

# A ONTOLOGIA DA *PHRONESIS*: A LEITURA HEIDEGGERIANA DA ÉTICA DE ARISTÓTELES

## THE ONTOLOGY OF *PHRONESIS*: A HEIDEGGERIAN READING OF ARISTOTLE'S ETHICS

Roberto Wu\*

(Ao meu pai, *in memoriam*.)

**RESUMO** – O artigo discute conceitos da filosofia prática de Aristóteles e sua apropriação por Heidegger no período dos anos 1920. Para isso, o autor explora a interpretação heideggeriana do conceito de totalidade e sua relação com o particular, a fim de caracterizar a situação concreta como o solo hermenêutico das relações de compreensão. Investiga-se a conexão interna dos conceitos que se referem à *praxis* em Aristóteles, destacando-se a importância da *phronesis* na sua retomada ontológica por Heidegger. O artigo encerra indicando as estratégias interpretativas de alguns intérpretes recentes da recepção heideggeriana de Aristóteles.

**PALAVRAS-CHAVE** – Hermenêutica. *Phronesis*. *Praxis*. *Holon*.

**ABSTRACT** – The paper discusses concepts of practical philosophy of Aristotle and its appropriation for Heidegger in the 1920's. To achieve that task, the author deals with Heidegger's interpretation of the concept of whole and its relation with the notion of part, intending to characterize the concrete situation as the hermeneutic ground for relations of understanding. Also, it will be developed the research for the inner connection of the concepts which refer to *praxis* in Aristotle, stressing the importance of *phronesis* in its ontological retrieval for Heidegger. The article ends indicating the interpretative strategies of some recent interpreters of the Heideggerian reception of Aristotle.

**KEYWORDS** – Hermeneutics. *Phronesis*. *Praxis*. *Holon*.

\* Doutor em Filosofia pela Puc-Rio. Professor permanente do Programa de Pós-Graduação em Filosofia da UFSC na área de ontologia. E-mail: <beto\_wu@yahoo.com.br>.

Este artigo pretende apresentar e discutir alguns conceitos da filosofia prática de Aristóteles a partir da sua retomada por Martin Heidegger nos anos 1920. Entretanto, não se trata exatamente nem de Aristóteles e nem Heidegger, e sim do fenômeno da *praxis*, que pode ser esclarecido e aprofundado em seus mais diversos aspectos a partir do confronto, da aproximação e da estranheza, que se dão na violência hermenêutica heideggeriana em relação aos textos de Aristóteles. O objetivo não é, portanto, julgar a fidelidade da interpretação heideggeriana à letra de Aristóteles, nem de utilizar seus cursos e textos como comentários para uma exegese da *Ética a Nicômaco* ou da *Política*, e muito menos de uma mera equivalência e correspondência dos conceitos aristotélicos com os da ontologia fundamental, como se os propósitos de Aristóteles com a sua filosofia prática e os de Heidegger fossem absolutamente os mesmos.

No período em que Heidegger lecionou sobre a filosofia prática de Aristóteles, ele teve como alunos Hans-Georg Gadamer, Max Horkheimer, Herbert Marcuse, Hans Jonas e Hannah Arendt, dentre outros. Apenas recentemente, a importância de Aristóteles para o pensamento de Heidegger tem adquirido contornos mais nítidos. Alguns autores como Franco Volpi e Jacques Taminiaux, além de vários relatos de Hans-Georg Gadamer já chamavam atenção para a relação entre a compreensão e a *praxis*, antes mesmo da publicação dos textos especificamente aristotélicos de Heidegger. Apenas em 1989 é que o informe-Natorp (*Natorp-Bericht*) de 1921/22 é publicado em *Dilthey-Jahrbuch für Philosophie und Geisteswissenschaften*, volume 6. O *Natorp-Bericht* possui, na verdade, o título de *Interpretações fenomenológicas de Aristóteles: indicação da situação hermenêutica* (Heidegger, 1992), e foi composto como manuscrito em que Heidegger se submetia para as vagas de professor nas Universidades de Göttingen e Marburg, sendo aceito nesta última. A cópia do manuscrito de Marburg, que havia ficado com Gadamer, se perde na Segunda Grande Guerra, mas a cópia de Göttingen foi redescoberta entre os papéis de Josef König, que havia sido estudante de Georg Misch, de quem recebeu a cópia. O informe-Natorp traz um conjunto temático em que se articulam os conceitos práticos de Aristóteles com o projeto de uma hermenêutica da factidade: a *kinesis* da vida fáctica, a *phronesis* e sua relação com o *kairos* e a situação concreta, a urgência da *praxis* frente ao mundo teórico. Esses temas e suas infinitas ramificações permanecem nos cursos *Conceitos fundamentais da filosofia aristotélica*, de 1924, mas publicado apenas em 2002, e *Sofista: Platão*, de 1924/25, publicado pela primeira vez em 1992.

A análise que se segue toma como ponto de partida o conceito de hermenêutica. Este termo adquire significação particular no período dos principais textos aqui utilizados e na temática em comum: a interpretação

fenomenológica de Aristóteles como solo para uma hermenêutica da facticidade, isto é, uma interpretação explicitadora da vida nos seus diversos modos de ser a partir dela mesma. Em Heidegger, a hermenêutica deixa de ser um conjunto de preceitos metodológicos para ser concebido no movimento dos modos de ser do *Dasein*, ou seja, passa-se da preocupação com os métodos de interpretação para a manifestação da *kinesis* da existência humana – ela mesma autocompreensão. Ao passo que, para Schleiermacher, a hermenêutica deveria eliminar as dificuldades daquilo que ele denominou como “universalidade do mal-entendido”, por meio de uma técnica adequada, para Heidegger, essa universalidade do mal-entendido caracteriza a compreensão mediana do *Dasein* no seu ser já sempre situado no mundo. Na hermenêutica da facticidade proposta por Heidegger, a “universalidade do mal-entendido” já não estava mais relacionada com uma dificuldade metodológica em torno da questão da interpretação, que poderia ser solvida mediante procedimentos específicos, mas remetia diretamente à cotidianidade do *Dasein*, não podendo, nesse sentido, ser eliminada mediante esforços metódicos. A compreensão não é mais o resultado final do método bem sucedido, mas um existencial que proporciona abertura de possibilidades de ser; visto dessa maneira, diremos que a existência é essencialmente hermenêutica.

