



SEÇÃO: FILOSOFIA & INTERDISCIPLINARIDADE

O neoaristotelismo de Gadamer

Gadamer's neo-Aristotelianism

El neoaristotelismo de Gadamer

Viviane Magalhães

Pereira¹

orcid.org/0000-0002-7821-5103

viviane.pereira@uece.br

Recebido: 05 set. 2023.

Aprovado: 16 mai. 2024.

Publicado: 20 ago. 2024.

Resumo: O tema deste artigo é a interpretação que Gadamer faz do conceito de *phronesis* de Aristóteles conforme apresentado no Livro VI da *Ética a Nicômaco*. Gadamer defende que esse primado aristotélico do ser ético pode ser estendido para a reflexão sobre a questão do ser, em especial, o ser da vida histórica. Assim como Heidegger, Gadamer concebe a ontologia como uma filosofia da finitude orientado pela ética de Aristóteles, mas diferentemente de Heidegger, e de uma maneira mais consequente, ele não esvazia a discussão de seu significado ético. Trata-se igualmente de uma retomada do problema hermenêutico de como é possível a compreensão, se ela acontece a partir de uma situação histórica concreta, bem como de uma extensão desse problema à reflexão filosófica como um todo. Para expor essa problemática, partiremos do fenômeno histórico de reabilitação da filosofia prática na Alemanha e de como o neoaristotelismo de Gadamer faz parte desse movimento. Depois investigaremos a origem e desenvolvimento da atualização que Gadamer faz do conceito aristotélico de *phronesis*, cuja culminância pode ser observada em *Verdade e método* como consciência da *Wirkungsgeschichte*.

Palavras-chave: Gadamer; Aristóteles; Heidegger; *phronesis*; *Wirkungsgeschichte*.

Abstract: The subject of this paper is Gadamer's interpretation of Aristotle's concept of *phronesis* as presented in Book VI of *Nicomachean Ethics*. Gadamer defends that Aristotelian primacy of ethical being can be extended to reflecting on the question of being, particularly the being of historical life. Like Heidegger, Gadamer conceives ontology as a philosophy of finitude guided by Aristotle's ethics. However, unlike Heidegger, and in a more consequential way, he does not empty the discussion of its ethical meaning. It is also a resumption of the hermeneutic problem of how understanding is possible if it arises from a concrete historical situation, as well as an extension of this problem of philosophical reflection. To address this issue, we will start with the historical phenomenon of rehabilitating practical philosophy in Germany and how Gadamer's neo-Aristotelianism is part of this movement. Afterwards, we will investigate the origin and development of Gadamer's updating of the Aristotelian concept of *phronesis*, whose culminates in *Truth and Method* as the consciousness of *Wirkungsgeschichte*.

Keywords: Gadamer, Aristotle, Heidegger, *phronesis*, *Wirkungsgeschichte*

Resumen: El tema de este artículo es la interpretación que hace Gadamer del concepto de *phronesis* de Aristóteles, tal como se presenta en el Libro VI de la *Ética a Nicómaco*. Gadamer defiende que este primado aristotélico del ser ético puede extenderse a la reflexión sobre la cuestión del ser, en especial, el ser de la vida histórica. Al igual que Heidegger, Gadamer concibe la ontología como una filosofía de la finitud orientada por la ética de Aristóteles, pero a diferencia de Heidegger, y de una manera más consecuente, no vacía la discusión de su significado ético. Se trata igualmente de una retomada del problema hermenéutico de cómo es posible la comprensión, si esta ocurre a partir de una situación histórica concreta, así como de una extensión de este problema a la reflexión filosófica en su totalidad. Para exponer esta problemática, partiremos del fenómeno histórico de la reabilitación de la filosofía práctica en Alemania y de cómo el neoaristotelismo de Gadamer forma parte de este movimiento. Luego investigaremos el origen y desarrollo de la actualización que hace Gadamer del



Artigo está licenciado sob forma de uma licença
[Creative Commons Atribuição 4.0 Internacional](https://creativecommons.org/licenses/by/4.0/)

¹ Universidade Estadual do Ceará (UECE), Fortaleza, Ceará, Brasil.

concepto aristotélico de *phronesis*, cuya culminación puede observarse en *Verdad y Metodo* como conciencia de la *Wirkungsgeschichte*.

Palabras clave: Gadamer; Aristóteles; Heidegger; *phronesis*; *Wirkungsgeschichte*.

Introdução

Na segunda metade do século XX, houve na Alemanha um movimento de reabilitação da filosofia prática². Elegeram Aristóteles, como seu maior representante antigo, e Immanuel Kant, como seu maior representante moderno. Há uma coletânea de textos intitulada *Reabilitação da filosofia prática*, organizada por Manfred Riedel em dois volumes, que apresenta bem essa dupla tarefa de reabilitação, tanto da orientação de mundo aristotélica como da filosofia moral kantiana (Cf. RIEDEL, 1972; 1974). Fizeram parte desse movimento filósofos conhecidos, pelo menos na Alemanha, com as mais diferentes orientações filosóficas, tais como Bernhard Waldenfels (fenomenologia), Hans-Georg Gadamer (hermenêutica), Hans Lenk (filosofia da linguagem), Jürgen Habermas (teoria crítica) e Karl-Otto Apel (filosofia do discurso e neopragmatismo).

Essa reabilitação da filosofia prática surge após um longo período, mais precisamente desde meados do século XIX, de uma relativa ausência de envolvimento com tudo o que fazia parte de uma "cultura da razão prática", o que culminou em uma falta de compreensão sobre *o que e como* pode ser uma filosofia prática. Em outros termos, o conceito clássico de filosofia como uma instância "prática" da sociedade foi modificado de tal modo que um retorno à filosofia prática

somente foi possível com um novo entendimento de seu sentido. A razão daquele distanciamento está relacionada, por sua vez, às consequências da tentativa de estender a orientação cientificista de mundo, que estava sendo dada à psicologia e à sociologia, à filosofia.

Esse foi o caso, por exemplo, da pretensão de fundamentação experimental-empírica da psicologia e da sociologia presente na "filosofia positiva", ou positivismo, de Auguste Comte³, que foi estendida às disciplinas filosóficas até então compreendidas como "normativas", ética e estética, direito natural e filosofia do Estado, negando a elas a possibilidade de uma construção metódica da argumentação prática sobre os objetivos da ação humana. Mesmo o historicismo de Wilhelm Dilthey, o qual tentou liberar as ciências do espírito⁴ dos diferentes modelos de fundamentação aplicados às ciências da natureza, defendendo para aquelas uma independência em relação a estas, também terminou subordinando a filosofia prática à sua disciplina da história.

Com isso, a filosofia perdeu a sua competência crítico-normativa para a ciência e a sociedade, e o que nela remetia à unidade de teoria e práxis, presente na concepção de "filosofia prática", passou a estar livre da justificação filosófica por meio do conceito e relacionado às figuras da tecnologia e da ideologia política. Essa situação, na qual se encontrava a filosofia prática após a metade do século XIX, tornou-se cada vez mais aporética no contexto da filosofia alemã. Além disso, depois do mau êxito da "Ética dos valores", representada por Max Scheler e Eduard von

² Vale destacar que, no mundo anglo-americano, houve igualmente uma retomada da filosofia prática aristotélica (Cf. CREMASCHI, 2000).

³ Essa predominância de uma orientação cientificista de mundo é um fenômeno que se faz ver não apenas no contexto da França, mas igualmente de outros países, como Alemanha. Além disso, apesar de estarmos tratando da situação da filosofia, que teve como consequência a reabilitação da filosofia prática na Alemanha, o caso do positivismo de Comte é exemplar quando se trata de abordar a pretensão de não apenas defender a autoridade de certa orientação científica, isto é, experimental-empírica, para tratar de objetos do mundo, mas igualmente estendê-la à orientação filosófica de mundo. Esse reducionismo é o que chamamos de "cientificismo". (Sobre o sentido de um desses tipos de reducionismo, chamado de "psicologismo", bem como a origem deste termo na França, Itália e Alemanha ver: PORTA, 2020, p. 49-77).

⁴ O termo em alemão para "ciências do espírito" que, em português, costumamos traduzir por "ciências humanas" ou "humanidades", é *Geisteswissenschaften*. O conceito de "espírito" (*Geist*), presente nesse termo, é um resquício da ideia fundante do idealismo alemão de uma "espontaneidade do espírito", ou melhor, de que o pensamento (um elemento "ideal") cria espontaneamente uma realidade. Seguindo essa ideia, Dilthey critica o modo de proceder experimental-empírico em relação a todas as áreas do saber e da cultura. Apesar disso, as "ciências do espírito" passam a ser entendidas por meio de sua analogia com as "ciências da natureza" (Cf. GADAMER, GW 1, p. 9). Vale destacar, ainda, reiterando o que foi dito anteriormente, que a ideia de espontaneidade do espírito não apenas foi negada por aquela orientação cientificista de mundo, como a do positivismo de Comte, mas também por sua reabilitação posterior pelo neokantismo que esvazia seu sentido ético, isto é, a ideia de liberdade como autonomia, presente na ideia de filosofia prática do idealismo alemão. (Sobre a relação entre idealismo alemão e neokantismo ver: PORTA, 2011, p. 46-47).

Hartmann, ficou, de um lado, a filosofia de Martin Heidegger, a qual, quando ressaltou a realidade fática⁵, limitou-se à analítica transcendental da existência humana fática, e de outro o positivismo, o qual buscava uma nova fundamentação para a ética no ceticismo científico (Cf. RIEDEL, 1972).

Além da crise do debate em torno da filosofia prática, outros fatores contribuíram para o surgimento, no início dos anos 1960 na Alemanha, de uma discussão que se deixou firmar sobre um interesse novamente crescente pelos problemas e tarefas da filosofia prática: 1) os resultados dos estudos histórico-filosóficos sobre o pensamento de Aristóteles e Hegel; 2) a recepção da metaética anglo-saxônica; 3) a abordagem "operacional" na teoria da ciência; e 4) a retomada da problemática "teoria-práxis", em especial pela "teoria crítica" (Cf. RIEDEL, 1972, p. 10-11).

Neste artigo, apresentamos a reabilitação da filosofia prática feita por Gadamer, claramente observada com a publicação do livro *Verdade e método* (1960)⁶, no qual o autor indica a filosofia prática de Aristóteles como modelo de sua hermenêutica filosófica. Meu objetivo é mostrar justamente como Gadamer aplica o modelo da filosofia prática de Aristóteles à própria ideia de filosofia, ou melhor, de uma filosofia hermenêutica, produzindo resultados diferentes daqueles da filosofia de Aristóteles, isto é, um neoaristotelismo. Para tanto, 1) adotarei o método hermenêutico para a reconstrução histórica dessa reabilitação, bem como 2) analisarei a argumentação de Gadamer que sustentaria, de um modo geral, essa extensão, pretendida pelo filósofo, do modelo aristotélico de filosofia prática à reflexão filosófica.

