

UNIVERSIDADE ESTADUAL DO OESTE DO PARANÁ-UNIOESTE

CENTRO DE CIÊNCIAS HUMANAS E SOCIAIS
PROGRAMA DE PÓS-GRADUAÇÃO EM FILOSOFIA

SAULO SBARAINI AGOSTINI

***A PHRÓNESIS NAS INTERPRETAÇÕES FENOMENOLÓGICAS
SOBRE ARISTÓTELES EM MARTIN HEIDEGGER: A
REAPROPRIAÇÃO HEIDEGGERIANA DA ÉTICA A NICÔMACO***

TOLEDO
2025

SAULO SBARAINI AGOSTINI

**A *PHRÓNESIS* NAS INTERPRETAÇÕES FENOMENOLÓGICAS
SOBRE ARISTÓTELES EM MARTIN HEIDEGGER: A
REAPROPRIAÇÃO HEIDEGGERIANA DA *ÉTICA A NICÔMACO***

Tese apresentada ao Programa de Pós-Graduação em Filosofia do Centro de Ciências Humanas e Sociais da Universidade Estadual do Oeste do Paraná para a obtenção do título de Doutor em Filosofia.

Área de concentração: Filosofia Moderna e Contemporânea.

Linha de pesquisa: Metafísica e Conhecimento.

Orientador: Prof. Dr. Roberto Saraiva Kahlmeyer-Mertens.

TOLEDO

2025

Ficha de identificação da obra elaborada através do Formulário de Geração Automática do Sistema de Bibliotecas da Unioeste.

Agostini, Saulo Sbaraini

A Phrónesis nas interpretações fenomenológicas sobre Aristóteles em Martin Heidegger: a reapropriação da Ética a Nicômaco / Saulo Sbaraini Agostini; orientador Roberto Saraiva Kahlmeyer-Mertens. -- Toledo, 2025.

136 p.

Tese (Doutorado Campus de Toledo) -- Universidade Estadual do Oeste do Paraná, Centro de Ciências Humanas e Sociais, Programa de Pós-Graduação em Filosofia, 2025.

1. Filosofia Contemporânea. 2. Heidegger. 3. Fenomenologia. 4. Phrónesis. I. Saraiva Kahlmeyer-Mertens, Roberto, orient. II. Título.

SAULO SBARAINI AGOSTINI

**A PHRÓNESIS NAS INTERPRETAÇÕES FENOMENOLÓGICAS SOBRE ARISTÓTELES
EM MARTIN HEIDEGGER: A REARPROPRIAÇÃO DA ÉTICA A NICÔMACO**

Tese apresentada ao Programa de Pós-Graduação em Filosofia em cumprimento parcial aos requisitos para obtenção do título de Doutor em Filosofia, área de concentração Filosofia Moderna e Contemporânea, linha de pesquisa Metafísica e Conhecimento, APROVADO(A) pela seguinte banca examinadora:

Documento assinado digitalmente
 **ROBERTO SARAIVA KAHLMEYER MERTENS**
Data: 26/02/2025 08:13:33-0300
Verifique em <https://validar.iti.gov.br>

Orientador(a) - Roberto Saraiva Kahlmeyer Mertens

Universidade Estadual do Oeste do Paraná - Campus de Toledo (UNIOESTE)

Documento assinado digitalmente
 **THAYLA MAGALLY GEVEHR**
Data: 26/02/2025 11:14:50-0300
Verifique em <https://validar.iti.gov.br>

Thayla Magally Gevehr

Faculdade Palotina e Instituto de Filosofia e Teologia Arquidiocesano São João Paulo II

Laura de Borba Moosburger
Universidade Federal do Paraná (UFPR)

Documento assinado digitalmente
 **LAURA DE BORBA MOOSBURGER**
Data: 26/02/2025 11:51:12-0300
Verifique em <https://validar.iti.gov.br>

Wagner Dalla Costa Félix
Universidade Estadual de Maringá (UEM)

Documento assinado digitalmente
 **WAGNER DALLA COSTA FELIX**
Data: 26/02/2025 22:28:05-0300
Verifique em <https://validar.iti.gov.br>

Libanio Cardoso Neto
Universidade Estadual do Oeste do Paraná - Campus de Toledo (UNIOESTE)

Documento assinado digitalmente
 **LIBANIO CARDOSO NETO**
Data: 26/02/2025 11:04:14-0300
Verifique em <https://validar.iti.gov.br>

Toledo, 26 de fevereiro de 2025

DECLARAÇÃO DE AUTORIA TEXTUAL E DE INEXISTÊNCIA DE PLÁGIO

Eu, SAULO SBARAINI AGOSTINI, pós-graduando do PPGFil da Unioeste, *Campus* de Toledo, declaro que este texto final de tese é de minha autoria e não contém plágio, estando claramente indicadas e referenciadas todas as citações diretas e indiretas nele contidas. Estou ciente de que o envio de texto elaborado por outrem e também o uso de paráfrase e a reprodução conceitual sem as devidas referências constituem prática ilegal de apropriação intelectual e, como tal, estão sujeitos às penalidades previstas na Universidade e às demais sanções da legislação em vigor.