Um dos pilares da hermenêutica tradicional, tornado famoso por Schleiermacher, é a imbricação entre a parte e o todo. A interpretação se move constantemente da parte para o todo e vice-versa, de modo a depurar a cada vez o sentido do interpretado. Heidegger, ao ampliar o espectro das interpretações para a existência, enfatiza que o *Dasein*, que é compreensão de ser, constantemente compreende a si num movimento incessante entre a parte e o todo. Como se sabe, *Ser e tempo* demonstra que essa totalidade se faz acessível mediante a compreensão que emerge de um modo específico de ser, o ser-para-a-morte. A compreensão de sua finitude é o que abre ao *Dasein* a possibilidade do seu modo de ser autêntico, o que significa dizer de outro modo que, em vista do seu ser-para-a-morte, o *Dasein* se relaciona com a sua existência como um todo. Para uma explicitação mais correta da importância da noção de totalidade na ontologia fundamental desenvolveremos a análise que Heidegger oferece sobre o conceito de *holon* no curso *Sofista: Platão*.

Heidegger distingue três sentidos de *holon* na sua interpretação do livro V da *Metafísica* de Aristóteles (1023b26-1024a10). O primeiro é enunciado do seguinte modo: “um *holon* é algo no qual nada está ausente, no qual nenhuma parte, nenhuma peça relevante, está faltando” (*Met.*, 1023b26ss). Na interpretação de Heidegger, o *holon* é a completude da presença de ser naquilo tudo que pertence a seu ser, de modo que o autor

associa imediatamente essa definição ao termo *teleion*, aquilo em que nenhuma peça está faltando (Heidegger, 2003, p. 54).

O segundo significado de *holon* é explicado por Heidegger a partir da noção de compreensibilidade – as coisas compreendidas formam algo único. Para este segundo significado, Heidegger afirma que não há um termo alemão correspondente que lhe exprima corretamente; mesmo o termo *Ganze* seria limitado nesse propósito. Em vista disso, ele o exprime de dois modos: a) ou no sentido de que tudo o que é compreendido é um, ou b) no sentido de que o um é composto ou formado do que é compreendido. Em relação ao primeiro caso, Heidegger afirma que, nesse sentido, todo ente animado (homem, cavalo, deus) é um *holon*, uma totalidade determinada pela linguagem, na medida em que é um *holon* que se mostra e se faz acessível no *legein*, isto é, *katolon*. Este termo assinala o singular enquanto um *holon*, mediante o *logos*, condição que lhe garante uma preeminência. O segundo caso remete à ideia de composição ou de conexão contínua (*synekes*); não se trata, por exemplo, de cada um dos pontos, mas da linha como uma totalidade de pontos, isto é, nenhum dos elementos singulares é ele mesmo um *holon*, mas apenas o conjunto deles.

O terceiro significado de *holon* é concebido como totalidade (*pan*). Esse *holon* pode ocorrer: a) no sentido de mera soma, cuja ordem (*thesis*) das partes é arbitrária – a soma dos pontos é distinta da linha como um todo, sendo que, da perspectiva da somatória, nenhum ponto tem prioridade sobre outro; b) como uma totalidade em que a ordem dos pontos não é arbitrária, devendo ser denominado propriamente como um todo (*Ganze*); c) sendo *pan* e *holon* ao mesmo tempo, como no caso da vestimenta, em que a alteração da *morphe* não implica numa alteração da *physis*; d) como soma especificamente numérica, *arimos*, que pode ser *pan*, mas não um todo; e e) como *panta* - todas as coisas, porém não enquanto um todo.

A partir dessa análise, Heidegger retém a segunda significação, o *holon* compreensivo, para deter-se na oposição entre *katolon* e *kath' hekaston*. O *katolon* é um *holon* determinado, cuja acessibilidade provém do *logos*, o que equivale a um *holon legomenon*. Nesse sentido, Heidegger afirma no *Sofista* que para apreender o *katolon* alguém precisa falar, interpretar algo como algo e por isso ultrapassa a mera representação da aparência visual na *aisthesis*. Enquanto o *kath' hekaston* é um ente que se apresenta primeiramente na *aisthesis*, o *katolon* é algo que se mostra primariamente e apenas no *legein*. Sobre isso, Heidegger afirma que o “*Dasein* pode ser desvelador de acordo com duas possibilidades extremas” (Heidegger, 2003, p. 57), como *kath' hekaston*, em que o ente se mostra como tal sem se tornar um tema explícito, ou *katolon*, em que

o ente se mostra à medida que se torna um tema explícito. A distinção entre essas duas possibilidades de acesso ao ente é relacionada logo em seguida com os termos *pros hemas gnorimoteron* e *aplos gnorimoteron*, o primeiro definido no âmbito daquilo que está relacionado a nós, o *kath' hekaston*, os entes que são mais bem conhecidos, mais familiares, que são descobertos no nosso comportamento imediato e que se mostram na *aisthesis*. O segundo, o *aplos gnorimoteron*, é aquilo que não possui relação imediata conosco, acessível unicamente por meio do *logos* ou do *nous*, isto é, o *katolon*.