1 Os pressupostos da reabilitação gadameriana da filosofia prática de Aristóteles

Muito antes da publicação de sua obra magna, *Verdade e método*, Gadamer se dedicou longamente ao estudo da filosofia grega antiga, assinalando o seu interesse pela filosofia prática, como é possível observar entre os seus textos publicados⁷. Tal estudo teve início no período de sua formação filosófica em Marburg com Nicolai Hartmann e seu orientador de doutorado, o neokantiano Paul Natorp. Sua tese, intitulada *A essência do prazer nos diálogos platônicos* (não publicada), foi defendida em 1922. Contudo, seu interesse pela filosofia prática foi se desenvolvendo nos anos de 1920, especialmente pelo contato com as interpretações do pensamento de Aristóteles realizadas por Heidegger.

O debate neokantiano em Marburg sobre o pensamento grego antigo, que havia sido iniciado por Hermann Cohen e continuado por Paul Natorp, estava voltado, em especial, à reabilitação da doutrina das ideias de Platão⁸, o que estava de acordo com seu programa filosófico. Tal programa reinterpreta a filosofia transcendental kantiana à "luz do seu desenvolvimento no idealismo e da dissolução deste [...] com a finalidade de reconciliar idealismo e ciência" (PORTA, 2011, p. 200). Em outros termos, os neokantianos pretendem fundar o idealismo na ciência, mas entendendo que não há uma correspondência entre os objetos da ciência e a realidade, senão que "a 'idealidade' é o sustento de toda 'realidade'" (PORTA, 2011, p. 201)⁹. Para tanto, defendem um tipo de plato-

⁵ Realidade imediata e concreta à qual a vida humana está submetida, sendo sua existência, portanto, uma existência fática, ou vida fática, formulada conceitualmente como *Dasein* [humano].

⁶ Enrico Berti (2013a, p. 10) destaca que, no contexto da Itália, essa obra teve um impacto tão decisivo, que lá Aristóteles foi eleito o maior representante do movimento de reabilitação da filosofia prática. Em todo caso, "entre os filósofos do século XX, [...] Gadamer é certamente um dos que reavaliou da maneira mais veemente as virtudes intelectuais aristotélicas, em particular a virtude da *phronesis*, ou sabedoria prática" (BERTI, 2000, p. 346, tradução minha).

⁷ A maior parte dos textos publicados de Gadamer estão presentes nos dez volumes de suas obras completas (Cf. GADAMER, GW, 1985-1995). Uma outra parte está publicada somente fora delas, como, por exemplo, em coletâneas de conferências. Contudo, seus estudos de filosofia grega antiga feitos antes de *Verdade e método* estão quase todos publicados nos volumes 5 e 6 de suas obras completas, o que representa uma parte significativa da totalidade de textos publicados nesse período.

⁸ Como mostram seus estudos *A doutrina das ideias de Platão e a matemática* (1878) e *A doutrina das ideias de Platão. Uma introdução ao idealismo* (1903), respectivamente. Vale também destacar a obra *A lógica do ser de Platão* (1909) de Nicolai Hartmann. Gadamer faz uma referência tardia a todos esses textos em sua tradução de diálogos de Platão sobre a doutrina das ideias, publicada em 1978 (Cf. PLATO, 1986, p. 93-94).

⁹ "Os neokantianos tiveram não o ceticismo, mas sim o materialismo como inimigo principal; seu adversário não é um partido que nega a possibilidade da ciência, mas sim um partido com o qual eles compartilham a confiança nesta [...]. O que está em discussão não é se a ciência é possível ou não, mas se ela refuta o idealismo, como pensavam os materialistas, que supervalorizaram os resultados da ci-

nismo, cuja leitura insiste na dimensão lógica da doutrina das ideias de Platão. Isso significa afirmar que “as ideias são independentes da subjetividade. Não obstante, elas não são entidades que subsistam em um mundo inteligível autônomo; elas [...] existem] unicamente em sua função de ser fundamento de algo diferente dela[s]” (PORTA, 2011, p. 204).

Ao mesmo tempo que Gadamer tem contato, nos seus anos de aprendizagem por meio de Natorp, com o neoplatonismo do neokantismo e sua tentativa de reconciliar idealismo e ciência, ele faz parte de uma geração que desenvolve, ao fim da Primeira Guerra Mundial (1914-1918), a convicção de que os resultados desta representavam o colapso por excelência do mundo moderno. A visão otimista no futuro e a crença no progresso do Iluminismo, fundada no sucesso da ciência moderna e da civilização nela baseada, havia conduzido não apenas ao avanço de certos conhecimentos, como os conhecimentos da matemática, mas a guerras e batalhas materiais (*Materialschlachten*). Nestas, “os que estavam lutando não tinham importância, porque o resultado da guerra dependia apenas do peso da artilharia. [...] [Além disso,] as batalhas [...] não levaram a nenhum resultado ou vitória real, o que apenas aumentou a [convicção de sua] falta de sentido” (GRONDIN, 1996, p. 200-201, tradução minha). Assim, uma orientação de mundo pela

ideia de ciência, que está na base do neokantismo, mostrou-se, para uma geração abalada por esses tipos de batalhas, insuficiente¹⁰.

Nesse contexto, foi decisiva a leitura que Gadamer fez no outono de 1922, após concluir sua tese de doutorado, do manuscrito que Heidegger enviara a Natorp no mesmo período, intitulado *Interpretações fenomenológicas de Aristóteles. Indicação da situação hermenêutica*, também conhecido, por essa razão, como *Informe Natorp*. Neste manuscrito, Heidegger apresenta o seu programa de investigação do pensamento de Aristóteles, o qual já era, para ele, “o modelo e ao mesmo tempo o rival com o qual se confrontar na investigação sobre o sentido do ser” (BERTI, 2013b, p. 12), a questão, segundo ele, mais fundamental da filosofia (Cf. HEIDEGGER, GA 02, §3-4).

O ponto de partida de Heidegger, não apenas para a interpretação de Aristóteles, mas para sua formação filosófica, foi a tese de doutorado de Franz Brentano *Sobre os múltiplos sentidos do ser segundo Aristóteles* (1862), na qual o autor sugere como problema “procurar entre os múltiplos significados do ser distinguidos por Aristóteles¹¹, ‘o determinante significado fundamental’¹²”. Desde que Heidegger teve acesso a esse texto em 1907, ele “percorreu sucessivamente cada um dos significados do ser distinguidos por Aristóteles [...] em relação à sua capacidade de servir como fundamento dos outros” (BERTI, 1997, p. 58),

ência, fazendo uma inversão do idealismo. Para os materialistas, não é a filosofia que prova a ciência, mas é a ciência que prova a filosofia, de tal modo que, a partir dos resultados da ciência, se pode justificar uma ontologia materialista, ou melhor, uma interpretação ontológica do objeto empírico para a construção da realidade. Contrariamente a essa ideia de filosofia materialista, os neokantianos estão de acordo com a tese idealista de que a verdadeira realidade não é o resultado, mas a espontaneidade do espírito, ou ainda, o processo.] Segue-se que o objetivo maior não será mostrar a possibilidade de verdade e sim que a verdade do conhecimento sobre o ‘real’ supõe um elemento ‘ideal’ (PORTA, 2011, p. 205). Com a ideia de espontaneidade do espírito neokantiana, é possível igualmente fazer frente ao positivismo.

¹⁰ Além disso, Gadamer também teve conhecimento da crítica ao neokantismo, cuja figura por trás era Scheler. Ele “levou especialmente Nicolai Hartmann a se desviar do neokantismo e se dirigir à concepção de uma ‘metafísica do conhecimento’”. Gadamer não apenas leu a obra *Fundamentos da metafísica do conhecimento* (1921) de Hartmann, como publicou um ensaio examinando esta obra, provavelmente escrito no outono de 1922, intitulado *Metafísica do conhecimento* (1923). Ele tinha, portanto, conhecimento da argumentação de Hartmann “contra toda forma de idealismo transcendental” (GADAMER, GW 2, p. 69-70, tradução minha) e de algum modo foi influenciado por ela, o que já se faz ver nesse seu ensaio. Grondin defende que, nele, já se revelam “traços inconfundíveis do pensamento do jovem Heidegger” (GRONDIN, 1996, p. 197, tradução minha). Contudo, pelo exposto, fica claro que seu distanciamento do neokantismo não se deve apenas a uma influência de Heidegger.

¹¹ Na *Metafísica* Δ 7 Aristóteles distingue quatro significados do ser: “o ser por acidente, o ser por si, ou seja, segundo as categorias, [principalmente segundo a substância,] o ser como verdade e o ser segundo a potência e o ato” (BERTI, 1997, p. 60).

¹² “Brentano não apenas reduziu os quatro significados do ser [...] ao ser por si, mas em seguida reduziu este último à substância, mostrando [...] a possibilidade de uma dedução das outras categorias, possível apenas no âmbito de uma concepção do ser como unívoco. [...] como seu mestre Trendelenburg, [...] estava consciente da equivocidade do ser, [...] mas também estava convencido de que [ela] era compatível com a unidade da analogia, entendida [...] como analogia de atribuição, [...] totalmente estranha a Aristóteles [...], que pressupõe a tendência a uma concepção unívoca do ser, com base na qual é possível deduzir as categorias da substância” (BERTI, 1997, p. 60-61). Trata-se de “uma criação do neoplatonismo transmitida à escolástica cristã pelos árabes” (BERTI, 1997, p. 60), a qual Trendelenburg, Brentano e Heidegger seguiram, um por influência do outro e baseados principalmente em uma interpretação “de passagens do livro da *Metafísica* – hoje considerado inautêntico por todos os intérpretes não-escolásticos exatamente pelo motivo da concepção da univocidade do ser que contém” (BERTI, 1997, p. 62).

corroborando a tese de Brentano. No seu primeiro período de estudos filosóficos (1907-1916), por influência, em especial, da obra *Sobre o ser. Compêndio de ontologia* (1896) de Carl Braig¹³ e por motivos religiosos, Heidegger acreditou "ter encontrado [...] o sentido do ser, [...] dito segundo as categorias, e entre estas sobretudo pela substância [...]. No interior da substância, então, a primazia apontava para a substância imóvel, isto é, Deus, concebido como o Ser por essência" (BERTI, 2013b, p. 11).

Essa tendência comum a Brentano, de deduzir todas as categorias de um ser inicial, é mantida, mas sua interpretação, de identificar esse significado fundamental na substância (*ousia*), é abandonada quando Heidegger passa em 1919 a se dedicar às atividades docentes na proximidade de Edmund Husserl¹⁴ na qualidade de seu assistente. Segundo Heidegger, foi nessa proximidade que ele aprendeu progressivamente o "ver" fenomenológico.