Toledo, 17 de fevereiro de 2025.

A handwritten signature in dark ink, appearing to read 'Saulo Sbaraini Agostini', is written over a horizontal line.

Assinatura

À *minha família*, pelo apoio
incondicional em todas as situações.

AGRADECIMENTOS

À minha noiva e futura esposa, *Talita Ferraz*, cujo apoio amoroso foi basilar para a conclusão deste trabalho.

À minha filha, *Valentina*, pela irrupção transformadora e novidade constante.

Aos meus pais e irmão, *Aroldo, Mari e Raul*, pelo passado que se presentifica em aprendizado, carinho e por me lembrar do porvir.

Ao Professor *R. S. Kahlmeyer-Mertens*, pela zelosa orientação, trabalho incansável e contribuição competente às veredas fenomenológicas.

Ao Professor *Libanio Cardoso*, pelo começo e por colocar o pensamento em curso.

À Professora *Thayla Gevehr*, por avaliar e compartilhar o caminho acadêmico-docente.

Ao Professor *Wagner Félix*, pela leitura atenta e por me lembrar da concretude.

À Professora *Laura Moosburger*, pelo aceite em contribuir e avaliar a tese.

Aos professores *Marco Antônio dos Santos Casa Nova* e *Paulo Cesar Gil Ferreira Júnior*, por meio dos apontamentos avaliativos dar qualidade à tese.

Aos membros do grupo de estudos de *Ser e Tempo* na Unioeste *campus* de Toledo, pelo espanto e voz da consciência.

Aos colegas de trabalho e alunos, por serem reflexos e me recordarem da resolução.

Ao *Programa de Pós-Graduação de Filosofia da Unioeste*, pelo fomento para participação de eventos e aperfeiçoamento da pesquisa.

Ao *Centro Universitário FAG – Toledo*, corpo administrativo e docente, pela bolsa de capacitação docente e por possibilitar encontrar-me no ofício.

Compreender a história não pode significar outra coisa senão compreender a nós mesmos, não no sentido de podermos constatar como as coisas se acham para nós, mas no de experimentarmos o que *devemos* ser. Apropriar-se de um passado significa saber-se em débito ante esse passado. Essa é a possibilidade propriamente dita de *ser* a própria história, a possibilidade de que a filosofia descubra que ela se acha em débito por conta de um descaso, de um não acolhimento [...]. – Martin Heidegger.

RESUMO

AGOSTINI, Saulo Sbaraini. *A phrónesis nas interpretações fenomenológicas sobre Aristóteles em Martin Heidegger: a reapropriação heideggeriana da Ética a Nicômaco*. 2025. 132 p. Tese (Doutorado em Filosofia) – Universidade Estadual do Oeste do Paraná, Toledo, 2025.

Esta tese investigou o tema da apropriação do conceito de *phrónesis* (circunvisão) nas interpretações fenomenológicas de Heidegger sobre Aristóteles. Dentre as obras que abordam o tema, trataremos fundamentalmente de *Platão: O Sofista* (1924/25) e de GA 19, utilizando como caminho hermenêutico conceitual as preleções precedentes: *Interpretações Fenomenológicas de Aristóteles: Introdução à pesquisa fenomenológica* (1921-1922), GA 61 e *Interpretações fenomenológicas sobre Aristóteles: Indicações da situação Hermenêutica* (1922), GA 62 – conhecido como Informe Natorp. A tese defendida é de que a apropriação do conceito de *phrónesis* da filosofia prática de Aristóteles, por parte de Heidegger, é apropriada existencialmente de modo a mostrar um caminho elementar que repercutirá na analítica existencial em *Ser e Tempo* (1927). Diante disso, a pergunta que guiou a pesquisa foi: *Em que sentido a phrónesis interpretada por Heidegger se relaciona com os conceitos fundamentais que Heidegger desenvolve no final da vigésima década do século XX?* Para realizar a investigação do trabalho, o objetivo geral foi fundamentar o conceito de *phrónesis* em meio às interpretações de Heidegger ao “livro VI” da *Ética a Nicômaco* de Aristóteles, de modo que fosse possível visualizar o emergir da *phrónesis* como possibilidade de apropriação do fenômeno do ser-aí enquanto todo. Para realizar tal intento, os objetivos específicos foram: explicitar a interpretação de Heidegger a Aristóteles nas preleções prévias a *Platão: O Sofista*, ou seja, as preleções do início da década de 1920; desenvolver a interpretação fenomenológica de Aristóteles na obra *Platão: O Sofista* (1924-1925), uma preleção crucial em que Heidegger aprofunda a importância da *phrónesis* para pensar a filosofia prática existencial; e interpretar a *phrónesis* como âmbito no qual ser-aí visualiza o seu ser como todo, algo essencial para a analítica existencial de Heidegger, apontando para as bases integradas e transformadas na obra *Ser e Tempo*. Com o cumprimento desses objetivos, sustentou-se a hipótese de que a *phrónesis* é um conceito fundamental para se pensar as bases existenciais do ser-aí em meio à vida prática cotidiana, mesmo que, em Aristóteles, a *sophia* tenha a proeminência diante da *phrónesis*. Justificou-se, portanto, este trabalho por estas vias: a) Aristóteles é um dos pensadores fundamentais da História da Filosofia, e Heidegger adicionou um realce fundamental em sua filosofia a partir dessas leituras; b) a interpretação hermenêutica heideggeriana sobre Aristóteles fundou a tarefa, explicitada posteriormente em *Ser e Tempo* (1927), de desconstrução da história da ontologia. Para realização desta tese, metodologicamente, pretendeu-se o cotejo das traduções em língua portuguesa, espanhola e inglesa com o original alemão, além da leitura e comparação do texto aristotélico, apropriado por Heidegger, na língua portuguesa e no original grego. Quanto à fundamentação do conteúdo, a pesquisa foi bibliográfica nas obras fundamentais mencionadas e seu complemento com os comentários dos tradutores, além de artigos e revistas especializadas no pensamento heideggeriano.