Em *Tópicos* (a141b6ss), Aristóteles explica que o anterior é mais inteligível que o posterior, como, por exemplo, o ponto em relação à linha. O procedimento científico é explicado pelo Estagirita como a explicação do posterior pelo anterior. No entanto, ele diz, também é possível formular inversamente essa relação, explicando o anterior pelo posterior, “dizendo que o ponto é o limite de uma linha” (*Top.*, a141b20ss). Nesse sentido, percebe-se que são possíveis dois movimentos na filosofia aristotélica: a) aquele que vai do *katolon* ao *kath' hekaston*, do todo à parte, que é o movimento propriamente científico; e b) aquele que vai do *kath' hekaston* ao *katolon*, partindo do mais familiar em relação a nós na *aisthesis* para o menos familiar. Heidegger chama a atenção para o fato de que o plano da *aisthesis* é geralmente concebido pela tradição como um conhecimento inferior, como para Platão que “salta [o âmbito da *aisthesis*] para uma realidade que é simplesmente fabricada pela teoria” (Heidegger, 2003, p. 59); mesmo Aristóteles é avaliado por Heidegger como quem alcança um relativo sucesso na sua abordagem do que imediatamente familiar, “apesar de sua tendência à radicalidade” (Heidegger, 2003, p. 59), pois ainda estaria preso a uma concepção ontológica que lhe impedia o acesso à originariedade do ser do mundo. Para Heidegger, deve-se partir dessa familiaridade da *aisthesis*, daquilo que se mostra para *oi polloi*, isto é, para os homens como eles “são no início e na maior parte das vezes” (Heidegger, 2003, p. 58). Nesse movimento da *aisthesis*, “não há necessidade de nenhum arranjo especial da reflexão para ver as coisas em sua totalidade (*Ganzheit*)” (Heidegger, 2003, p. 58). Isso significa também, entretanto, que na percepção imediata da *aisthesis*, seus *archai* permanecem velados, só sendo desvelados enquanto *katolon*. Heidegger procura mostrar que as possibilidades extremas que o *Dasein* tem de desvelar, como ele havia denominado *katolon* e *kath' hekaston*, estão intimamente entrelaçadas. Assim, Heidegger afirma que *katolon* tem um duplo significado: o primeiro diz respeito ao caráter de *holon legomenon*, o *holon* que se mostra apenas no *legein* de modo que qualquer *kath' hekaston* se mostra como um todo; enquanto que o segundo está relacionado com a inclusão no *katolon* dos momentos estruturais que

não estão dados primeiramente na *aisthesis* (Heidegger, 2003, p. 61). Por outro lado, *kath' hekaston* significa tanto o que se mostra na *aisthesis*, quanto os momentos que se mostram por si mesmo e que residem no *katolon*. De todo modo, o procedimento científico, tal como mencionado acima, pode ser agora compreendido como o movimento do *katolon* inarticulado para o articulado *kath' hekaston*, movimento que pretende apreender as *archai*.

Heidegger interrompe a análise da relação entre *katolon* e *kath' hekaston* no *Sofista: Platão* antes de dedicar-se à explicitação do sentido da *phronesis*. No entanto, podemos reconstruir e indicar aqui, alguns elementos que possivelmente irão esclarecer a relação entre esses termos. A discussão sobre a *phronesis* se dá no campo da *praxis*, e aí não se pode falar de *katolon* e *kath' hekaston* exatamente nos mesmos sentidos como quando referidos à *episteme* ou à *sophia*, afinal a *praxis* diz respeito sempre a uma situação concreta<sup>1</sup> que não pode ser concebido a partir do mero universal, como não pode ser entendido como um mero particular destacado da sua relação com a totalidade. É significativo que Aristóteles afirme na *Ética a Nicômaco* que “julga-se que é cunho característico de um homem dotado de *phronesis* o poder deliberar bem sobre o que é bom e conveniente para ele, não sob um aspecto particular, como por exemplo sobre as espécies de coisas que contribuem para a saúde e o vigor, mas sobre aquelas que contribuem para a vida boa em geral (*eu zen holos*)” (1140a25ss). Não se trata, portanto, da mera particularidade no momento da ação e sim uma apreensão da situação concreta que sempre se ultrapassa essa mesma particularidade. Caso se traduza “a vida boa em geral” por “a vida boa como um todo”, tem se uma perspectiva mais próxima daquela oferecida a partir da interpretação heideggeriana. Não se trata de nenhuma universalidade vazia, mas um todo (*holon*) que acompanha a própria parte. A ação não é apenas parte e nem todo, mas uma relação entre os dois na *bios*.

Ainda na *Ética a Nicômaco* (1141b14ss), Aristóteles afirma: “tampouco a *phronesis* se ocupa apenas com universais (*katolon*). Deve também reconhecer os particulares (*kath' hekasta*), pois ela é prática (*praktike*), e a ação (*praxis*) versa sobre os particulares (*kath' hekasta*)”. Primeiro, é fundamental perceber que Aristóteles utiliza os termos “tampouco” (*oud'*) e “apenas” (*monon*) em relação ao *katolon*, o que dá a entender que a *phronesis* também, embora não exclusivamente, se refere ao *katolon*. Em segundo lugar, trata-se “também” (*kai*) de apreender a parte, os particulares (*kath' hekasta*). A ação diz respeito à particularidade da situação concreta, mas sempre de um modo que o todo esteja presente

<sup>1</sup> Heidegger utiliza o termo *Lage* em *Sofista: Platão* (2003, p. 100).

nela. Esse todo não é a universalidade formal e vazia, pois não se trata de conhecer o bem, e sim praticá-lo na situação concreta. Caso se retome a definição de *katolon* como *holon* compreensivo, oferecida anteriormente por Heidegger, pode-se derivar, portanto, que esses termos passam a referir-se à articulação de sentido na *praxis*. Sobre isso, é necessário afirmar que o conceito de *phronesis* está diretamente relacionado ao desenvolvimento do que Heidegger iria conceber por compreensão (*Verstehen*), e mais especificamente a uma possibilidade específica do *Dasein* que é a transparência de si mesmo na consciência (*Gewissen*)<sup>2</sup>. O papel fundamental que o existencial da compreensão desempenharia em *Ser e tempo* deriva, segundo nossa leitura, da interpretação do conceito de *phronesis*. O indivíduo que compreende, o *phronimos*, é aquele que delibera (*bouleutikos*), especificamente aquele que pode deliberar bem ou, de outro modo, aquele que delibera sobre o bem. A deliberação sobre o bem pressupõe uma apreensão do todo em relação às suas possibilidades fácticas, isto é, uma totalidade no sentido de *katolon*, compreendida em virtude de um fim.