[...] meu interesse se voltou novamente às *Investigações lógicas* [(primeira edição de 1901) de Husserl], sobretudo à Sexta Investigação [...]. A distinção que Husserl aí constrói entre intuição sensível e categorial revelou-me seu alcance para a determinação do "significado múltiplo do ente". [...] Nela descobri [...] o seguinte: o que para a fenomenologia dos atos

conscientes se realiza como o autodeterminar-se dos fenômenos é pensado mais originariamente por Aristóteles [...] como *aletheia*, como desvelamento (*Unverborgenheit*) do que se pre-senta (*des Anwesende*) [...]. [...] Desse modo fui levado ao caminho da questão do ser (*Seinsfrage*), iluminado pela atitude fenomenológica, sempre de novo e cada vez de maneira diferente, inquietado pelas questões emanadas da dissertação de Brentano. (HEIDEGGER *apud* BERTI, 1997, p. 72-73)

Heidegger permanece se dedicando, portanto, à obra Aristóteles, e a influência de Husserl não o desvia, em verdade, desse projeto, mas o conduz a uma nova interpretação do pensamento do filósofo grego, isto é, identificando agora, como significado fundamental do ser, o ser como verdade (*aletheia*), "interpretada husserlianamente como desvelamento, ou seja, como o manifestar-se do ser à intuição imediata" (BERTI, 1997, p. 73)¹⁵. Prova disso são os três últimos cursos que Heidegger ministrou na Universidade de Freiburg¹⁶ como assistente de Husserl, inspirados por uma "reinterpretação do [seu] método fenomenológico" (ESCUADERO, 2010, p. 9). Contudo, "a exposição mais completa da posição de Heidegger em relação a Aristóteles [nesse período] foi justamente o *Informe Natorp*¹⁷, cujo impacto sobre Natorp¹⁸ foi tão decisivo que [...] valeu a

¹³ Em 1909, Heidegger começou a estudar teologia e filosofia na Universidade de Freiburg. Em 1911, abandonou os estudos de teologia e acrescentou matemática, história e ciências naturais à filosofia. Nessa época, prevalecia nos seminários filósofos a concepção neokantiana e uma rejeição à ontologia pré-kantiana. Contudo, uma influência decisiva que Heidegger recebeu nesse período foi a da teologia especulativa de Carl Braig, ao fazer o curso sobre dogma que este ministrou na Universidade de Freiburg e do contato com sua obra *Sobre o ser*, na qual o autor "concebia a filosofia como ontologia, empenhada na investigação [...] do significado fundamental entendido como capaz de dar unidade ao ser todo inteiro, e localizava este significado primeiramente na categoria de substância e em seguida sobretudo na concepção de Deus como *ipsum esse*" (BERTI, 1997, p. 66). Em 1913, Heidegger concluiu o doutorado orientado por Artur Schneider, com a tese intitulada *A doutrina do juízo no psicologismo* e, em 1915, obteve a livre-docência com Heinrich Finke e o neokantiano Heinrich Rickert, com o escrito *A doutrina das categorias e do significado de Duns Scotus* e a palestra *O conceito de tempo na ciência da história*.

¹⁴ Husserl já era professor da Universidade de Freiburg desde 1916, tendo substituído o neokantiano Heinrich Rickert. No entanto, o fato de Heidegger ter prestado serviço militar na Primeira Guerra Mundial de 1915 a 1918 "o impediu de colaborar de perto com Husserl" desde o momento que este se tornou docente na Universidade de Freiburg (BERTI, 1997, p. 72).

¹⁵ Berti ainda esclarece (1997, p. 73): "A intuição categorial, com efeito, da qual fala Husserl na Sexta Investigação lógica, é por ele concebida em analogia com a intuição sensível, isto é, como apreensão imediata, porém não de um dado sensível, mas dos elementos simples utilizados no juízo, a saber, as essências. [Mas vale destacar que] esta interpretação constitui um novo exagero em relação a Aristóteles, não menor do que aquele realizado anteriormente por Brentano na esteira da escolástica".

¹⁶ Esses três cursos foram: *Interpretações fenomenológicas de Aristóteles. Introdução à investigação fenomenológica* (GA 61), ministrado no semestre de inverno de 1921-1922; *Interpretações fenomenológicas de tratados escolhidos sobre ontologia e lógica* (GA 62), ministrado no semestre de verão de 1922; e *Ontologia. Hermenêutica da facticidade* (GA 63), ministrado no semestre de verão de 1923.

¹⁷ Esse manuscrito é um projeto inacabado de um livro sobre Aristóteles, cuja primeira parte seria sobre o Livro VI, ou, da *Ética a Nicômaco*, Livro A (capítulo 1 e 2) da *Metafísica*, Livro A, B e (capítulos 1 a 3) da *Física*, e a segunda sobre os Livros Z, H e da *Metafísica*. Heidegger não deu um curso sobre esse manuscrito nem o publicou. Ele apenas o enviou a conselho de Husserl à Faculdade de Filosofia de Marburg e de Göttingen. A cópia enviada a Marburg para Natorp, que acabou nas mãos de Gadamer, foi destruída no bombardeiro de Leipzig em dezembro de 1943, quando Gadamer já era professor titular da Universidade de Leipzig. O escrito permaneceu inédito por quase setenta anos, de tal modo que o próprio Gadamer ficou "profundamente impressionado quando esse trabalho [do jovem Heidegger] foi publicado" nos *Dilthey-Jahrbuch* em 1989 (GADAMER, 2002, p. 23). Tratava-se da publicação da cópia enviada a Göttingen. Hoje, esse texto se encontra em suas obras completas junto ao curso ministrado no semestre de verão de 1922 na Universidade de Freiburg (GA 62).

¹⁸ Natorp também defende que Aristóteles reduz o sentido do ser à *ousia* e critica essa posição, entendendo-a como uma posição

Heidegger a convocação para Marburg, como [seu] sucessor [...], em 1923" (BERTI, 1997, p. 75).

Gadamer também foi impactado por esse texto, de tal modo que, após sua leitura, decidiu se mudar para Freiburg a fim de ouvir Heidegger, ocasião em que assistiu ao último curso de Heidegger ministrado em Freiburg *Ontologia. Hermenêutica da facticidade* e visitou um seminário de Husserl, voltando depois a Marburg, para onde Heidegger "se transferiu em 1923, e continuou a dar cursos sobre Aristóteles¹⁹" (BERTI, 1997, p. 75). Segundo Gadamer, a repercussão desse manuscrito não se devia tanto ao fato de Heidegger oferecer uma nova interpretação do pensamento de Aristóteles, mas de propor repensar a metafísica, "de tal forma que a questão da existência [fática] e, portanto, também o tempo e a finitude se tornaram tema²⁰" (GADAMER, 2002, p. 23, tradução minha). Em outros termos, ao expor sua posição em relação a Aristóteles neste texto, Heidegger a justifica, já que representa uma crítica à redução do sentido do ser à *ousia*, como uma interpretação feita a partir de uma situação hermenêutica, estendendo-a a toda interpretação filosófica, o que assinala igualmente, em última instância, sua nova posição em relação à metafísica:

A situação de interpretação [ou situação hermenêutica], como apropriação compreensiva do passado, é *sempre* a [situação] de um presente vivo. A própria história, como passado reapropriado na compreensão, torna-se mais inteligível com a originalidade [...] de uma interpretação filosófica [que] se determina e mantém suas tarefas. A ideia que a pesquisa filosófica tem de si mesma e da concreção de sua problemática decide inclusive sua atitude fundamental em relação à história da filosofia. [...] *Todas* as interpretações no campo da história da filosofia e igualmente em outros [campos, que estão] diante das "construções" históricas dos problemas, que sustentam que

nada introduzem nos textos, devem admitir que introduzem algo neles. (HEIDEGGER, GA 62, p. 347-348, tradução minha, grifo meu)

Com essa exposição da situação hermenêutica, Heidegger defende que a interpretação filosófica é ao mesmo tempo uma investigação da existência fática, na medida em que quem interpreta sempre está submetido a uma realidade imediata e concreta (facticidade), partindo sua interpretação, portanto, de um horizonte de interpretação temporal (temporalidade) concreto, limitado (finitude). Isso se contrapõe a toda investigação presente na tradição metafísica de algum acesso privilegiado do ser humano a um ente absoluto, interpretando, portanto, sem estar submetido às injunções de um presente vivo. Além de Heidegger defender que uma "orientação" metafísica nesses termos simplesmente omite os pressupostos que introduzem em suas interpretações, ele admite que pretende "descobrir as estruturas lógicas e ontológicas centrais da filosofia aristotélica, isto é, [da] sua ontologia, que contém a concepção aristotélica do ser, [da] sua ética, que contém a concepção de vida humana, e [da] sua física, que contém a concepção de movimento" (BERTI, 1997, p. 76). Nesse "período fenomenológico" em que está influenciado pelo pensamento de Husserl e cujo objeto de investigação filosófica é a existência ou vida fática, uma vez que desvela aquilo que se apresenta, Heidegger radicalizará sua interpretação da ética aristotélica (ESCUADERO, 2010, p. 9), a fim de sustentar sua tese da *aletheia* como sendo o significado fundamental do ser.

Chama a atenção sua releitura fenomenológica em chave ontológica do Livro VI da *Ética a*

já superada desde Kant. Não está documentado se Heidegger conhecia os artigos de Natorp sobre a metafísica de Aristóteles desde o momento que escreveu o *Informe Natorp* (Cf. BERTI, 1997, p. 81), isto é, *Tema e disposição da filosofia aristotélica* (1988) e *Sobre a metafísica de Aristóteles, K1-8, 1065a26* (1988). Em todo caso, essa era uma interpretação não apenas neokantiana, mas também proveniente do protestantismo luterano, ao qual Heidegger havia se convertido em 1918 após se casar com Elfride Petri, de religião protestante, em 1917 (Cf. BERTI, 1997, p. 71).

¹⁹ Esses cursos foram: *Conceitos fundamentais da filosofia de Aristóteles* (GA 18) sobre a *Retórica* de Aristóteles, ministrado no semestre de verão de 1924; *Platão: o Sofista* (GA 19), interpretado à luz do Livro VI da *Ética à Nicômaco* de Aristóteles, realizado no semestre de inverno de 1924-1925; *Lógica. A questão da verdade* (GA 21), oferecido no semestre de inverno de 1925-1926; e *Conceitos fundamentais da filosofia antiga* (GA 22), ministrado no semestre de verão de 1926.

²⁰ Esse manuscrito antecipa a análise da existência fática que será realizada em sua obra magna *Ser e tempo* (1927), como mostra a seguinte passagem: "O objeto da investigação filosófica é o *Dasein* humano enquanto é questionado sobre seu caráter [ontológico] de ser. Essa direção fundamental do questionamento filosófico [...] deve ser entendida como a apreensão explícita de uma mobilidade fundamental (*Grundbewegtheit*) da própria vida fática, a qual é de tal modo que se preocupa com seu ser no horizonte temporal (*Zeitigung*) concreto de seu ser [...]" (HEIDEGGER, GA 62, p. 348-349, tradução minha, grifo meu).