Palavras-Chave: *Phrónesis*. *Sophia*. Fenomenologia. Vida prática. Circunvisão.

ABSTRACT

AGOSTINI, Saulo Sbaraini. Phronesis in Martin Heidegger's phenomenological interpretations of Aristotle: Heidegger's reappropriation of Nicomachean Ethics. 2025. 132 p. Doctoral Thesis (Ph.D. in Philosophy) – State University of Western Paraná, Toledo, 2025

This doctoral thesis investigated the appropriation of the concept of *phrónesis* (circumvision) in Heidegger's phenomenological interpretations of Aristotle. Among the works that address the topic, we will focus primarily on *Plato: The Sophist* (1924/1925) and GA 19, using the preceding lectures as a conceptual hermeneutic path: *Phenomenological Interpretations of Aristotle: Introduction to Phenomenological Research* (1921-1922), GA 61, and *Phenomenological Interpretations of Aristotle: Indications of the Hermeneutical Situation* (1922), GA 62 – known as the *Natorp Report*. The thesis defended is that Heidegger's appropriation of the concept of *phrónesis* from Aristotle's practical philosophy is existentially appropriate to show an elementary path that will reverberate in the existential analytics in *Being and Time* (1927). Given this, the question that guided the research was: *In what sense does the phrónesis interpreted by Heidegger relate to the fundamental concepts that Heidegger develops at the end of the 1920s?* To carry out the research, the general objective was to ground the concept of *phrónesis* in Heidegger's interpretations of Book VI of Aristotle's *Nicomachean Ethics*, so that it would be possible to visualize the emergence of *phrónesis* as a possibility of appropriating the phenomenon of being-there. To achieve this, the specific objectives were: to explain Heidegger's interpretation of Aristotle in his lectures prior to *Plato: The Sophist*, i.e., the lectures from the early 1920s; to develop the phenomenological interpretation of Aristotle in the work *Plato: The Sophist* (1924-1925), a crucial lecture in which Heidegger deepens the importance of *phrónesis* for thinking about existential practical philosophy; and to interpret *phrónesis* as the realm in which being-there visualizes its being as a whole, something essential to Heidegger's existential analytics, pointing to the integrated and transformed foundations in the work *Being and Time*. With the fulfillment of these objectives, the hypothesis was sustained that *phrónesis* is a fundamental concept for thinking about the existential foundations of being-there during everyday practical life, even though, in Aristotle, *sophia* has prominence over *phrónesis*. This work was therefore justified in the following ways: a) Aristotle is one of the fundamental thinkers in the history of philosophy, and Heidegger added a fundamental emphasis to his philosophy based on these readings; b) Heidegger's hermeneutic interpretation of Aristotle founded the task, later explained in *Being and Time* (1927), of deconstructing the history of ontology. Methodologically, this thesis sought to compare the portuguese, spanish, and english translations with the original german, in addition to reading and comparing the Aristotelian text, appropriated by Heidegger, in portuguese and in the original greek. As for the content, the research was bibliographic in nature, based on the fundamental works mentioned and supplemented by the translators' comments, as well as articles and journals specializing in Heideggerian thought.