Heidegger apresenta uma primeira divisão da *aletheuein* em a) *epistemonikon*, que se subdivide em *episteme* e *sophia*; e b) *logistikon*, que se subdivide em *techne* e *phronesis*. O *epistemonikon* diz respeito àquilo que é invariável, enquanto o *logistikon*, àquilo que poderia ser de outro modo. A *phronesis* está situada no campo do *logistikon*, visto que remete ao mundo da ação humana, o que não é de forma alguma invariável. Além disso, o que é digno de nota é que a *phronesis* implica que esta deliberação sobre o variável implica sempre uma relação com aquele que delibera, o que demonstra o caráter hermenêutico da *phronesis*, de acordo com princípio hermenêutico de que toda compreensão é uma auto-compreensão. No *Sofista*, Heidegger afirma que “a *aletheuein* do *phronimos* contém conseqüentemente uma direção referencial para o *aleteuon* mesmo” (Heidegger, 2003, p. 34), isto é, o *Worum-willen* que traduz o *hou heneka* (“em vista do quê” ou “em virtude de”) aristotélico remete sempre em última instância ao próprio *Dasein*.

Apesar de ambas tratarem das coisas variáveis, as ações possuem outra natureza do que as coisas produzidas pela *techne*. O objeto da deliberação não é um produto, mas é a *bios* em si mesma. Heidegger cita Aristóteles, *Ética a Nicômaco*: “no caso da *poiesis*, o *telos* é algo outro; mas isso não acontece com a *praxis*: a *eupraxia* é em si mesmo o *telos*” (Aristóteles, 1140b6ss; Heidegger, 2003, p.34). Sobre 1140b5 da *Ética a*

<sup>2</sup> Christopher P. Long afirma que “alguns estudiosos defendem que *phronesis* é o precursor da *Verstehen*, outros da *Entschlossenheit*, ou *Umsicht*, e ainda outros da *Gewissen*” (2002, p. 55). Deixamos a discussão sobre os méritos de cada uma dessas interpretações para outro momento.

*Nicômaco*, Heidegger afirma que o *telos* é uma tal “disposição do *Dasein* humano, que contém na sua disposição sua própria transparência” (Heidegger, 2003, p. 35), transpondo *antropoi* para *Dasein humano* e “*hexis alethes*”, cuja traduções usuais seriam disposição verdadeira ou capacidade verdadeira, para a disposição que possibilita a transparência, isto é, a compreensão de si.

Nesse sentido, a expressão “*hou heneka*” é utilizada por Heidegger para designar o *Dasein* como ente projetivo. Esse “*hou heneka*” é, de acordo Heidegger, a *arche* da deliberação da *phronesis*. Em seguida, a argumentação de Heidegger passa a ser sobre o modo de encobrimento e desvelamento, correlativos a *hedone* e a *lype* (prazer e dor). O próprio Aristóteles afirma em 1140b15ss da *Ética a Nicômaco* que “o homem que foi pervertido pelo prazer ou pela dor (...) não percebe mais que é a bem de tal coisa ou devido a tal coisa que deve escolher e fazer aquilo que escolhe, porque o vício anula a causa originária da ação”. Anular a causa originária da ação, isto é, o “em vista do quê”, é velar para si mesmo a possibilidade originária que só pode ser recuperada, para Heidegger, mediante o *logos*.

Ao diferenciar *phronesis* de *techne*, Heidegger argumenta sobre este que a possibilidade de fracasso é constitutiva de sua atividade. Assim, o indivíduo que aprimora a sua *techne*, o faz por meio de tentativas e experiências, sendo que o fracasso é o motivo pelo qual ele recomeça novamente, avançando para além do mero procedimento estabelecido. A *techne*, como saber prático, constitui-se da adequação e do hábito disciplinado para transformar o ente em produto. A *phronesis*, ao contrário, não pode ser concebida em termos de tentativa e erro – segundo Heidegger, “na ação moral eu não posso experimentar comigo mesmo. A deliberação da *phronesis* é determinada pelo ou-ou” (Heidegger, 2003, p. 38). Essa forma de compreender a *phronesis* está de acordo com tese aristotélica de que o *telos* da *phronesis* é o “em vista do quê” que remete ao próprio *Dasein*, e que compreender o âmbito da ação é deliberar corretamente sobre o adequado à ocasião, o que só é possível na *mesotes*, isto é, no meio-termo. Assim Heidegger afirma que não existe o mais, e nem o de menos, ou a indiferença, mas apenas a “seriedade da decisão definida” (Heidegger, 2003, p. 38). Aparece aí a conhecida crítica aos âmbitos da impessoalidade e da decadência, que afastam a decisão apropriadora do *Dasein*.

Na interpretação de Heidegger, a *phronesis* não pode ter uma *arete* visto que ela mesma é uma *arete*. Enquanto que na *techne* o indivíduo pode alcançar uma determinada excelência a respeito daquilo que ele produz e, nesse sentido, pode-se dizer que o indivíduo tem a *arete* a esse respeito, na *phronesis* o *ergon* da ação é o próprio agente. Isso significa

que, ao contrário do âmbito da *techne*, não se trata de adquirir uma determinada excelência que possa produzir um determinado produto, como se ele estivesse incompleto sem essa excelência, pois, no âmbito da *praxis*, o *Dasein* é ele mesmo *arete* enquanto *phronimos*.