Nicômaco²¹. Segundo Escudero, para Heidegger,

[...] em sintonia com o conceito aristotélico de práxis, [a experiência direta do mundo] é a fonte de todo conhecimento. [Por isso, a filosofia e, em especial,] a ontologia da vida [fática] humana deve partir do trato que estabelecemos em cada caso com as coisas, com as pessoas e com nós mesmos, ou melhor, da] atividade humana. (ESCUADERO, 2010, p. 10-11)

Seguindo essa interpretação, entre "as três principais atitudes que, segundo Aristóteles, o [ser humano] pode assumir diante da realidade, isto é, a *theoria*, a *praxis* e a *poiesis*, [...] a mais importante é sem dúvida a *praxis*, na qual [Heidegger] vê [...] um agir, entendido como um projetar-se a si próprio" (BERTI, 2013b, p. 12), isto é, um modo fundamental de abertura da vida fática ao mundo. Nesse sentido, a virtude dianoética que, segundo Aristóteles, corresponde à melhor maneira de realizar a *praxis*, ou seja, a *phronesis*, não seria apenas uma virtude capaz de dirigir o agir para que este vise o bem, mas o modo de o ser humano encontrar-se a si mesmo, de tomar consciência (*Gewissen*) do "ter de ser" nesse modo fundamental de acesso ao mundo, que ele chama de *Dasein*. Em outros termos, a

categoria aristotélica da *praxis* dá origem àquilo que Heidegger chama de *Dasein* e a da *phronesis* àquilo que Heidegger chama de *Gewissen*.

Além da apropriação dessas categorias mais importantes, Heidegger vai assimilando, desde o *Informe Natorp* até sua obra magna *Ser e tempo*, outras categorias "da filosofia prática de Aristóteles, esvaziando-as do seu significado prático e recheando-as com um novo significado ontológico, com o fim de fazer delas as estruturas que suportam a sua fenomenologia da condição humana" (BERTI, 2013b, p. 12)²². Contudo, apesar dessa apropriação que faz desaparecer o sentido ético da filosofia prática de Aristóteles, não deixa de chamar a atenção essa revalorização do Livro VI da *Ética a Nicômaco* em um contexto em que o debate sobre o pensamento de Aristóteles estava em grande medida restrito à sua metafísica e lógica, assim como ocorrera com o pensamento de Platão²³.

Foi nesse contexto que Gadamer começou a seguir o caminho da filosofia prática e "a preparar o que mais tarde desenvolve[ui] sob a forma da *phronesis*" (GADAMER, 2002, p. 23, tradução minha). Seu primeiro passo nessa direção, aten-

²¹ A *Ética a Nicômaco* é um livro no qual Aristóteles desenvolve uma teoria da práxis humana, ou melhor, "uma teoria mais ampla em relação ao bem viver (*eudaimonia*), ao agir correto e ao refletir racional; além do mais, esse aspecto está inserido numa teoria do político. [...] Sua vantagem está [...] na elaboração de um quadro conceitual abrangente, de uma conceptualidade ética fundamental. [...] Sob [...] o conceito de *eudaimonia* [...] uns compreendem a forma de vida pautada pelo prazer, outros a vida do cidadão na pólis, outros ainda a vida teórica. Podemos ver o todo do texto [da *Ética a Nicômaco*] estruturado de tal forma que se oriente nestas três respostas: no Livro I, expõe-se a questão do bem do homem; nos Livros II-VI, trata-se da vida política; e nos Livros VII-IX, trata-se de temas afins. A primeira metade do Livro X se ocupa com o prazer (assim como a duplicação que aparece no Livro VII 12-15), e a segunda ocupa-se com a vida teórica. [...] [Aristóteles defende, no entanto, que a bondade de caráter (*ethos*)] se mostra [...] como uma forma de *eudaimonia*; a outra forma, considerada mais elevada, é a vida na *theoria*, da atividade contemplativa. [...] [Essas formas de *eudaimonia*, ou modos de ser e viver humanos, são determinadas já no Livro I 6] como atividades] da parte racional da alma segundo sua *arete* própria, isto é, al [...] qualidade [que caracteriza seu] bom exercício" (WOLF, 2013, p. 9; 14; 16; 21; 37). Em outros termos, sua definição depende de uma compreensão da alma humana (*psykhe*), em especial, da sua parte dotada de razão, bem como das atividades específicas que, realizadas segundo sua *arete*, conduzem à *eudaimonia*. No Livro I 13, Aristóteles compreende a *psykhe* como sendo constituída por uma parte desprovida de razão (*alogon*) e outra dotada de razão (*logon ekhon*). Como a faculdade de alimentar-se e proliferar (vegetativa) não pressupõe consciência, ela seria completamente irracional; como a faculdade que contém todos os impulsos, como apetites, desejos etc. (desiderativa) está em condições de orientar-se pela razão, ela pode ser dotada ou desprovida de razão; já a razão em sentido estrito seria inteiramente dotada de razão e estaria dividida em uma parte deliberativa e uma parte pensante. Dos Livros II-V, Aristóteles mostra como seria o bom exercício da faculdade desiderativa, na medida em que está orientada pela razão, cujo desempenho específico seria a formação de *aretai* (virtudes) éticas. Já no Livro VI, objeto de interpretação de Heidegger, o Estagirita define os tipos de atividades realizadas pela parte deliberativa da razão (*praxis* e *poiesis/techne*), que estariam em relação à região de objetos dos entes *mutáveis*, e pela parte pensante da razão (*episteme* e *nous*), que estariam em relação com os entes, segundo ele, *imutáveis*. Diferentemente do Livro X, segundo o qual a *theoria* (*episteme* e *nous*) seria a atividade que, quando bem realizada pela *arete* dianoética da *sophia*, conduziria ao bem humano, no Livro VI, a *praxis* (o agir) seria a atividade que, quando bem realizada pela *phronesis* (sabedoria prática), conduziria ao bem humano, neste caso como vida política. Quem possui a *phronesis* é também alguém que possui as *aretai* éticas, ou melhor, o bom agir (*eupraxia*) depende dessa combinação, ou *ethos*. Diferentemente da *poiesis*, que se apoia em definições já previamente definidas do que pode ser efetuado, partindo da concepção do objeto a ser produzido, a atividade da *praxis* realiza um fim entre fins que podem ser buscados, isto é, realiza, a partir de alguma noção do mais concreto, o que julga melhor possível, o melhor que está ao alcance daquele que age (Cf. ARISTÓTELES, 2008; 2011). Em outros termos, a fim de realizar um modo de ser e viver melhor, aquele que age precisa manter uma experiência direta com o mundo, mas também equilibrar essa sabedoria prática com um bom caráter, para agir da melhor maneira possível. Em sua releitura desse livro em chave ontológica, Heidegger desconsidera a reflexão aristotélica sobre o bem viver.

²² Essa tese é desenvolvida por Franco Volpi, um dos maiores especialistas da interpretação que Heidegger faz do pensamento de Aristóteles, no livro *Heidegger e Aristóteles* (1984).

²³ Gadamer teve contato não apenas com o pensamento de Platão, mas também com o pensamento de Aristóteles, por meio do neokantiano Paul Natorp, que era considerado "o maior intérprete neokantiano de Aristóteles" (BERTI, 1997, p. 75).

dendo ao pedido de Hartmann para que escrevesse algum texto sobre a *Ética a Nicômaco*, foi investigar diversos tratados de Aristóteles sobre o conceito de *hedone* (prazer), conceito grego que já havia sido objeto de pesquisa em sua tese de doutorado sobre o pensamento de Platão, embora não tenha obtido sucesso com o texto que apresentou (não publicado). Ocorre que Gadamer já estava influenciado por Heidegger, que não apenas evitava completamente o conceito de valor, a partir do qual Hartmann relia a ética aristotélica, como estava a se apropriar de categorias da filosofia prática de Aristóteles na construção de sua obra *Ser e tempo*. Ao fim, não apenas Hartmann, mas também Heidegger, criticou o texto de Gadamer (Cf. GADAMER, 2002, p. 27-28).

A crítica de Heidegger foi ainda mais dura por afirmar que Gadamer não tinha talento suficiente para trabalhar filosoficamente e sugerir que ele fosse aprender latim e grego para poder ensinar, o que Gadamer efetivamente decidiu fazer no semestre de verão de 1925, iniciando "o estudo sistemático de filologia clássica²⁴ com Paul Friedländer e Ernst Lommatzsch". Depois de obter em 1927 aprovação na licenciatura em filologia clássica, Heidegger oferece a Gadamer orientar sua tese de habilitação, ou livre-docência, em filosofia. Em 1929, Gadamer obteve a livre-docência com o escrito *Interpretações do Filebo de Platão*, publicado em 1931 com o título *A ética dialética de Platão: interpretações fenomenológicas do Filebo*, e a aula inaugural *O papel da amizade na ética*

filosófica. Essa tese de habilitação sobre a ética dialética de Platão já foi, na verdade, uma preparação para o que ele veio, depois, a desenvolver na forma da *phronesis* e do diálogo.

2 A reabilitação gadameriana da filosofia prática de Aristóteles²⁵

Esse período, o qual marca o contato direto de Gadamer com Heidegger, foi decisivo para que Gadamer modificasse a leitura que tinha de Platão, isto é, não mais restrita à doutrina das ideias de Platão, mas destacando seu significado prático. É claro que não era isso o que Heidegger pretendia fazer, ele "não estava realmente interessado na sabedoria prática e na *phronesis*²⁶" (GADAMER, 2002, p. 23, tradução minha). Apesar disso, Gadamer admite ter tomado "consciência da *phronesis*, a racionalidade da sabedoria prática, pela primeira vez através de Heidegger" (GADAMER, 2002, p. 24, tradução minha). Em todo caso, já durante os primeiros debates que teve com Heidegger, enquanto este escrevia *Ser e tempo*, Gadamer discordava da interpretação de Heidegger do Livro VI da *Ética a Nicômaco*, que relia o conceito de *phronesis* como uma espécie de consciência do *Dasein*. Para Gadamer, a *phronesis* tinha a ver com a "consciência" do fenômeno do outro, enquanto a *Gewissen* de Heidegger toma o ser-com (*Mit-sein*) o outro apenas como uma justificação para aquela consciência (Cf. GADAMER, 2002, p. 27) de que o outro é também *Dasein* (Cf. HEIDEGGER, GA 02, p. 107). Todavia, isso "representa um pensamento muito fraco do

²⁴ Esse período em que Gadamer estudou filologia clássica também foi marcado pelo neo-humanismo alemão, um movimento cultural promovido por filólogos, no qual tanto a tradução de obras de Aristóteles, como a publicação do livro intitulado *Aristóteles* (1923) de Werner Jaeger, chamou a atenção para o debate filosófico sobre a filosofia aristotélica, bem como para "o método de exegese precisa dos textos aristotélicos, ricos de problemas, que era contemporaneamente praticado na Inglaterra por Bywater e Ross" (BERTI, 1997, p. 35). Gadamer escreveu nesse período, inclusive, análises críticas de obras de filólogos, tais como *Werner Jaeger, Aristoteles* (1928) e *W. D. Ross, Aristotle's Metaphysics* (1929). Antes do neo-humanismo, havia muitas interpretações da filosofia de Aristóteles em desacordo com o seu sentido histórico-filológico. Isso se deve em parte ao fato de que muitos não tinham acesso às obras originais de Aristóteles e faziam referência ao filósofo grego tomando por base sua representação feita pela escolástica. Quando se trata da filosofia prática de Aristóteles, a situação é ainda mais grave. "Desde que Hugo Grotius criticou asperamente a ética aristotélica em *O direito da guerra e da paz* se passaram mais de três séculos até que esta fosse apresentada como uma posição atual" (CREMASCHI, 2000, p. 9). Gadamer mantém por Platão e Aristóteles tanto um interesse histórico-filológico como filosófico. Apesar disso, sua interpretação do pensamento desses filósofos também é objeto de crítica (ver BERTI, 2000).