KEY WORDS: *Phrónesis. Sophía. Phenomenology. Practical life. Umsicht.*

SUMÁRIO

INTRODUÇÃO	12
1 A <i>PHRÓNESIS</i> EM MEIO À INTERPRETAÇÃO DE HEIDEGGER SOBRE A ÉTICA A NICÔMACO	22
1.1 As interpretações fenomenológicas de Aristóteles: informes preparatórios sobre o conceito de <i>phrónesis</i>	23
1.2 A <i>Ética a Nicômaco</i> nas preleções sobre <i>Platão: O Sofista</i> (1924/1925).....	37
1.3 Os cinco modos de <i>aletheuein</i>	40
1.3.1 Os cinco modos do <i>aletheuein</i> e a divisão em <i>epistemonikon</i> e <i>logistikón</i>	43
1.3.2 <i>Phrónesis</i> e <i>epistémē</i>	46
1.3.3 <i>Phrónesis</i> e <i>téchne</i>	48
1.3.4 <i>Phrónesis</i> e <i>sophía</i>	51
1.4 Do primado da <i>phrónesis</i>	53
1.4.1 O <i>télos</i> da <i>phrónesis</i>	58
1.4.2 A não autonomia e sua relação com a <i>práxis</i>	64
1.4.3 Demarcação e contraposição	69
2 A <i>PHRÓNESIS</i> COMO POSSIBILIDADE PRÓPRIA DO HOMEM.....	78
2.1 A relação com o maior bem do homem (<i>akrótaton agathon antrópinon</i>).....	82
2.2 A <i>phrónesis</i> como ação prática (<i>prátiiké héxis</i>)	83
2.3 A <i>euboulía</i> (boa deliberação) como realização prática da <i>phrónesis</i> ..	88
2.3.1 <i>Arkhé</i> (princípio) e <i>télos</i> (fim) na ação prática	89
2.3.2 A correção (<i>orthotés</i>) da <i>eubolía</i>	91
2.2.3 A reflexão silogística (<i>syllogizesthai</i>) e a deliberação (<i>boulesthai</i>).....	96

2.4 <i>Phrónesis</i>, a boa deliberação (<i>euboulía</i>) e a sua distinção com os outros modos de desvelamento: ciência, sagacidade, presença de espírito e opinião	98
2.5 <i>Phrónesis</i> e o Bem (<i>Agathón</i>)	101
3 A <i>PHRÓNESIS</i> EM MEIO AO PENSAMENTO, AO INSTANTE E À FELICIDADE.....	105
3.1 A <i>phrónesis</i> e o caminho prático do <i>nous</i>	105
3.2 A <i>phrónesis</i> e o “in-stante” (<i>Augenblick</i>).....	110
3.3 A <i>phrónesis</i> e a <i>eudaimonia</i>	112
3.4 A <i>phrónesis</i> e o caminho para a analítica existencial em <i>Ser e Tempo</i>.....	114
CONSIDERAÇÕES FINAIS	119
REFERÊNCIAS BIBLIOGRÁFICAS	126

INTRODUÇÃO

Esta tese de doutorado investiga a apropriação do conceito de *phrónesis* (prudência/circunvisão) nas interpretações fenomenológicas de Martin Heidegger sobre Aristóteles. O primeiro é um dos pensadores mais influentes do século XX, que reformulou a filosofia ocidental ao questionar a metafísica tradicional e ao introduzir uma nova forma de abordar a questão do ser. A partir disso, passou-se da questão filosófica pela substância à questão do sentido de ser. A sua obra *Ser e Tempo* (1927) é marco na filosofia, desenvolvendo nela não apenas uma ontologia fundamental, mas também uma análise existencial do *ser-aí* (*Dasein*). Ser-aí é o fenômeno que expressa a possibilidade de sentido do humano, esse que não é coisa, nem nada correspondente ao substancial. De forma originária, o fenômeno humano é descrito como existência (o que é para fora desde o nada de si mesmo), pela qual o seu ser está sempre em jogo, entre um ganhar-se e perder-se que é sempre meu. Ser-aí, portanto, é a existência que tem como tarefa lidar com o seu próprio sentido de ser, sendo no mundo.

O mundo do ser-no-mundo também não é coisa, tampouco receptáculo de entes, mas é o âmbito desde onde os entes vêm ao encontro, em que ser-aí é e se preocupa com os outros ser-aí-com, ainda que, de início, e na maioria das vezes, ser-aí se encontre como um ente em meio aos outros, esquecido de si mesmo, imerso na cotidianidade mediana na qual sempre se decai, justamente porque é decadência. É desde a lida prática no cotidiano que Heidegger pensa e descreve a analítica existencial do ser-aí. Em meio ao mundo e na cotidianidade, o ser-aí se dispõe, ou se afina, *em* uma tonalidade afetiva, desde onde se encontra mediado por esse tom. Tal ente compreende a si, aos outros seres-aí e aos entes intramundanos, não como um entendimento subjetivo, mas com a compreensão de sentido implicada à diferença ontológica que já se é (a diferença entre ser e ente ou entre ontológico e ôntico). Em meio ao 'aí' compreensivo e afetivo que ser-aí é, ele decai, desde já, à cotidianidade mediana. Esses são passos fundamentais que Heidegger desenvolveu em longos e profundos parágrafos da obra de 1927 para que fosse possível visualizar a totalidade estrutural que comporta o fenômeno de existência do ser-

aí. Isso é dito em *Ser e Tempo*, parágrafo 41, quando trata do ser do ser-aí como cuidado (*sorge*): “[...] antetecer-a-si-mesmo-no-já-ser-em...enquanto-ser-junto-a” (HEIDEGGER, 2014, p.264, [196]). Essa estrutura ainda não é visualizada como todo estrutural do ser-aí porque é investigada junto à temporalidade ontológica do ser-aí, existenciais fundamentais explorados a partir do parágrafo 65 como porvir (*zukunft*), ter sido (*gewesen*), atualidade (*gegenwärtigen*) e instante (*augenblick*).