Ao diferenciar a *phronesis* da *episteme*, Heidegger aponta para o critério do esquecimento. O que se aprende pela *episteme* pode ser esquecido, pois remete ao que é invariável. Mas a *phronesis* é “em cada caso novo” (Heidegger, 2003, p. 39), e, portanto, não tem o objeto invariável. Uma falha de *phronesis* não é uma falha de esquecimento. Aqui Heidegger relaciona explicitamente a *phronesis* com a noção de consciência:

[...] não estamos indo longe demais em nossa interpretação ao dizer que Aristóteles chegou aqui ao fenômeno da consciência. *Phronesis* não é nada mais que consciência em movimento, tornando uma ação transparente. Consciência não pode ser esquecida. Mas é bem possível que o que é desvelado pela consciência possa ser distorcido e tornado ineficaz por *hedone* e *lype*, por meio das paixões. Consciência sempre anuncia a si mesmo. Justamente porque *phronesis* não possui a possibilidade da *lethe*, não é um modo de *aletheuen* que possa ser chamado conhecimento teórico. (2003, p. 39)

Na *Ética a Nicômaco*, (1141b21ss), Aristóteles afirma que a *phronesis* diz respeito à ação, e que ela deve ter ambos, *aletheuein* e *praxis*, ou antes, mais a segunda. Na *phronesis*, a *praxis* é *arche* e *telos*, enquanto princípio que orienta a deliberação em vista de um *telos*. Como vimos, o *ergon* desse *telos* não é algo distinto, como na *techne*, mas está imbricado no seu próprio movimento.

O parágrafo 20 do *Sofista*, intitulado “concepção mais radical da *phronesis*”, possuía nos seus manuscritos o título “tomar a *phronesis* em si mesma mais radicalmente”. Não por acaso, o item “b” desse parágrafo inicia com a seguinte proposição: “*phronesis* requer *chronos*” (Heidegger, 2003, p. 96). O modo pelo qual a *phronesis* pode ser tomada num sentido mais radical é pela sua interpretação temporal. O indivíduo que age em vista de um fim, pode fazê-lo mediante uma compreensão adequada, isto é, mediante *phronesis*. Na explicitação de como *phronesis* implica em tempo, Heidegger ocupa-se inicialmente com a distinção entre os saberes da *phronesis* e da *episteme*, utilizando para interpretar esse último, o caso da matemática. Na *Ética a Nicômaco*, (1142a12ss), Aristóteles explica que os jovens podem tornar-se matemáticos e geômetras, mas “não se acredita que exista um jovem dotado de sabedoria prática”. Isso porque, para esta última, é necessário que ele adquira experiência, algo que surge unicamente a partir do tempo. Não se trata, entretanto, de um saber que

simplesmente se acumula no tempo, mas de uma dinâmica circular em que a existência confronta-se consigo mesma na compreensão.

A *phronesis* é caracterizada como uma *hexis praktike*, que desvela uma totalidade relevante com respeito à ação. A apropriação desveladora do *prakton* é a *bouleuestai*, que Heidegger traduz por auto-debate circunspetivo e que está diretamente relacionado ao *logizesthai*, discussão. O que se desvela não são entes, por assim dizer, já que a *phronesis* não tem propriamente um tema; antes, o que se desvelada é a *praxis*, isto é, o *Dasein* humano na medida em que está relacionado a ela. A *praxis* não tem um tema, mas um “para quê” da ação. O *zoe praktike* move-se a cada caso num entorno, num mundo caracterizado por circunstâncias determinadas que caracterizam a situação em que a cada vez o *Dasein* se encontra. Heidegger sintetiza as características da ação em cinco pontos (2003, p. 100-101), seguindo a *Ética a Nicômaco* (1142b23ss):

- a) o “para quê” da ação;
- b) a disponibilidade em vista da ação;
- c) os objetos devem ser usados num modo determinado;
- d) toda ação é executada num tempo determinado (*hote*);
- e) toda ação é determinada pelo ser com os outros.

Esses cinco pontos explicitam o caráter situacional da ação. Na medida em que a ação envolve diversos elementos que a cada vez podem ser outros, a ação não pode ser concebida a partir da ideia que orientaria a sua atividade, como na *techne*, mas é em cada caso algo outro. A *phronesis* é a capacidade compreensiva que apreende de forma prática, isto é, na ação, os seus diversos elementos constituintes, ou seja, as circunstâncias, os dados, os momentos e as pessoas envolvidas. A *phronesis* permite a transparência da ação, desde o seu *arche* até o seu *telos*.

A *arche* de uma ação é o seu “em vista do quê”, o *hou heneka*, aquilo sobre o qual se deve deliberar. Mas toda deliberação é uma antecipação, e o que é antecipado é a ação mesma. Heidegger mostra que isso é de algum modo semelhante com o que acontece na *techne* – lá o *technites* antecipa o *eidos* de uma casa, por exemplo. A diferença é que o *telos* não é o próprio arquiteto, mas a casa, enquanto que na *praxis* o *telos* é a própria ação. Para Heidegger, “toda essa conexão desde a *arche* até o *telos* não é nada mais que o ser total da ação mesma” (2003, p. 102). O desvelamento dessa conexão entre *arche* e *telos* como totalidade da ação é a tarefa da *phronesis*.

O conceito de *euboulia* é interpretado por Heidegger como *phronesis* genuína. O prefixo grego “eu” significa “do modo correto”, o que leva Heidegger a relacioná-lo com *orthotes*, e sendo que temos em ambos a

noção de correção que mantém a direção prelineada pela *arche* e pelo *telos*, ele conclui que a elaboração correta da ação concreta é *orthotes boules*. É nesse contexto que Heidegger apresenta o conceito de *orthos logos* que imediatamente é rejeitado como reta razão. Para Heidegger, *logos* é utilizado aqui como discussão, não como razão, e ele afirma pura e simplesmente que *logos* é *homologos te orexei* (1139a29ss), isto é, concordância com o desejo<sup>3</sup>.