²⁵ "Certamente, Gadamer conhece bem a diferença entre filosofia prática, que pertence à divisão das ciências filosóficas em ciências teóricas, práticas e produtivas, tal como exposta por Aristóteles na *Metaph. VI 1* (e cujo método é descrito por ele no começo da *Eth. Nic. I 3*), e *phronesis*, que é uma das virtudes intelectuais descritas *Eth. Nic. VI*. No entanto, Gadamer tende a identificar as duas, concebendo a filosofia prática nos mesmos termos que Aristóteles atribui à *phronesis*" (BERTI, 2000, p. 347, tradução minha).

²⁶ Mesmo a alternativa apresentada posteriormente por Heidegger ao advento da "técnica" foi "o amoralismo do poetizar. [...] o paradoxo da posição heideggeriana consistia em repropor como postura 'autêntica' um retorno à teoria-práxis do indivíduo isolado, deixado a enfrentar seu destino mediante a 'decisão'. E com esta ideia de decisão Heidegger eliminava qualquer função da ética" (CREMASCHI, 2000, p. 9-10).

outro" (PEREIRA, 2015, p. 43).

Essa crítica, que era de início apenas um *insight*, conduziu Gadamer a depois encontrar uma base melhor para a *phronesis* do que o *ethos*, ou seja, o diálogo. No livro *A ética dialética de Platão*, Gadamer já prepara o caminho para essa reabilitação do conceito aristotélico de *phronesis* (Cf. GADAMER, 2002, p. 23), pois retoma a análise do conceito de *hedone*, mas agora em relação com sua nova interpretação do conceito de *phronesis*. Isso se sustenta à medida que se pressupõe que há uma aproximação entre a virtude que Platão concedeu ao dialético e o conceito de *phronesis*. Ao conferir ao dialético uma "excelência máxima", Platão não fez, diferentemente de Aristóteles, uma diferenciação entre racionalidade teórica e prática. Na verdade, ele concedeu ao termo *phronesis* um sentido amplo. Segundo Gadamer, no texto *A ideia do bem entre Platão e Aristóteles* de 1978, a dialética para Platão é realizada ao modo da *phronesis*, mas também o podem ser, em certo sentido, *techne* e *episteme*. A diferença está na ênfase dada à participação (*methexis*) do ser do dialético no ser verdadeiro. Naquelas áreas, o conhecimento é como um "ver diante de si" e, por isso, está muito mais ligado à *aisthesis*, enquanto na dialética também está em questão o próprio *ethos* humano. Ai ele precisa representar de forma mais essencial a ideia do bem (Cf. GADAMER, GW 7, p. 151-154).

Gadamer compreende haver essa unidade entre dialética e o ético no *Filebo*²⁷ de Platão, visto que não há nesse diálogo uma separação

entre *theoria* e *praxis*, não porque o filósofo recuse uma antecipação ontológica do que seja o bem, mas porque, como a *sophia* "não é uma posse para [o ser humano], [...] mas um ideal" (PEREIRA, 1997, p. 60) e o que está em jogo não é apenas a verdade do discurso, mas o seu próprio *ethos*, ele não pode simplesmente aceitar o que se projeta como uma certeza em relação ao ser e ao bem. Além disso, esse problema se torna ainda mais explícito no *Filebo* porque a pergunta que o orienta está diretamente relacionada à verdade do discurso em relação ao bem humano, isto é, sob qual aspecto se compreende melhor e se se é capaz de realizar o bem entre os seres humanos (Cf. PLATÃO, 2012, 11b). Como se trata de um campo de fenômenos já bastante discutido, Platão poderia não ter mantido nesse diálogo aquela antecipação ontológica indeterminada, ou melhor, uma provisoriade protréptica²⁸, o que Gadamer defende em sua tese habilitação ser mais um argumento a favor de que Platão, ao fazê-lo, está indicando que a verdade sobre esse campo de fenômenos apareça por meio do caminho da pergunta, de uma *praxis* (Cf. GADAMER, GW 5, p. 12).

É assim que o personagem Filebo²⁹, o qual defende que a vida orientada pelo prazer, pelo perder-se e encontrar-se do gozo (*chairein*) e do deleite (*terpsin*), é que é a vida voltada para o bem e o ser bom, termina, na medida em que o diálogo avança, participando da negação, ou ampliação, de sua tese. Seus interlocutores concordam que é a vida orientada pelo prazer que

²⁷ O *Filebo* é um diálogo de Platão considerado complexo por muitos estudiosos por ter não ter um plano e estrutura claros. Contudo, alguns reconhecem que há, nele, "o verdadeiro pensamento platônico". "Motivada, quase sempre por possibilidades hermenêuticas abertas por questões contemporâneas, a leitura do diálogo foi marcada, desde o século passado, pelas seguintes tendências: (i) a análise do prazer [...]; (ii) a emergência renovada da interpretação de Platão a partir da existência de uma suposta doutrina esotérica [...]; (iii) outra tendência recente de interpretação supõe uma mudança radical no pensamento de Platão nos últimos diálogos: a crítica e consequente rejeição da doutrina das Formas [...]; (iv) por fim, temos as reações a essas três tendências: novas interpretações mais ortodoxas produziram propostas interpretativas alternativas em resposta às referidas tendências de interpretação do diálogo" (MUNIZ, 2012, p. 8). A interpretação de Gadamer se aproxima à da terceira tendência. Sobre esse tema, ver o capítulo "Salvando Platão do platonismo", em especial, "A ética platônica de Aristóteles: o *Filebo*" do livro *A hermenêutica de Gadamer* de Robert J. Dostal (2022, p. 87-97).

²⁸ "Protréptico" designa, em geral, um gênero antigo de obra filosófica, o qual, com uma linguagem e argumentação de compreensão geral, comporta o objetivo de desenvolver o interesse do leitor pela filosofia e dar àquele uma primeira introdução sobre esta" (PEREIRA, 2017, p. 53).

²⁹ "Até onde temos conhecimento, o nome Filebo não existia em língua grega e foi cunhado por Platão para esse diálogo. Ele significaria 'amante do prazer', justamente porque o personagem Filebo era o principal defensor da tese de que a vida boa para todos os seres vivos é a vida voltada para o prazer, ou melhor, os prazeres em geral; e tal personagem põe sua tese em prática. Ao se eximir na maior parte do tempo da discussão, evitando, ao que parece, o desconforto físico e mental de tomar parte de uma reflexão tão demorada, que exige a paciência da participação contínua no discurso e na formulação da argumentação, Filebo se permite ficar à vontade e intervir no diálogo apenas para lançar teses ou fazer intervenções muito pontuais, relegando ao jovem Protarco o trabalho de dar continuidade à argumentação filosófica (Cf. PLATÃO, 2012, 12a, 18a, 18d-e, 22c, 28b). Apesar disso, vemos [um diálogo acontecer] entre Filebo, Protarco e Sócrates!, na medida em que outras teses e atitudes são tensionadas com a de Filebo!" (PEREIRA, 2017, p. 52, nota 3).

está voltada para o bem e o ser bom, mas pelo prazer do conhecimento, que acompanha as atividades intelectuais, ao se obter, por meio da percepção intelectual (*noesis*) e da lembrança (*memnesthai*), relativa segurança frente ao que é inconstante (Cf. PLATÃO, 2012, 11b-c). Contudo, para Gadamer, também esse conhecimento se realiza muito mais como um *ser*, ou melhor, uma atitude fundamental, do que como um conhecimento, o que é próprio da racionalidade que depois compreendemos, com a distinção conceitual feita por Aristóteles na *Ética a Nicômaco*, como sendo a *phronesis*.

É claro que essa interpretação que Gadamer faz do *Filebo* está desde o princípio orientada por sua interpretação da ética aristotélica, em especial, por sua releitura do conceito de *phronesis*. Nesse sentido, para Gadamer, assim como Aristóteles na *Ética a Nicômaco* não desenvolveu a ideia do "bem" com a intenção de criticar a teoria das ideias de Platão, mas para fornecer uma base para sua teoria da *phronesis*. Platão não desenvolveu a ideia do "bem" (*agathon*) como a base de uma perspectiva ontológica, mas como uma pergunta pelo ético em sentido próprio (Cf. GADAMER, 2002, p. 17). As bases para essa interpretação de Gadamer, de que há um tipo de proximidade entre Platão e Aristóteles passível de atualização, começa a ser construída em um texto de 1927 intitulado *O "Protréptico"³⁰ aristotélico e a consideração histórica do desenvolvimento da ética aristotélica*, em sua tese de habilitação de 1929 e em seu ensaio *Sabedoria prática* de

1930³¹. Contudo, é em sua obra magna *Verdade e método* que a releitura da filosofia prática de Aristóteles³², que orienta tanto sua interpretação da dialética de Platão como da tradição da hermenêutica³³, chega a um desenvolvimento. Na parte intitulada *A atualidade hermenêutica de Aristóteles*, após tomar a historicidade da compreensão, ou melhor, o modo histórico como se dá o movimento da compreensão, como princípio de sua hermenêutica, ele indica a filosofia prática de Aristóteles como seu modelo (Cf. GW 1, Segunda parte).

A hermenêutica moderna transformou a historicidade da compreensão em um *tema* relevante no contexto da filosofia ao mesmo tempo em que reivindicou a autonomia, ou ainda, a "cientificidade" de um novo "método" para a compreensão de certos objetos, tais como o discurso de um outro, ou mesmo outra individualidade (Cf. PEREIRA, 2012a). Trata-se de um método que não está orientado por regras ou padrões universais de interpretação. Segundo Schleiermacher, aquele que compreende o discurso de um outro, por exemplo, sempre está a construir "um determinado finito [...] a partir de um indeterminado infinito. [Este 'infinito' pode ser] a linguagem[,] [...] cada intuição de alguém particular[, ou mesmo a possível] influência de fora sobre o ser humano" (SCHLEIERMACHER, 2005, p. 99). No contexto de discussão sobre o método e fundamentação das ciências particulares, isso terminou significando, com Dilthey, "resolver a questão dos fundamentos filosóficos das ciências do espírito com o maior

³⁰ O estudo desse fragmento 52 de Aristóteles é relevante para a interpretação de Gadamer do conceito de *phronesis* aristotélico, porque nele Aristóteles ainda sustenta a posição platônica, segundo a qual a *phronesis* não se restringe à esfera "moral", mas estaria ligada à contemplação intelectual (*Rep.* 505a ss.) e, mais vulgarmente, no *Filebo*, seria usada como sinônimo de *nous*, o tipo mais elevado de conhecimento (22a, 22d, 66b) (Cf. PETERS, 1983, p. 188).