Tratamos de diversos conceitos fundamentais à obra *Ser e Tempo*, mas não é nosso escopo destrinchá-los completamente, todavia, retomamos a primeira frase que inicia esta tese: investigamos o conceito de *phrónesis* e a apropriação da filosofia aristotélica por Martin Heidegger. *Phrónesis* é o conceito aristotélico pelo qual Heidegger visualizou o caminho para a totalidade estrutural do ser-aí, nas preleções de início da década de 1920. *Esta tese quer defender e aclarar esse caminho originário desde Aristóteles até a possibilidade da gênese da analítica existencial de Heidegger leitor do grego*. Para isso, é necessário compreender o modo como o filósofo de Messkirch se apropriou da filosofia prática de Aristóteles, sobretudo a *Ética a Nicômaco* (*EN*, doravante), justamente para que traga à lume a diferença da leitura tradicional da ética nicomaqueia e a autenticidade e apropriação filosófica tomada por Heidegger em meio à sua interpretação.

Portanto, para guiar a nossa tese, perguntamo-nos: *Em que sentido a phrónesis interpretada por Heidegger se relaciona com os conceitos fundamentais que Heidegger desenvolve no final da vigésima década do século XX?* A preocupação com a totalidade do fenômeno de ser-aí já é uma questão desde as obras predecessoras, por exemplo, os seminários acerca de *Platão: O Sofista*, de 1924-1925. Nela, Heidegger pensa o problema da totalidade do ser-aí a partir dos modos de desvelamento, que são cinco. Entre eles, a *phrónesis* aparece como modo privilegiado de desvelamento, aspecto investigado nesta tese. Além desses, exploramos como, no desvelamento pela *phrónesis*, as relações com a temporalidade (presente, passado e futuro) também estão vigentes. Por isso, justifica-se a brevíssima apresentação de *Ser e Tempo* (1927) para que busquemos antever em *Platão: O Sofista* (1924-1925) seus elementos fundamentais.

Como dissemos, *nossa tese defende que o elemento aristotélico é fundamental para a gênese conceitual que Heidegger fez no final da década*. Esse foi período no qual Heidegger lidou com a investigação de uma miríade de filósofos fundamentais em seu pensamento: Aristóteles, Agostinho, Lutero, Kant, Dilthey, Brentano e Husserl. Entre a diversidade de pensadores e conceitos, temos ciência de que Aristóteles não é o único influente, nem a *phrónesis* o único conceito enfocado. Sabemos das críticas de Heidegger à concepção de substância e de hilemorfismo que permeiam o seu pensamento, sobretudo à concepção de substância, essencial ou ainda forma imutável que determina o que é homem. Por isso, Heidegger, ainda na década de 1920, não falou de fenômeno humano – por se remeter às definições clássicas como animal racional, essência criada ou substância pensante –, mas quis abordar o fenômeno da vida. Além disso, Aristóteles aparece explicitamente no parágrafo 8 de *Ser e Tempo*; sobre o sumário do tratado, a filosofia aristotélica oferece conceitos que devem ser desconstruídos para a compreensão da história da filosofia. Aristóteles, portanto, não é apenas figura fundamental prévia à sua obra, mas também um caminho a ser percorrido durante e posteriormente ao tratado.

O interesse de Heidegger por Aristóteles nasceu de suas leituras sobre Brentano, o que é relatado na obra *Meu caminho para a Fenomenologia* (1963), feita em tiragem privada em homenagem à Max Niemeyer. A obra de Brentano que tanto influenciou Heidegger intitula-se *Sobre o Significado Múltiplo do Ente Segundo Aristóteles* (1862), sendo um dos focos as definições que Aristóteles realizou no “livro VI” da *Metafísica*, capítulo 2: ente se diz como *symbebekos* (acidente, concomitante), *aléthes kai pseudos* (verdadeiro e falso), *katégorias* (categórico, predicativo) e *dynámis kai energeía* (potência e ato ou efetividade). Brentano buscava um modo unitário, categórico e sistemático para tratar a questão pelos modos de ser do ente, o que se chocava com as correntes aristotélicas da época, respectivamente: a interpretação lógica de August Brandis e Eduard Zeller, a interpretação linguístico-gramatical de Trendelenburg e Waitz e a interpretação ontológica de Bonitz e Heinrich Ritter (ESCUDEIRO, 2010).

Heidegger viu, desde a posição autêntica de Brentano, um ultrapassar desse posicionamento: ser não 'é' do mesmo modo que os entes são, há uma diferença ontológica entre ser e ente, a qual se origina em Metafísica VI de Aristóteles e implica o repensar de uma série de outros conceitos. Entre eles está o modo como se relaciona com a verdade na condição de desvelamento, ou seja, o conceito de *alétheia*. A verdade não é apenas adequação do *lógos* à substância do que é o ente, mas a verdade é o desvelar do ente desde a abertura que ser-aí é, e isso implica que a verdade propositiva, judicativa e adequativa é elemento secundário. Da pergunta sobre como o homem, a alma aristotélica (*psykhé*) ou ser-aí se relaciona com a verdade, Heidegger encontrou no Livro VI da *EN* seu local investigativo. Aristóteles, no terceiro capítulo desse livro, descreveu os modos pelo qual o homem lida com a verdade. Esse trecho ficou conhecido como tratado das virtudes dianoéticas, em complemento e diferente do tratado das virtudes morais (ZINGANO, 2008). Heidegger não seguiu o lastro da tradição em sua interpretação, não observou a partir um viés da ética normativa ou de um tratado das virtudes aristotélico, mas o filósofo estava a pensar ontologicamente o âmbito desde o qual ser-aí, que é possibilidade, se relaciona com a noção de verdade como desvelamento. Antes de ser uma interpretação sobre a ética, trata-se de uma ontologia do *ethos*, âmbito em que a totalidade se apresenta como morada no *aí* (HEIDEGGER, 2005).