## A literatura sobre a apropriação heideggeriana de Aristóteles

Dentre os vários textos que tratam da relação entre Heidegger e a ética aristotélica, sem dúvida se destaca o artigo de Franco Volpi, “*Dasein as praxis*”.<sup>4</sup> Esse texto aponta para uma série de equivalências, algumas explícitas no texto do próprio Heidegger, outras nem tanto, sobre conceitos da ontologia fundamental e da ética de Aristóteles.

A primeira dessas correlações diz respeito aos conceitos de *theoria* e *poiesis* que Volpi associa à *Vorhandenheit* e à *Zuhandenheit*. Já o conceito de *praxis* não é relacionado a um comportamento específico possível, como *theoria* ou *poiesis*, mas é a atitude fundamental que subjaz e é anterior a todos os comportamentos do *Dasein*. Certamente os termos não são meramente traduzidos para a linguagem heideggeriana, mas opera-se uma transformação conceitual a partir dos objetivos próprios de sua filosofia. Juntamente com essas correlações, Heidegger efetiva uma mudança de hierarquia em relação aos modos de ser: a proposta da tradição sobre a primazia da *theoria* sobre os outros modos é deslocada e subvertida sob outras relações. Para Heidegger, o modo da *Vorhandenheit-theoria* já é uma modificação de um modo mais originário de encontro do ente na sua manualidade (*Zuhandenheit-poiesis*), e estes modos, por sua vez, são dependentes ontologicamente do *Dasein* enquanto *praxis*. Volpi não avança muito sobre esse assunto, mas a *praxis* deve ser pensada, sobretudo, no âmbito da compreensão de ser, atitude que subjaz a cada possibilidade de comportamento do *Dasein*.

<sup>3</sup> Volpi interpreta dessa forma: a deliberação (*bouleusis*) é a realização da *praxis* que ocorre na conjunção entre *orexis* e *nous*. Cito Volpi: “se a *orexis* é reta e o *logos* verdadeiro, produz-se uma boa deliberação, a *euboulia*, e o êxito da *praxis*, a *eupraxia*” (1994, p. 360).

<sup>4</sup> Além dos textos aqui mencionados, é preciso destacar pelo menos outros três que se tornaram fundamentais a respeito da recepção heideggeriana da ética aristotélica, mas que não é possível abordar neste momento: BERNASCONI, R. Heidegger's destruction of *phronesis*. *The Southern Journal of Philosophy*. Volume 28, Issue S1, p. 127–147, Spring 1990; o artigo de Jacques Taminiaux, intitulado “*Poiesis and praxis in fundamental ontology*”. *Research in Phenomenology*, 17 (1987), p. 137-169, assim como o capítulo “A reapropriação da *Ética* a *Nicômaco*”, de seu livro *Leituras da ontologia fundamental*. Lisboa: Instituto Piaget, 1995.

Como se sabe, compreensão significa poder-ser, abertura de possibilidades de ser, de modo que há uma primazia no existente humano, do caráter porvindouro característico do projeto. Volpi aponta com correção que Heidegger percebe que também em Aristóteles há um primado do futuro, quando interpreta os conceitos de deliberação (*bouleusis*) e de decisão (*proairesis*), por oposição à metafísica que privilegia a presença. Isso é evidente no seguinte trecho da *Ética a Nicômaco*: “deve-se observar que nenhuma coisa passada é objeto de escolha; por exemplo, ninguém escolhe ter saqueado Tróia, porque ninguém *delibera* a respeito do passado, mas só a respeito do que está para acontecer e pode ser de outra forma, enquanto o que é passado não pode deixar de haver ocorrido [...]” (1139b7-11). A compreensão que possui o *modus operandi* da *phronesis* é deliberação sobre as possibilidades de ser que lhe são constituídas facticamente.

Nesse sentido, a tese hermenêutica de que toda compreensão é uma auto-compreensão, expressa por Heidegger a partir da circularidade, remete ao caráter fáctico de que a compreensão não é mera intelecção de um objeto exterior, mas projeção de sentido em que o meu próprio ser, enquanto *Dasein*, está em jogo. O caráter de *Jemeinigkeit*, o fato de que o ser que está em jogo é sempre *meu* em cada compreensão, é derivada da relação que Aristóteles estabelece ao afirmar que a *phronesis* é um *autoi eidenai* ou *ta autoi agata kai sympheronta*, isto é, aquilo que é bom e conveniente para si, o que não implica em uma arbitrariedade subjetiva, mas sempre o bem no âmbito de uma comunidade – em termos heideggerianos, no ser-com-os-outros.

Na leitura de Volpi, a ontologia fundamental de Heidegger está fundamentada na proposição aristotélica de que a vida humana não pode ser compreendida senão como *praxis*, visto que o modo de ser da *poiesis* lhe é insuficiente. A *praxis* é uma *kinesis*, um movimento próprio da vida humana que não se dirige à mera autoconservação, mas busca a sua realização e completude como *bios*, na deliberação e decisão sobre como viver, cuja finalidade é a boa vida (*eu zoon*). A identificação heideggeriana da *phronesis* com a consciência (*Gewissen*) implica automaticamente a relação entre o tempo oportuno, *kairos*, com o instante da decisão, *Augenblick*.

Se no artigo de Volpi percebe-se a busca do estabelecimento de correspondências entre os termos heideggerianos com os aristotélicos, sejam eles apontados pelo próprio Heidegger, sejam eles interpretados por Volpi, no artigo de Francisco J. Gonzalez, “Beneath Good and Evil? Heidegger’s Purification of Aristotle’s Ethics”, há uma interpretação que pretende apontar a incompatibilidade da análise heideggeriana com a ética aristotélica a partir de determinados conceitos-chave relativos ao

curso *Grundbegriffe der aristotelischen Philosophie*. Gonzalez tem por objetivo analisar as linhas principais desse curso e verificar as lacunas na apropriação heideggeriana. Em determinado momento na sua conclusão, ele afirma que: “não seria produtivo insistir que nós temos na leitura de Heidegger da *Ética* de Aristóteles provavelmente a mais completa distorção e equívoco interpretativo de um texto grego na história da filologia” (Gonzalez, 2006, p. 149). Apesar de em seguida reconhecer que a interpretação heideggeriana da vida como ser-no-mundo, ou a interpretação ontológica da vida prática, são como um *flash* luminoso que ilumina não apenas a filosofia aristotélica, mas a filosofia grega em geral, encontramos no seu artigo uma série de argumentos mostrando as dificuldades da apropriação heideggeriana da ética aristotélica. Essas dificuldades referem-se a vários tópicos: a inadequação dos termos *agathon*, *telos*, *hexis*, *arete*, *hedone*, *proairesis*, dentre outros. Expomos a seguir alguns desses tópicos.