³¹ O primeiro texto foi publicado pela primeira vez em 1928 na revista *Hermes* 63, p. 138-64, e depois republicado em GW 5. O último é uma contribuição não publicada ao *Festschrift* em homenagem aos 50 anos de Paul Friedländer, posteriormente publicada em GW 5.

³² Essa releitura da filosofia prática de Aristóteles, conforme aparece em *Verdade e método*, fica até mais destacada no livro *O problema da consciência histórica*, publicado em 1963, que é um conjunto de conferências ministradas por Gadamer em francês, em 1958, no Instituto Superior de Filosofia da Universidade de Louvain, quando ele já havia terminado de escrever sua obra magna. Aquele destaque é consequência de uma diferença de ênfase dada por Gadamer nessas conferências ao problema da consciência histórica, fundamental para a construção de seu problema hermenêutico, mas não tão familiar ao público da Universidade de Louvain, já que o problema da consciência histórica desempenhou um papel central na filosofia somente na Alemanha, em especial, com Dilthey (Cf. GADAMER, 1996, p. 13-14). Por essa razão, e para efeito de tornar mais claro o estágio de desenvolvimento do neoaristotelismo de Gadamer à época da reabilitação da filosofia prática na Alemanha, citarei igualmente a conferência 4 do livro *O problema da consciência histórica* intitulada *O problema hermenêutico e a ética de Aristóteles*.

³³ Gadamer também interpreta a hermenêutica moderna e o problema da compreensão no horizonte da *phronesis* aristotélica. Não se trata para ele de conferir à hermenêutica a autonomia de um método "científico", nem em relação às hermenêuticas especiais (teológica, jurídica, literária), como ocorreu com Friedrich D. E. Schleiermacher, nem em relação às ciências da natureza, como ocorreu com Dilthey, mas justamente de mostrar, como a hermenêutica, "uma vez liberta das inibições ontológicas do conceito de objetividade, lo que Schleiermacher e Dilthey não conseguiram realizar,] pode fazer valer em sentido pleno a historicidade da compreensão" (GADAMER, GW 1, p. 270, tradução minha).

grau de certeza [por meio do método histórico e do método sistemático] [...] [frente à] influência crescente [...] [de] princípios e métodos trazidos das ciências da natureza" (DILTHEY, 2010, p. 33-34).

Como aquelas estão envolvidas com seus objetos, não apenas supõem algo antecipadamente sobre eles com base no tempo, lugar e visão de mundo históricos do qual partem, mas também constroem seus objetos de maneiras diversas, à medida que sua compreensão implica certa apropriação de seu sentido por parte de um "ser que quer, sente e pensa com toda a diversidade de suas forças" (DILTHEY, 2010, p. 36). Tais ciências, portanto, não apenas "contribuem para a compreensão que o [ser humano] tem de si mesmo[, mas, antes de tudo,] possuem o seu fundamento nessa mesma compreensão" que o ser humano tem de si mesmo. Isso é formulado conceitualmente como "círculo hermenêutico"³⁴. No entanto, se essa estrutura circular da compreensão é uma estrutura da própria existência humana fática, como pensou Heidegger, e não apenas um ponto de partida metodológico a ser superado no círculo, isso vai significar que a "ciência", por sua vez, "provém da vida como uma de suas possibilidades" (GADAMER, 1996, p. 12, tradução minha). Nesse sentido, Gadamer termina defendendo que a historicidade da compreensão não é apenas um tema da hermenêutica, mas um *princípio* ontológico de toda compreensão³⁵.

Essa não é, por si mesma, uma novidade do pensamento de Gadamer, uma vez que Heidegger já havia abordado essa problemática da

hermenêutica histórica. No entanto, Gadamer argumenta que Heidegger o fez "apenas para, a partir daí, desenvolver com pretensão ontológica a estrutura prévia da compreensão" (GADAMER, GW 1, p. 270, tradução minha). Isso certamente deu ao conceito de círculo um "sentido ontológico positivo", que é útil para o propósito de Gadamer com sua hermenêutica filosófica: toda interpretação compreensiva inicia com opiniões antecipadas sobre a coisa a ser interpretada mas, para que ela seja correta, é preciso 1) "se proteger contra a arbitrariedade das ideias e a estreiteza imperceptível dos hábitos de pensar e [2]) dirigir o olhar para 'as coisas elas mesmas' (que para os filólogos[, por exemplo,] são textos com sentido, os quais, por sua vez, tratam de coisas)" (GADAMER, GW 1, p. 271, tradução minha). Essa tarefa somente se concretiza quando aquelas opiniões antecipadas provisoriamente não mais se mostram como arbitrarias ou são substituídas por outras mais apropriadas, ou melhor, usando o caso exemplar do texto, quando um primeiro sentido do texto antecipa um sentido do todo do texto. No entanto, essa tarefa, a rigor, nunca termina, seja por causa do caráter inconsciente do uso *particular* que fazemos da linguagem, seja porque não esgotamos as possíveis "atualizações" de um sentido transmitido por um outro diferente de nós, seja um texto do passado, ou mesmo alguém que fala diante de nós.

O problema hermenêutico para Gadamer surge justamente dessa relação difícil entre o universal e o particular³⁶, ou melhor, dessa dificuldade de

³⁴ Segundo Gadamer, "[...] trata-se de uma conhecida metáfora lógica da retórica desde Schleiermacher" (GADAMER, GW 1, p. 271, nota 187, tradução minha). "A expressão 'círculo hermenêutico' é usada nas ciências históricas e de interpretação textual, na teoria das ciências do espírito e na hermenêutica filosófica. [...] A retórica antiga (Quintiliano) aborda a relação entre as partes do texto e o todo do texto, particularmente no âmbito da teoria da '*dispositio*': um discurso deve ser estruturado de tal forma que as partes não apenas se alinhem, mas se unam para formar um 'corpo' [...]. Desde meados do século XVIII [...] [há] uma transformação do círculo teórico do texto para uma concepção hermenêutica ampliada [...]. F. Ast falou, por exemplo,] de uma 'lei básica de toda compreensão: [...] encontrar o espírito do todo no indivíduo e compreender o indivíduo através do todo'. [...] Ast se refere em geral à compreensão histórica e não mais ao caso específico da compreensão textual. Schleiermacher ainda não usa a expressão 'círculo hermenêutico', mas designa o 'princípio hermenêutico' de Ast como 'inquestionável' e [...] [deixa] claro que a distinção parte-todo é relativa e deve ser repetida. [...] A. Boeckh usa, desde 1809, o termo 'círculo hermenêutico' explicitamente em suas aulas (esse é considerado o lugar da primeira ocorrência da expressão). O 'círculo hermenêutico' pode ser solucionado, mas nunca evitado completamente. Essa ambiguidade caracteriza o círculo hermenêutico e sua história posterior. [...] Dilthey considera que compreender parte de um texto requer apreender [*Erfassen*] o significado do todo do texto e apreender o significado do todo requer apreender o significado de partes do texto. Este 'círculo' representa a 'dificuldade central' ou uma 'aporía' da interpretação do texto. Mais tarde, Dilthey expandiu o conceito de círculo hermenêutico a um 'círculo do conhecimento', que seria [...] o fundamento de todo conhecimento da vida humana, [...] desenvolvido a partir de si mesmo e por meio da 'elaboração de novas experiências'" (TEICHERT, 2004, p. 1339-1342, tradução minha).

³⁵ Gadamer mudou o conceito de hermenêutica. Com ele, esta deixa de ser simplesmente método de exegese de textos e metodologia para as ciências humanas, para ser uma ontologia.

³⁶ Esse problema hermenêutico também é chamado de problema da "aplicação" (*Anwendung*) e surge do questionamento da pressuposição de que "só podemos aplicar algo que já possuímos antes" (GADAMER, GW 1, p. 322, tradução minha), ou melhor, de que primeiramente apreendemos algo como universal para somente depois o aplicarmos a um caso particular. Segundo essa pressuposição,

abertura para "a possível diferença do uso da linguagem" (GADAMER, GW 1, p. 272, tradução minha) capaz de conduzir à apreensão de um novo sentido. Tal problema "pode ser definido pela seguinte questão: Que sentido deve ser dado ao fato que uma só e mesma mensagem transmitida pela tradição seja, no entanto, apreendida de maneira sempre diferente, isto é, em relação com a situação histórica concreta daquele que a recebe?" (GADAMER, 1996, p. 59, tradução minha). Quando esse problema hermenêutico é abordado apenas na perspectiva de uma análise da existência humana fática, como fez Heidegger, perde-se de vista que essa abertura para a diferença do uso da linguagem depende, em grande medida, da consciência do fenômeno do outro, a qual seria, não uma atitude teórica, mas uma práxis de vida³⁷. O esforço de tomar consciência de como se compreende textos, por exemplo, isto é, sem poder ignorar a si mesmo e à situação histórica concreta na qual se encontra, é ele mesmo um modo de crítica à tentativa de que tal texto "seja dado e compreendido como universal" (GADAMER, GW 1, p. 329, tradução minha).

Em outros termos, Gadamer pensa que a solução para o problema hermenêutico da aplicação é reconhecer, por meio da consciência do fenômeno do outro, a historicidade da compreensão como um princípio hermenêutico, ou melhor, reconhecer que, ao buscar compreender, por exemplo, fenômenos históricos e obras transmitidas pela tradição, como textos, os quais são efeitos da história, não apenas o outro, mas nós também estamos submetidos aos efeitos dessa mesma história, que ele chama de *Wirkungsgeschichte* (história continuamente influente). Esse

princípio hermenêutico decorre, portanto, da consciência de que "o efeito dessa *Wirkungsgeschichte* atua em toda compreensão, [...] [sendo ela mesma] [...] um momento da realização da própria compreensão" (GADAMER, GW 1, p. 306, tradução minha), e não algo que possamos ter sem passar por essa experiência. Tal é o princípio que possui primazia na filosofia de Gadamer (Cf. PEREIRA, 2012b). Trata-se, portanto, de uma "filosofia da finitude"³⁸ mais consequente que a de Heidegger, na medida em que defende que nenhuma racionalidade pode pretender pensar minimamente qualquer sentido, incluindo o sentido do ser, de um ponto de vista puramente transcendental, isto é, sem tomar consciência da própria situação hermenêutica, por meio dessa experiência concreta com a diferença de um outro, ou do uso da linguagem³⁹.

Quando Gadamer indica a filosofia prática de Aristóteles como modelo de sua hermenêutica, e não alguma outra hermenêutica, ele o faz porque, embora ela não aborde o "problema hermenêutico e menos ainda [...] sua dimensão histórica" (GADAMER, 1996, p. 59, tradução minha), ela não encobre, por causa de quaisquer outros objetivos, aquilo que lhes precede e lhes torna possível, melhor dizendo, certos modos de ser que se formam por meio de atos (aquilo que se faz) e de atitudes (comportamentos ditados por disposições interiores) e sua situação específica. Em outros termos, tanto a hermenêutica filosófica como a filosofia prática aristotélica são "conhecimentos[is] que concernem[em] ao próprio ser humano, seu comportamento, sua vida[; e,] diferentemente do conhecimento teórico, est[ão] envolvidos[is] com seu objeto" (BERTI, 2000, p. 347, tradução

universal e particular são, portanto, duas esferas separadas, e não complementares.