Esta tese, desse modo, justifica-se como um caminho clarificador e investigativo de um dos autores que fundamentam e auxiliam o pensamento heideggeriano na gênese de sua obra magna, além de ser mais uma camada hermenêutica para esclarecer Aristóteles não apenas como alvo das críticas heideggerianas, mas também como elemento fundamental e alicerce de sua filosofia a partir de seu âmbito prático. A escolha de Heidegger e Aristóteles para esta pesquisa foi motivada pela profundidade e originalidade com que Heidegger reinterpretou Aristóteles, oferecendo novas perspectivas sobre conceitos clássicos e revelando camadas ocultas de significado que enriquecem tanto a tradição aristotélica quanto a fenomenologia heideggeriana. A compreensão da *phrónesis* é fundamental para a primazia do pensamento prático sobre o teórico em Heidegger, e como essa relação é essencial para a analítica existencial. Uma das diferenças, em Aristóteles, entre o modo teórico e prático aparece em *EN* a

partir da distinção entre vida política e vida contemplativa, ou ainda entre as virtudes morais e intelectuais. Em *Ser e Tempo*, de modo distinto à tradição aristotélica, Heidegger não vê em ser-aí um modo de ser primariamente contemplativo, investigativo ou de uma reflexão teórica sobre si. De início, e na maioria das vezes, ser-aí já se encontra jogado no mundo onde tem que ser. Na medida em que se é e se encontra, está diante da possibilidade de decidir sobre o sentido de si mesmo. É nesse último âmbito que se dá o caráter *prático* de ser-aí, em *Ser e Tempo*. A lida com o âmbito da vida cotidiana é o lugar do qual pode emergir a questão pelo sentido de ser de si, dos outros e do mundo. Esse é o elo entre o caráter prático da *phrónesis* e o gesto prático de *Ser e Tempo*.

Acerca do conceito fundamental desta tese, a *phrónesis* em Aristóteles permite ao indivíduo deliberar corretamente sobre as ações a serem tomadas, com base na compreensão daquilo que é bom para o ser humano em termos práticos, ainda que isso possa depender da circunstância e da boa deliberação. Aristóteles, com suas investigações abrangentes sobre a natureza, a ética, a política e a metafísica, estabeleceu fundamentos duradouros que continuam a influenciar o pensamento filosófico. O seu conceito de *phrónesis* é central para a sua filosofia prática, ligando a deliberação ética à sabedoria prática. A *phrónesis*, para Aristóteles, é uma virtude essencial que permite a aplicação correta do conhecimento prático nas ações humanas, promovendo o bem viver ou a felicidade como fim último teleológico. Heidegger, no entanto, ressignificou esse conceito no contexto da analítica existencial, utilizando-o para descrever a capacidade do ser-aí de se orientar no mundo de maneira autêntica. A análise heideggeriana não apenas preserva a essência prática da *phrónesis*, mas também a amplia, destacando seu papel na estrutura ontológica do ser humano; portanto, não é um alicerce para a boa escolha, e sim um caminho para a propriedade do ser-aí e para a possibilidade de se ver como todo.

Para realizar esta investigação, a tese focalizou as preleções de Heidegger sobre Aristóteles, realizadas entre 1921 e 1925, destacando a transformação do conceito de *phrónesis* e sua incorporação na estrutura filosófica de Heidegger. Para tanto, abordamos a interpretação heideggeriana nas preleções *Interpretações fenomenológicas de Aristóteles: Introdução à Pesquisa Fenomenológica* (1921-1922), GA 61, *Interpretações*

Fenomenológicas de Aristóteles: Indicações da Situação Hermenêutica (1922), que se encontra na GA 62e é também conhecida como *Informe Natorp*. Além disso, a preleção fundamental para nossa pesquisa é *Platão: O Sofista* (1924-1925), GA19, analisada para compreender a profundidade da apropriação heideggeriana do pensamento aristotélico e, no caso do contexto da preleção, o caminho filosófico hermenêutico para a compreensão do pensamento platônico na obra *O Sofista*. Apesar do nome da obra, Heidegger, em cerca de um terço da obra, concentrou-se na análise aristotélica como preparativo hermenêutico para adentrar na filosofia platônica. É nesse recorte que nos aprofundamos¹.