A primeira dificuldade está relacionada ao conceito de *hexis* (disposição) que ocupa importância vital na apropriação heideggeriana dos conceitos aristotélicos. Heidegger afirma que “*hexis* é a determinação da autenticidade do *Dasein* [...]” (Gonzales, 2006, p.139; Heidegger, 2002, p. 176), o que contrasta com uma das definições de *hexis* no cap. 20 da *Metafísica* delta, aquela mais específica do ponto de vista moral, onde se lê que “*hexis* é uma disposição de acordo com a qual o que é disposto pode ser bom ou mal [...]” (1022b4ss). Para Gonzales, não há algo como “bom ou mal” na análise de Heidegger, visto que *hexis* é descrito na modalidade da autenticidade (Gonzales, 2006, p.139). O que o autor procura assinalar é que, por exemplo, virtude e vício são *hexis*, o que as distingue é a *mesotes* (meio-termo). Porém, pela definição heideggerina, a *hexis* está sempre relacionada à autenticidade do *Dasein*, o que impediria a sua modalização. Esse é um exemplo típico da incompatibilidade entre a ética aristotélica – pelo menos à primeira vista -, a partir das interpretações clássicas, e a apropriação heideggeriana, em que o conceito aparece deslocado, perdendo a amplitude de sua função original. Como se percebe, enquanto Volpi se esforça em mostrar o ajustamento na ontologia fundamental dos conceitos da ética aristotélica, Gonzales aponta justamente as inconsistências entre os dois projetos filosóficos.

Outra dificuldade é a aparente incompatibilidade entre hábito e noção de instante. Como se sabe, a instante da decisão não é resultado de um processo, mas é a irrupção da autêntica possibilidade de ser do *Dasein* no seu querer ter consciência. A virtude é, portanto, caracterizada como “adequação ao momento” (Gonzales, 2006, p. 141-142). Porém, Aristóteles reitera diversas vezes a “habituação e a formação do caráter no desenvolvimento da virtude” (Gonzales, 2006, p. 142), ou seja, a

ideia de processo contínuo e gradual no desenvolvimento do *ethos*. Para explicar essa suposta incompatibilidade, Heidegger utiliza o conceito de repetição (Gonzales, 2006, p. 142). É certo que não encontramos algo como o conceito temporal de repetição em Aristóteles, mas é preciso assinalar que a relação entre *kairos* e *ethos*, bem como as dificuldades decorrentes, são próprias do texto aristotélico. Por outro lado, é preciso enfatizar que não há incompatibilidade fundamental entre a ideia de uma habituação e formação do caráter que ocorra ao longo do tempo com a oportunidade da ação correta. Dito de outro modo, o processo de formação do caráter não é em si nenhuma determinação do caráter do agente, mas uma tendência de ação. A confirmação dessa tendência pode ou não ocorrer no *kairos*.

Por fim, o conceito de *agathon*, o bem, é interpretado por Heidegger como um modo de ser, isto é, “o genuíno caráter do ser do homem” (Heidegger, 2002, p. 65; Gonzalez, 2006, p. 129). A purificação ontológica da ética aristotélica, para tomar emprestada a expressão de Gonzalez, desloca o conceito de bem para uma acepção operativa desvinculada dos seus sentidos ético-políticos. Nesse mesmo sentido, Volpi afirma que

a ontologização da *praxis* produz ainda uma outra transfiguração: produz, por assim dizer, a dissolução de seu peso específico enquanto ação e a perda de certas características que segundo Aristóteles lhe pertencem, ante todo o enraizamento de uma *koinonia*. Em Heidegger a ontologização provoca o enclausuramento da *praxis* numa espécie de solipsismo-heróico que deforma sua concepção prático-política (1994, p. 363).

A purificação do *agathon* torna problemático o sistema de referências sobre o mundo prático na filosofia aristotélica, visto que o bem é o elemento central em torno do qual a *koinonia* se unifica. A transfiguração do sentido ético do conceito de bem lança uma série de dificuldades em relação aos conceitos práticos, em particular os conceitos concernentes ao mundo político como a diferença entre o justo e o injusto (Aristóteles, 2005, *Pol.*, 1253a 9ss). Por outro lado, Heidegger simplesmente não avança na explicitação dos conceitos políticos, como quando, no final da seção “a” do parágrafo 20 do *Sofista*, escreve que “tanto quanto o *anthropos* é o *zoon politikon*, *praxis* deve ser compreendida como um modo de ser com outros; e tanto quanto isto é o *telos*, *phronesis* é o caráter da *politike*” (Heidegger, 2003, p. 96). Qual seja o caráter de ser com os outros e porque a *phronesis* é o caráter da *politike*, permanece em suspenso e tarefa de interpretação, visto que a seção praticamente termina nessas linhas sem desenvolvimento. Formulações semelhantes aparecem nos *Conceitos fundamentais de Aristóteles*. Chamamos atenção apenas que

a tese heideggeriana de que *phronesis* é o caráter da *politike* deve ser interpretada a partir da formulação de Aristóteles da *Política* (1254a7-8): “a vida é ação (*praxis*), não produção (*techne*)”. Essa relação entre *phronesis*, *politike* e ser-com-os-outros deve ser explorada oportunamente em outro momento, salientando apenas que ela é o cerne das interpretações sobre Heidegger em torno de uma ética pós-metafísica.

