] própria ideia de uma interpretação definitiva parece ser intrinsecamente

⁸⁰ Gadamer (1993, p. 96).

⁸¹ Gadamer (1993, p. 96).

⁸² Gadamer (1993, p. 96). Negritos adicionados.

⁸³ Gadamer (1993, p. 96).

⁸⁴ Gadamer (1993, p. 96).

⁸⁵ Gadamer (1980, p. 93). Negrito adicionado. Segundo Gadamer, a hermenêutica sempre possuiu esse caráter prático. Ou seja, já “a hermenêutica antiga era prioritariamente um componente prático na atividade de compreender e interpretar. Ela era, frequentemente, muito menos vista como um manual teórico – que era o que a *techne* significava na Antiguidade – do que um manual prático. Livros com o título ‘Hermenêutica’ ajudavam a compreender textos difíceis mediante explicação de trechos complicados” (Gadamer, 1980, p. 94). Na Modernidade, contudo, o termo “*Kunstlehre*” denota uma redução da atividade de interpretação ao que a *techne* grega significava. Agora, essa atividade é caracterizada como a habilidade adquirida do especialista, em contraponto ao que a *praxis* grega significava, a saber, a sabedoria prática do indivíduo que escolhe livremente (Cf. Gadamer, 1980, p. 92). Com Nietzsche, que colocou a necessidade de se duvidar de modo mais profundo e radical do que Descartes, a interpretação se torna novamente sinônimo do que não pode ser traduzido pela mera atividade técnica, quer dizer, da necessidade de ir além de fenômenos e dados na sua superfície (como eles aparecem) com a atividade prática de compreensão (Cf. Gadamer, 1980, p. 100). Na Contemporaneidade, tem-se o conhecimento científico natural garantido pela teoria e pela técnica, no sentido de que ele compreende sempre a capacidade de explicar completamente um fato mediante apresentação de todas as suas condições. A *praxis*, por sua vez, representa a atividade de interpretação que caracteriza a hermenêutica. Isso porque, em tal atividade, ela sempre empreende “uma tentativa, plausível e produtiva, mas nunca definitiva” (Gadamer, 1980, p. 105).

contraditória”.⁸⁶ A hermenêutica filosófica apenas e essencialmente descreve o que sempre acontece quando uma interpretação é convincente e bem sucedida. Isto é, ela descreve apenas e essencialmente a experiência prática da interpretação. É por isso que a sua atividade toma como dimensão a racionalidade prática. Assim como na tradição da filosofia prática, inaugurada por Aristóteles, a hermenêutica pressupõe sempre essa racionalidade prática (*phronesis*). Em uma palavra, se a hermenêutica é tomada como a atividade de interpretação e compreensão do ser e do saber humanos, visando-se sempre o próprio ser humano, então “a primazia da ‘*praxis*’ é inegável”.⁸⁷

Para Gadamer, a hermenêutica é uma filosofia prática justamente porque ela tem a especificidade – e também a empreitada – de garantir a compreensão do domínio da *praxis* humana. Nesse sentido, aquela ciência grega, que era encarregada de reger as atividades humanas na *polis*, a saber, a política, deve hoje ser vista como dotada de uma tarefa que “consiste, primeiramente, em elevar as autênticas solidariedades à consciência geral”. Para que isso seja possível, cabe, antes de mais nada, desfazer o caminho impróprio. Quer dizer,

é um erro pensar que os especialistas, os especialistas em economia, os especialistas em meio ambiente ou os especialistas militares podem nos libertar da responsabilidade da *praxis* social e nos eximir das decisões que todos nós, como cidadãos políticos, temos que tomar e sustentar mutuamente.⁸⁸

O que é próprio, como caminho para a compreensão da estrutura do domínio da *praxis* humana, consiste em considerar que tal “*praxis* é comportamento e este requer uma consciência desperta. Comportar-se é mais que fazer. É alguém aquele que se comporta. Isso traz consigo: autocontrole, autocrítica e exemplaridade”.⁸⁹

Gadamer chama, então, atenção para o fato que, na compreensão da *praxis* humana, atividade que justifica a hermenêutica como filosofia prática, “não há *ethos* sem *logos*”.⁹⁰ Nessa compreensão, é preciso admitir, como elemento inerente à própria *praxis* humana, uma racionalidade prática que coloca o ser humano como finalidade do saber humano. Quer dizer, a “tarefa continua sendo inscrever e subordinar os conhecimentos teóricos e as possibilidades técnicas do homem a sua *praxis*”.⁹¹

Em uma palavra, a hermenêutica é filosofia prática porque a sua atividade, dado que jamais definitiva, pressupõe a mesma racionalidade que opera no domínio que não se justifica quer por definições gerais sobre o bem e o mal quer por aplicações técnicas dessas definições, a saber, a *praxis* humana. Antes de ser uma teoria que apresenta o saber ou o ser humano por meio de definições, a hermenêutica é uma filosofia da *praxis*. A interpretação e a compreensão da experiência humana têm presente a imperativa contingência que opera na própria existência humana.