Os conceitos apresentados no Livro VI da *EN* ganham enredo para a descrição da *phrónesis* como elemento fundamental, nesse meio em que as diferentes traduções nos auxiliam a pensar a apropriação heideggeriana do texto aristotélico. Para mostrar isso, exploramos como a *phrónesis* se diferencia das demais maneiras de lidar com a verdade, respectivamente: *tékhne*, *epistème*, *sophía* e *noûs*. A tradição aristotélica brasileira, em suas traduções, tem optado por estes termos: arte (*tékhne*), ciência (*epistème*), discernimento – Kury contrasta a tradição brasileira que utiliza de prudência – (*phrónesis*), sabedoria filosófica (*sophía*) e inteligência (*noûs*). Essa tradução se aproxima com a que Eugen Rolfes faz para o alemão, respectivamente, por *kunst* (arte, técnica,

¹ Para tratarmos das diversas interpretações correntes e privilegiarmos o caminho heideggeriano, optamos por uma metodologia comparativa de algumas traduções. Para a preleção que trata da *Introdução à Pesquisa Fenomenológica* (1921/1922), servimo-nos da tradução de Prof. Dr. Enio Paulo Giachini para a língua portuguesa, além de recursos de cotejo com o texto original que se encontra na *Gesamtausgabe 61: Phänomenologische Interpretationen Zu Aristoteles: Einführung in die Phänomenologische Forschung*. Para tratar das *Interpretações Fenomenológicas de Aristóteles: Indicações da Situação Hermenêutica* (1922), utilizamos a tradução para a língua espanhola feita pelo Prof. Dr. Jesús Adrián Escudero, bem como seus comentários à tradução e esclarecimentos. Esse texto foi comparado, quando necessário, com a obra original que se encontra na *Gesamtausgabe 62: Anhang III Phänomenologische Interpretationen Zu Aristoteles (Anzeige der Hermeneutischen situation)*. Consideramos essas obras preparatórias, sendo recuperadas e mais bem desenvolvidas por Heidegger no seu curso de 1924/1925 chamado *Platão: O Sofista*. A tradução referenciada nesta tese é a do Prof. Dr. Marco Antônio Casanova, bem como a sua referência à obra original na *Gesamtausgabe 19 Platon: Sophistes*. Para a referência ao texto aristotélico e compreensão das interpretações fenomenológicas de Heidegger sobre Aristóteles, também analisamos o texto aristotélico. Para tratar da *Ética a Nicômaco*, optamos pela tradução do Prof. Mario da Gama Kury para a língua portuguesa. Com relação à análise do texto grego e a sua posterior tradução para língua inglesa, utilizamos a edição da Loeb Classical Library, obra editada por Capps, Page e Rouse e traduzida por Rackham. Por fim, para compreender a diferença da tradução alemã tradicional para a que Heidegger faz com Aristóteles, recorremos à tradução para o Alemão de Eugen Rolfes.

habilidade), *wissenschaft* (ciência), *klugheit* (prudência), *weisheit* (sabedoria) e *verstand* (compreensão, apreensão, intelecto). São traduções que se aproximam e se vinculam à tradição aristotélica. A tradução inaugural feita por Heidegger tem intento filosófico e indica o caminho a ser trilhado em direção a *Ser e Tempo*, tratando respectivamente de: *sich-auskenne* (saber-fazer) [*tékhne*] – Heidegger introduz termos como *besorgen* (ocupação), *hantieren* (manipulação), *herstellen* (produção) – *wissenschaft* (ciência) [*epistémē*], *umsicht* (circunvisão), *einsicht* (intelecção) e *verstehen* (compreensão) [*sophía*], *vernehmendes vermenine* (suposição apreendedora) [*noûs*]. Marco Antônio Casanova traduz esse trecho por: “saber-fazer – na ocupação, manipulação, na produção (*tékhne*) – ciência (*epistémē*), circunvisão – intelecção (*phrónesis*) – compreensão (*sophía*), suposição apreendedora (*noûs*)” (HEIDEGGER, 2014, p. 22). A aclaração das diferenciações e apropriações feitas pelo filósofo e o modo como os tradutores expressam essas relações são um dos caminhos metodológicos a serem enfrentados pelo pensamento que se articula nas diversas línguas. Todavia, não devemos utilizar isso como pretexto para nos desviar do nosso foco investigativo e clarificador: o conceito de *phrónesis* e o caminho para a visualização do todo do ser-aí.

O *objetivo geral* desta tese é fundamentar o conceito de *phrónesis* nas interpretações de Heidegger, sobretudo no Livro VI da *EN*, de Aristóteles, buscando visualizar o fenômeno do ser-aí como todo. Para isso, os *objetivos específicos* incluem: (a) explicitar a interpretação de Heidegger a Aristóteles nas preleções prévias a *Platão: O Sofista*, ou seja, as preleções do início da década de 1920, nas quais ele começa a articular a sua abordagem fenomenológica inicial e a sondar as primeiras bases de como Aristóteles pode ser abordado para auxiliar no pensamento fenomenológico-existencial; (b) desenvolver a interpretação fenomenológica de Aristóteles na obra *Platão: O Sofista* (1924-1925), uma preleção crucial em que Heidegger utiliza a filosofia aristotélica para esclarecer e aprofundar sua compreensão de Platão, delineando a importância da *phrónesis* na filosofia prática; e (c) interpretar a *phrónesis* como um conceito fundamental na filosofia prática de Aristóteles e a sua importância para a analítica existencial de Heidegger, apontando para as bases que serão integradas e transformadas na obra *Ser e Tempo*.