Outro ponto diz respeito ao conceito de *agathon* e à primeira linha da *Ética a Nicômaco*: “Toda *techne* e todo procedimento (*methodos*), assim como (*homoios de*) *praxis* and *proairesis* parece tender (*ephiesthai*) a algum bem” (1094a1-2). Esse trecho estabelece a correlação entre *techne* e *methodos*, por um lado, e *praxis* e *proairesis* de outro. O bem a que *techne* tende é o resultado de uma ocupação que, em conjunto com o conceito de *telos*, forma a ideia de algo produzido, finalizado. Gonzales defende que Heidegger pensa a *praxis* como *techne*, borrando a distinção entre elas ao analisar a tradução de *techne* como *Auskenntnis im einem Besorgen*, o saber fazer na ocupação com algo (*know-how in taking care of something*) (Gonzales, 2006, p. 130), *praxis* como *Besorgen*, ocupação com algo, e *proairesis* como *das Sichvornehmen von etwas als zuerledigendes, als zu besorgen, zu Ende zu bringen*, o lidar com algo a ser finalizado, cuidar de, trazer a um fim (*the taking-in-hand of something to be settled, taken care of, brought to an end*). O que Gonzales chama atenção é o fato de que todos eles são pensados sob o ponto de vista da *Besorgen*, da ocupação, de modo que ele afirma que “aqui, como ainda veremos, através do resto do curso, *techne* torna-se a única e guia de perspectiva na exposição de Heidegger do *agathon*” (Gonzales, 2006, p. 130). Desse modo, o “por outro lado” (*homoios de*) teria sido suprimido indicando, na leitura de Gonzales, a assimilação ou a subordinação da *praxis* e da *proairesis* à *techne*. Isso parece não levar em consideração a afirmação heideggeriana no §14, p. 146 dos *Conceitos Fundamentais de Aristóteles*, que diz que “a *proairesis* é sempre sobre as possibilidades”, o que, no caso do *Dasein*, remete sempre a si mesmo enquanto possibilidade. A leitura de Gonzales só é possível isolando esse trecho dos *Conceitos fundamentais de Aristóteles* do restante da obra, além de desconsiderar as *Interpretações fenomenológicas de Aristóteles* e o *Sofista*, visto que nestes últimos, Heidegger trabalha ainda mais detidamente as diferenças entre as virtudes dianoéticas, e, dentre elas, a distinção entre *praxis* e *poiesis*. De modo bem sintético, há uma diferença no modo de compreender o *telos* do ponto de vista da *poiesis*, da forma como o *telos* aparece na *praxis*. Uma maneira de ressaltar a diferença entre a *praxis* e a *poiesis* é afirmando que nas atividades produtivas o fim é exterior à atividade, e que, portanto, o meio é concebido unicamente como instrumento para a produção do objeto desejado; já nas ações, o fim é intrínseco ao próprio ato e não algo

exterior, de modo que a interpretação do meio como sendo instrumento é insuficiente. A ação, assim como o saber técnico-produtivo, diz respeito ao mundo prático, mas enquanto neste o fim é especificado, na *praxis*, o saber se refere sempre a possibilidades que só se especificam no momento mesmo da ação concreta. Nesse sentido, a *proairesis*, a correta deliberação sobre possibilidades que são antecipadas e apreendidas pela *phronesis*, nada tem a ver com o âmbito da *poiesis-techné*.

## Referências

ARISTÓTELES. *Ética a Nicômaco*. Trad. de Leandro Vallandro e Gerd Borheim. São Paulo: Abril Cultural, 1973. (Col. Os Pensadores).

\_\_\_\_\_. *Metaphysics*. Trans. de W. D. Ross. In: BARNES, Jonathan (ed). *Complete Works (Aristotle)*. Princeton, N.J.: Princeton University Press, 1991.

\_\_\_\_\_. *Política*. Tradução de Carlos García Gual e Aurélio Pérez Jiménez. Madrid: Alianza Editorial, 2005.

\_\_\_\_\_. *Tópicos*. Trad. de Leandro Vallandro e Gerd Borheim. São Paulo: Abril Cultural, 1973. (Col. Os Pensadores).

BERNASCONI, R. Heidegger's destruction of *phronesis*. *The Southern Journal of Philosophy*, 28, Issue S1 (Spring 1990), p. 127-147.

HEIDEGGER, M. *Grundbegriffe der Aristotelischen Philosophie*. Frankfurt am Main: Vittorio Klostermann, 2002.

\_\_\_\_\_. Phenomenological interpretations with respect to Aristotle: indication of the hermeneutical situation. *Man and World*, Netherlands: Kluwer Academic Publishers, 25 (1992), p. 355-393.

\_\_\_\_\_. *Plato's Sophist*. Bloomington & Indianapolis: Indiana Univ. Press, 2003.

GONZALES, Francisco J. Beyond or Beneath Good and Evil? Heidegger's Purification of Aristotle's Ethics. In: HYLAND, D. A.; MANOUSSAKIS, J. P. *Heidegger and the Greeks: interpretative essays*. Bloomington & Indianapolis: Indiana Univ. Press, 2006.

LONG, C. P. The ontological reappropriation of *phronesis*. *Continental Philosophy Review*, Netherlands: Kluwer Academic Publishers, 35 (2002), p. 35-60.

TAMINIAUX, J. *Leituras da ontologia fundamental*. Lisboa: Instituto Piaget, 1995.

\_\_\_\_\_. *Poiesis and praxis in fundamental ontology*. *Research in Phenomenology*, 17 (1987), p. 137-169.

VOLPI, F. La existencia como *praxis*. Las raíces aristotélicas de la terminología de *Ser y tiempo*. In: VATTIMO, G. (Ed.). *Hermenéutica y racionalidad*. Colombia: Editorial Norma, 1994.