³⁷ Já Schleiermacher define a interpretação compreensiva como uma "arte", o que significa que ela não está orientada por um padrão universal, mas por uma atitude a qual ele chama de "práxis mais rigorosa" (*strengere praxis*). Esta depende não tanto de adquirir conhecimentos, mas, principalmente, da atitude prática e do empenho do intérprete (Cf. SCHLEIERMACHER, 2005, p. 113).

³⁸ "Phronesis: uma filosofia da finitude" é, inclusive, o título de parte da entrevista que Gadamer concedeu a Riccardo Dottori (Cf. GADAMER, 2002, p. 22). Dando o mesmo destaque ao conceito de "finitude", Michela Summa, ao apresentar na revista *Philosophische Rundschau* a nova literatura publicada sobre o pensamento de Gadamer, escolhe o título "Um filósofo da finitude" e destaca que o que está em foco nessas obras, isto é, o livro *Gadamer: um retrato filosófico* de Donatella Di Cesare e "*Verdade e método*" de Hans-Georg Gadamer de Wiebrecht Ries, é "a determinação precisa da relação entre verdade e finitude na hermenêutica filosófica" (SUMMA, 2011, p. 45, tradução minha).

³⁹ É certo que a ontologia de Heidegger parte da finitude do ser humano, ou melhor, "da *compreensão quotidiana que o [ser humano] tem do ser*. A investigação ontológica básica necessária por isso não começa, como se poderia esperar, com as generalidades mais abstratas, mas com o mais concreto e imediato: o ser cotidiano do [ser humano]" (STEGMÜLLER, 2012, p. 16). Contudo, para Gadamer, também é certo que Heidegger se limitou à analítica transcendental da existência humana fática, ou finita, buscando uma tranquilidade em relação a questões como a morte, mas incorrendo, para tanto, inclusive em solipsismo (Cf. GADAMER, 2004, p. 20). Não se trata da reflexão sobre a vida humana finita, mas da explicitação de suas "estruturas" fundamentais, ou "existenciais".

minha). De maneira mais precisa, a consciência da *Wirkungsgeschichte* pode ser concebida em termos análogos àqueles que Aristóteles atribui à *phronesis*: "1) não sendo uma *episteme* (ou conhecimento científico); 2) a impossibilidade de aprendê-la e conseqüentemente de esquecê-la; 3) a sua capacidade de combinar o conhecimento dos fins com o conhecimento dos meios; e 4) pressupondo um certo tipo de experiência" (BERTI, 2000, p. 347, tradução minha).

1) Em acordo com Heidegger, Gadamer considera a *praxis*, e não a *episteme*, a atividade fundamental de abertura da vida fática ao mundo. Contudo, "ao contrário de Heidegger, que refuta a posição de Aristóteles por causa do primado atribuído à vida teórica, mas se apropria da sua filosofia prática, Gadamer pensa ser ainda possível seguir Aristóteles, [...] apenas [com] uma redimensionação desse primado" (BERTI, 2000, p. 345, tradução minha). Desse modo, ele considera e atualiza as outras características **éticas** determinantes da *phronesis*, a sabedoria que realiza bem a *praxis*, e propõe, em *Verdade e método*, uma virada *ontológica* da hermenêutica (Cf. GW 1, Terceira parte) orientada por um princípio que possui um sentido ético, e não científico, de tal modo que a compreensão não pode mais ser "equiparada a um princípio puramente metodológico ou transcendental" (SUMMA, 2011, p. 47, tradução minha).

2) Uma característica determinante da *phronesis* é que ela não pode ser aprendida ou esquecida. Ela não pode ser aprendida, porque vai se formando na situação prática a cada escolha deliberada (*proairesis*), já que o saber ético "não pode conter a realidade prática em toda sua concretude" (GADAMER, GW 1, p. 323, tradução minha); e não pode ser esquecida porque, como sua base são as virtudes, o bom agir está direta-

mente ligado ao *ethos*, ao ser, daquele que age⁴⁰. De maneira análoga, para Gadamer, a consciência da *Wirkungsgeschichte* não pode ser aprendida, porque vai se formando na situação histórica concreta cada vez que um sentido é apropriado, já que nenhuma compreensão pode conter a realidade histórica em toda sua concretude; e não pode ser esquecida porque como sua base é o diálogo⁴¹, "tudo o que a compreensão [do outro] nos proporciona [se torna] proporcional a nós mesmos" (GADAMER in RIEDEL, 1972, p. 342, tradução minha).

3) Isso implica "uma modificação fundamental da relação conceitual entre meios e fins". A *phronesis* nem é uma capacidade de escolha dos meios corretos para atingir um fim, nem o conhecimento do fim correto, como se este fosse um mero objeto de um saber. É certo que o fim da sabedoria prática é a boa ação, mas o seu conteúdo não está previamente determinado, muito menos os meios para realizá-la, o que mostra "uma oscilação característica, na medida que [a] sabedoria [da *phronesis*] é atribuída ora mais ao fim, ora mais ao meio para atingir o fim" (GADAMER, GW 1, p. 326, tradução minha). A *phronesis* combina, portanto, o conhecimento dos fins com o conhecimento dos meios, de tal modo que aquele que age consiga discernir o que essa situação singular exige dele e, ao mesmo tempo, o que ele deseja⁴² e tem condição de realizar com seu *ethos* particular (ARISTÓTELES, 2011, 1143a). A consciência da *Wirkungsgeschichte* também combina o conhecimento dos fins com o conhecimento dos meios de tal modo que aquele que compreende *se abra* para a possível diferença do outro no uso da linguagem e, simultaneamente, para uma autocompreensão "dentro da dinâmica da circularidade da compreensão" (SUMMA, 2011, p. 48, tradução minha), ou do diálogo.

⁴⁰ Como as *aretai* éticas, cujo conjunto forma o *ethos* humano, não são nem emoções, nem capacidades, mas disposições, ou atitudes firmes (Cf. ARISTÓTELES, 2008, 1105b), o ser humano não nasce com elas, mas elas são formadas ao longo da vida, por meio de repetição e hábito, o que requer tempo e amadurecimento (Cf. ARISTÓTELES, 2011, 1143b).

⁴¹ Em um texto de 1987 intitulado "Pré-romantismo, Hermenêutica, Desconstrutivismo", Gadamer afirma que a palavra *Verstehen*, "compreender" em alemão, expressa estar no lugar de alguém (*für jemanden stehen*), dirigir-se para os outros e falar pelos outros (Cf. GADAMER, GW 10, p. 129). Contudo, ele também adverte sobre as dificuldades dessa metáfora de "colocar-se no lugar do outro", pois compreender um diferente não significa apenas chegar a conhecê-lo, mas chegar a se entender com ele, bem como se compreender melhor a partir dessa compreensão. Esse é aliás o verdadeiro sentido do diálogo (Cf. GADAMER, GW 1, p. 308).

⁴² Aristóteles define "o elemento fundamental da consciência ética do ser humano como a *orexis*, como 'desejo', e a organização desse desejo em uma atitude firme como uma *hexis*" (GADAMER, 1996, p. 60, tradução minha).

4) Há, no entanto, um tipo de experiência pressuposta para que isso ocorra. Enquanto o fenômeno moral pressupõe que aquele que age adquira o saber por si mesmo e tome a decisão por si mesmo (Cf. GADAMER, GW 1, p. 318), o fenômeno da compreensão, ou do diálogo, exige que a consciência histórica daquele que compreende ganhe clareza sobre si mesma ao fazer certos tipos de experiências, como a *experiência do choque*, seja porque algo não faz nenhum sentido ou é incompatível com minhas expectativas (Cf. GADAMER, GW 1, p. 272), e, principalmente, a *experiência da escuta*. Mais do que a metáfora de "colocar-se no lugar do outro", a escuta como o "ouvir atentamente o outro" ganha destaque enquanto experiência capaz de formar uma consciência histórica nos termos de Gadamer.

Podemos entender a escuta [...] como uma pergunta, já que esta abre, no reconhecimento de que não conhecemos algo ou não sabemos mais o que julgávamos saber, uma série de novas possibilidades de resposta para aquilo que igualmente sempre se comporta de outro modo. Todavia, enquanto a pergunta alude à experiência da negatividade, que caracteriza uma etapa provisória da ética dialética em direção de uma unidade superior, a escuta se refere muito mais ao *logos* que está em contínuo movimento, o qual é a coisa principal [...] da hermenêutica (PEREIRA, 2015, p. 113).

Segundo Riedel, as dialéticas modernas encobriram esse fenômeno do *logos*, o qual a hermenêutica de Gadamer também resgata da filosofia grega antiga e descreve como o acontecimento da linguagem (Cf. RIEDEL, 1990, p. 176). Em outros termos, "a linguagem mostra ser ela mesma o ser da vida histórica" (FIGAL, 2002, p. 104, tradução minha), uma vez entendido que a vida histórica é uma *atividade* linguística.

Conclusão

O neoaristotelismo de Gadamer não é um fenômeno isolado na história da filosofia contemporânea, mas faz parte de um retorno à filosofia prática na Alemanha em um contexto no qual se pôde observar as consequências da tentativa de estender a orientação cientificista

de mundo não apenas à filosofia, mas à própria orientação prática que o ser humano pode ter nos diferentes âmbitos da vida. A verdade filosófica que está em jogo nessa discussão e seu padrão de "objetividade" não tem relação primeira com critérios de precisão ou utilidade, mas com os tipos de fins que escolhemos toda vez que nos pomos a compreender. Não há apenas uma maneira de interpretar o ser da vida histórica e cada interpretação, por sua vez, depende de situações histórico-concretas, bem como de modos de ser humanos, modos de uso da linguagem, os quais podem nos conduzir a resultados muito diferentes, inclusive sobre o que consideramos ser verdadeiro.

Assim como ocorre de o ser ético não ser resultado de simplesmente se obedecer a uma orientação moral disponível sobre como se deve agir, mas de conhecer a si mesmo e de uma compreensão do que a situação prática exige, e não de como gostaríamos que ela fosse, a compreensão do ser da vida histórica, ou da linguagem, não é resultado de se constatar coisas conforme elas são dadas a nós, ou que estão de acordo com o que nos é familiar, mas de nos abriremos para a tomada de consciência da situação histórica concreta da qual partimos e da diferença de sentidos no uso da linguagem continuamente em transformação. Não se trata, todavia, de uma tarefa fácil, assim como não é fácil a formação de um *ethos*. Apesar de vivermos, por exemplo, em uma época em que o problema da consciência histórica e a urgência de reabilitação da filosofia prática já foram amplamente discutidos, observamos, mesmo na Alemanha, onde esse problema e reabilitação foram explicitamente tematizados, o ressurgimento de comportamentos e crenças que conduziram a experiências abomináveis no período da Segunda Guerra Mundial.