⁸⁶ Gadamer (1980, p. 105).

⁸⁷ Gadamer (1980, p. 111).

⁸⁸ Gadamer (1993, p. 103-104).

⁸⁹ Gadamer (1993, p. 101).

⁹⁰ Gadamer (1993, p. 101).

⁹¹ Gadamer (1985, p. 249).

CONCLUSÃO

Uma semelhança entre Heidegger e Gadamer: o abandono da tradição epistemológica moderna em prol da retomada do pensamento grego. Uma diferença entre Heidegger e Gadamer: o primeiro se dedica à elaboração de uma teoria ontológica (cuja essência é pré-ontica) e o segundo se dedica à consideração da compreensão prática do saber/do ser que, ao seu ver, única e essencialmente mune o pensar filosófico: o humano. O que, em Heidegger, era um modelo teórico de compreensão ontológica que precede o próprio homem, em Gadamer, culmina na restrição do domínio eminentemente humano: a *praxis*.

Neste trabalho, procurou-se contextualizar e apresentar o projeto gadameriano de caracterização da atividade filosófica como eminentemente prática. Ora, se, em Sófocles, encontra-se um modo ofuscado de compreensão do humano no contexto do saber admitido como divino, e, em Aristóteles, essa compreensão é vista como um dos modos de ser (o prático) do homem; em Gadamer, ela passa a ser a prerrogativa fundamental do homem. A atividade de interpretação e compreensão do domínio humano – que a tradição grega assinalara com o termo *phronesis* – passa, em Gadamer, a definir a própria Hermenêutica como fundamentalmente prática.

REFERÊNCIAS

ARENDRT, Hannah. **A condição humana**. 11. ed. Rio de Janeiro: Forense universitária, 2010.

ARISTÓTELES. **Ética a Nicômaco**. 4. ed. Brasília: UNB, 2001.

AUBENQUE, Pierre. **La prudencia em Aristóteles**. Crítica: Barcelona, 1999.

CABRAL, Alexandre Marques. **Heidegger e a destruição da ética**. Rio de Janeiro: Editora UFRJ, 2009.

DOTTORI, Riccardo. The concept of phronesis by Aristotle and the beginning of hermeneutic philosophy. **Ética & Política/Ethics & Politics**, v. 11, n. 1, p. 301-310. HHeid

GADAMER, Hans-Georg. *Verdade e método* (1960). Petrópolis: Vozes, 1997.

_____. Teoria, técnica e prática (1972). In: _____. **O mistério da saúde**. Lisboa: Edições 70, 1972.

_____. Hermeneutics as practical philosophy (1980). In: _____. **Reason in the age of science**. 11. ed. London: The MIT Press, 2001.

_____. A ideia de filosofia prática (1883). In: _____. **Hermenêutica em retrospectiva**. 2. ed. Petrópolis: Vozes, 2012.

_____. Cidadãos de dois mundos (1885). In: _____. **Hermenêutica em retrospectiva**. 2. ed. Petrópolis: Vozes, 2012.

_____. Filosofía práctica (1993). In: DUTT, Carsten (ed.) **En conversación con Hans-Georg Gadamer**. Barcelona: Tecnos, 1995.

GÓMEZ, Mariano Álvarez. Antígona o el sentido de la phrónesis. **Agora**, v. 19, n. 2, p. 5-22, 2000.

KANT, Immanuel. **Crítica da razão pura** [KrV]. Tradução da edição A de Manuela Pinto dos Santos e Alexandre Fradique Morujão. Lisboa: Calouste Gulbenkian, 1997. Tradução da edição B de Valério Rohden e Udo Baldur Moosburger. São Paulo: Abril Cultural, 1991.

SÓFOCLES. **A trilogia tebana**: Édipo Rei, Édipo em Colono, Antígona. Trad. Mário da Gama Kury. 2. ed. Rio de Janeiro: Zahar, 1990.

ZINGANO, Marco. Eudaimonia e bem supremo em Aristóteles. **Analytica**, v. 1, n. 2, p. 11-40, 1994.