Em todo caso, pensamos que a interpretação que Gadamer faz da filosofia prática de Aristóteles ainda possui uma atualidade. Ela é uma reação bem consequente e influente às pretensões de universalidade de filosofias que encobrem, conscientemente ou não, o traço incontornável de sua finitude e, com isso, seus enfoques e objetivos.

Além disso, tal interpretação marca, de uma maneira significativa, os estudos que Gadamer realizou durante sua vida, desde o contato que teve com o *Informe Natorp* de Heidegger, seu desenvolvimento em *Verdade e método*, até sua última contribuição nesse sentido, presumivelmente sua tradução e comentário de 1998 ao Livro VI da *Ética a Nicômaco*, sendo uma importante chave de leitura para a compreensão do pensamento de Gadamer (Cf. ARISTÓTELES, 1998).

Se a *phronesis* foi a resposta de Aristóteles para o problema ético sobre como é possível o conhecimento filosófico do bem humano, se o bem não está disponível para nós, Gadamer considera que a consciência da *Wirkungsgeschichte* também pode ser a resposta para o problema hermenêutico sobre como é possível um ser finito compreender sentidos, os quais são da ordem da linguagem, de um infinito. Isso significa que "a hermenêutica filosófica está subordinada à consciência histórica, assim como a filosofia prática está subordinada ao agir e à 'sabedoria prática' que a conduz" (FIGAL, 2002, p. 102-103, tradução minha). No caso do Livro VI da *Ética a Nicômaco* de Aristóteles, é mais fácil compreender o que está em jogo, isto é, a reflexão sobre o bom agir depende do exemplo do ser bom de quem age bem. No entanto, quando se trata da hermenêutica filosófica, de uma ontologia, fica difícil compreender, influenciados que somos por certa tradição da metafísica, como pensar o ser, questão fundamental da ontologia, sempre em relação a particulares, a uma práxis humana determinada, sem perder de vista o "universal". Ocorre que, na ontologia de Gadamer universal e particular, teoria e práxis não são duas esferas separadas. Penso que essa seja sua contribuição fundamental dentro daquele movimento maior de reabilitação da filosofia prática.

Referências

- ARISTÓTELES. *Nikomachische Ethik VI*. Hrsg. übers. von Hans-Georg Gadamer. Frankfurt am Main: Klostermann, 1998.
- ARISTÓTELES. *Tratado da virtude moral*. Ethica Nicomachea I 13 – III 8. Trad. Marco Zingano. São Paulo: Odysseus Editora, 2008.
- ARISTÓTELES. *Ética a Nicômaco* (Livro VI). *Dissertatio*. Trad. Lucas Angioni. v. 34. 2011, p. 285-300.
- BERTI, Enrico. *Aristóteles no século XX*. Trad. Davi Macedo. São Paulo: Edições Loyola, 1997.
- BERTI, Enrico. Gadamer and the Reception of Aristotle's Intellectual Virtues. *Revista Portuguesa de Filosofia*, v. 56, fasc.3/4, jul.-dez., 2000, p. 345-360.
- BERTI, Enrico. *Convite à filosofia*. Trad. Fernando Soares Moreira. São Paulo: Loyola, 2013a.
- BERTI, Enrico. Prefácio de Enrico Berti. In: VOLPI, Franco. *Heidegger e Aristóteles*. Trad. José Trindade dos Santos. São Paulo: Edições Loyola, 2013b.
- CREMASCHI, Sérgio. Tendências neoaristotélicas na ética atual. In: OLIVEIRA, Alfredo Araújo (Org). *Correntes fundamentais da ética contemporânea*. Petrópolis: Vozes, 2000.
- DILTHEY, Wilhelm. Prefácio à Introdução às Ciências do Espírito. In: *Filosofia e educação: textos selecionados*. Trad. Alfred Josef Keller e Maria Nazaré de Camargo Pacheco Amaral. São Paulo: Editora da Universidade de São Paulo, 2010.
- DOSTAL, Robert J. *Gadamer's hermeneutics: between phenomenology and dialectic*. Illinois: Northwestern University Press, 2022.
- ESCUADERO, Jesús Adrian. *Heidegger e a filosofia prática de Aristóteles*. Trad. Jasson da Silva Martins, José Francisco dos Santos. São Leopoldo: Nova Harmonia, 2010.
- FIGAL, Günter. The Doing of the Thing Itself: Gadamer's Hermeneutic Ontology of Language. In: DOSTAL, Robert J. (Ed). *The Cambridge Companion to Gadamer*. Cambridge: Cambridge University Press, 2002.
- GADAMER, Hans-Georg. *Gesammelte Werke* [GW]. Tübingen: Mohr Siebeck, 1985-1995.
- GADAMER, Hans-Georg. *Griechische Philosophie III: Plato im Dialog* [GW 7]. Tübingen: Mohr Siebeck, 1991.
- GADAMER, Hans-Georg. *Wahrheit und Methode: Ergänzungen; Register* [GW 2]. 2ª. ed. Tübingen: Mohr Siebeck, 1993.
- GADAMER, Hans-Georg. *Le problème de la conscience historique*. Paris: Editions du Seuil, 1996.
- GADAMER, Hans-Georg. *Griechische Philosophie I* [GW 5]. Tübingen: Mohr Siebeck, 1999a.
- GADAMER, Hans-Georg. *Hermeneutik im Rückblick* [GW 10]. Tübingen: Mohr Siebeck, 1999b.
- GADAMER, Hans-Georg. *Die Lektion des Jahrhunderts: ein Interview von Riccardo Dottori*. Münster: Lit, 2002.
- GADAMER, Hans-Georg. *Hermenêutica de la Modernidad: conversaciones con Silvio Vietta*. Trad. Luciano Elizaincín-Arrarás. Madrid: Editorial Trotta, 2004.
- GADAMER, Hans-Georg. *Wahrheit und Methode: Grundzüge einer philosophischen Hermeneutik* [GW 1]. 7ª. ed. Tübingen: Mohr Siebeck, 2010.

GRONDIN, Jean. Gadamer vor Heidegger. In: FIGAL, Günter; RUDOLPH, Enno (Hrsg.). *Internationale Zeitschrift für Philosophie*. Stuttgart: J. B. Metzler, 1996, p. 197-226.

HEIDEGGER, Martin. *Sein und Zeit* [GA 02]. Frankfurt am Main: Klostermann, 1977.

HEIDEGGER, Martin. *Phänomenologische Interpretationen ausgewählter Abhandlungen des Aristoteles zu Ontologie und Logik* [GA 62]. Frankfurt am Main: Klostermann, 2005.

MUNIZ, Fernando. Apresentação do diálogo. In: PLATÃO. *Filebo*. Trad. Fernando Muniz. Edição bilingue. Rio de Janeiro: PUC-Rio; São Paulo: Loyola, 2012.

PEREIRA, Viviane Magalhães. A hermenêutica de Schleiermacher e a questão da individualidade. In: *Argumentos: Revista de Filosofia*, v. 4, n. 8, 2012a, p. 242-249.

PEREIRA, Viviane Magalhães. *Compreensão e tradição: a primazia do princípio da "história continuamente influente" na obra Verdade e método de Gadamer*. 2012. 128 f. [Mestrado em Filosofia]. Programa de Pós-Graduação em Filosofia, Universidade Federal do Ceará, Fortaleza, 2012b.

PEREIRA, Viviane Magalhães. *Hermenêutica, ética e diálogo: Gadamer e a releitura da filosofia prática de Platão e Aristóteles*. 2015. 143 p. [Doutorado em Filosofia]. Programa de Pós-Graduação em Filosofia, Pontifícia Universidade Católica do Rio Grande do Sul, Porto Alegre, 2015.

PEREIRA, Viviane Magalhães. A reabilitação da ética dialética de Platão pela hermenêutica filosófica. *Revista Peri*, v. 9, n. 1, 2017, p. 50-63.

PETERS, F. E. *Termos filosóficos gregos: um léxico histórico*. Trad. Beatriz Rodrigues Barbosa. 2ª. ed. Lisboa: Fundação Calouste Gulbenkian, 1983.

PLATÃO. *Filebo*. Trad. Fernando Muniz. Edição bilingue. Rio de Janeiro: PUC-Rio; São Paulo: Loyola, 2012.

PLATO. *Texte zur Ideenlehre*. Hrsg. u. übers. Von Hans-Georg Gadamer. 2. Aufl. Frankfurt am Main: Klostermann, 1986.

PORTA, Mario Ariel González. *Estudios neokantianos*. São Paulo: Edições Loyola, 2011.

PORTA, Mario Ariel González. *Psicologia e filosofia: estudos sobre a querela em torno do psicologismo*. São Paulo: Edições Loyola, 2020.

RIEDEL, Manfred (Hrsg.). *Rehabilitierung der praktischen Philosophie: Geschichte, Probleme, Aufgaben*. Bd. I. Freiburg: Rombach, 1972.

RIEDEL, Manfred (Hrsg.). *Rehabilitierung der praktischen Philosophie: Rezeption, Argumentation, Diskussion*. Bd. II. Freiburg: Rombach, 1974.

SCHLEIERMACHER, Friedrich D. E. *Hermenêutica e crítica*. Trad. Aloísio Ruedell. Rev. Paulo R. Schneider. Ijuí: Editora Unijui, 2005.

STEGMÜLLER, Wolfgang. *A filosofia contemporânea: introdução crítica*. Trad. Adauri Fiorotti e Edwin A. Royer, et alii. 2ª. ed. Rio de Janeiro: Forense Universitária, 2012.

SUMMA, Michela. Ein Philosoph der Endlichkeit: neue Literatur zu Hans-Georg Gadamer. In: *Philosophische Rundschau*, v. 58, 2011, p. 45-53.

TEICHERT, Dieter. Hermeneutischer Zirkel. In: JOACHIM, Ritter; GRÜNDER, Karlfried (Hrsg.). *Historisches Wörterbuch der Philosophie*. Band 12. Basel: Schwabe, 2004, p. 1339-1344.

WOLF, Ursula. A Ética a Nicômaco de Aristóteles. Trad. Enio Paulo Giachini. 2ª. ed. São Paulo: Edições Loyola, 2013.

Viviane Magalhães Pereira

Professora adjunta da Universidade Estadual do Ceará. Possui mestrado em Filosofia pela Universidade Federal do Ceará e doutorado em Filosofia pela Pontifícia Universidade Católica do Rio Grande do Sul, com estágio de pesquisa sanduiche na Albert-Ludwigs-Universität Freiburg. Tem experiência na área de Filosofia, com ênfase em Hermenêutica filosófica e Ética. Desenvolve pesquisa sobre os seguintes temas: Hermenêutica como teoria e método; Hermenêutica e Filosofia prática; o pensamento de Hans-Georg Gadamer; Filosofia e Feminismo; origens da Ética contemporânea; a Ética do cuidado de Carol Gilligan.

Endereço para correspondência

VIVIANE MAGALHÃES PEREIRA

Universidade Estadual do Ceará

Av. Luciano Carneiro, 345

Centro de Humanidades, sala 106

Fátima, 60411-205

Fortaleza, CE, Brasil

Os textos deste artigo foram revisados pela Mais H Consultoria Linguística Internacional e submetidos para validação da autora antes da publicação.