Além da metodologia que envolve o cotejo das traduções, esta pesquisa também se baseia no estudo de comentários de tradutores, de artigos e de revistas especializadas no pensamento heideggeriano, buscando traçar um quadro abrangente e detalhado das discussões acadêmicas relevantes sobre a relação entre Aristóteles e o jovem Heidegger.

A tese está estruturada em três capítulos, sendo os dois capítulos primeiros dedicados às fases específicas do desenvolvimento do pensamento de Heidegger sobre a *phrónesis* e a sua relação com Aristóteles.

No *primeiro capítulo*, são analisadas as obras preparatórias de Heidegger: *Introdução à Pesquisa Fenomenológica* (1921-1922) e *Interpretações Fenomenológicas de Aristóteles: Indicações da Situação Hermenêutica* (1922) [*Informe Natorp*], com o intento de tratar dos primeiros contatos de Heidegger com o texto aristotélico e como ocorrem as primeiras elaborações da sua apropriação da filosofia prática de Aristóteles. Por fim, introduzimos os conceitos fundamentais de *Platão: O Sofista*, explorando recortes nos quais a *EN* se mostra como obra fundamental para a investigação da filosofia aristotélica e a primazia da filosofia prática. Uma análise do Livro VI da *EN* foi realizada, enfatizando os cinco modos do *aletheuein* e a divisão em *epistemonikon* e *logistikón*, bem como a relação entre *phrónesis*, *tékhne*, *epistémē* e *sophía*. Esses elementos, apesar de delineados no *Informe Natorp*, ganham ênfase e profundidade na preleção tardia. Exploramos também a relação entre *phrónesis* e *sophía*, abordando a questão pelo primado: prático ou teórico. A distinção e a superioridade da *phrónesis* adiante da *tékhne* e da *sophía* são discutidas, ressaltando como a *phrónesis* desvela o ser-aí de maneira própria e autêntica. A investigação detalhada dos modos de desvelamento revela como a *phrónesis* e a *sophía* são eleitas como modos privilegiados de desvelamento, com a *phrónesis* sendo crucial para a transparência do ser-aí.

No *segundo capítulo*, o foco recai sobre o sentido da *phrónesis* ser a possibilidade própria do homem. Discorremos como a *sophía* e a *phrónesis* preparam o ser-aí para o *akótaton agathon antrópion* (supremo bem do homem). Para tal, investigamos o caráter prático da *phrónesis* e como a circunvisão abre a conjuntura do âmbito prático e prepara a boa deliberação (*euboulía*). Esse conceito clássico aristotélico também é tematizado nesse capítulo,

argumentando-se como a boa deliberação envolve o guiar-se desde os princípios (*arkhai*) em direção ao fim (*télos*), o que significa a correção (*orthótes*) da deliberação e como ela implicará a resolução (*entscholessenheit*) do ser-aí. Na sequência, investigamos a apropriação da tradicional lógica aristotélica em meio às discussões da filosofia prática de Aristóteles: o que é a reflexão silogística (*sylogiszein*) e qual a sua relação com a deliberação (*boulesein*). Por fim, retornamos ao conceito de bem *agathon* para tratar o modo como a *phrónesis* se guia para ele.

Em nosso *último capítulo*, analisamos o modo como o pensamento (*nous*) se relaciona com a *phrónesis*. A questão está em como se pode visualizar e perceber o todo do ser-aí em meio à vida prática. Nesse debate, surge a pergunta pela temporalidade do ser-aí como instante (*augenblick*). Dado o debate acerca do pensamento e da temporalidade, abordamos a pergunta pelo sentido de felicidade (*eudaimonia*) em Heidegger, leitor de Aristóteles. Por fim, abordamos a integração da *phrónesis* na analítica existencial de Heidegger, destacando a sua importância para a compreensão da analítica existencial em *Ser e Tempo*. Heidegger, ao reinterpretar Aristóteles, vê na *phrónesis* um conceito que pode ser apropriado para sua própria filosofia do ser-aí. A *phrónesis* potencializa o pensamento do ser-aí (*dasein*) como a existência que é no mundo diante da possibilidade de ganhar-se e perder-se (a questão sobre visualizar-se enquanto todo, enquanto propriedade). Tentamos demonstrar nesse capítulo que, para Heidegger, a *phrónesis* não é apenas uma virtude prática, mas uma forma de visão existencial. Ela permite ao ser-aí ver o mundo e a si mesmo de uma maneira que está enraizada em sua existência concreta, tornando-se um elemento chave na analítica existencial. Portanto, *uma tarefa fundamental desta tese, a ser obtida nesse capítulo, é delinear o conceito de phrónesis como o de lidar com o desvelamento que possibilita ao ser-aí ver o fenômeno que se é*. Conseguindo isso, logramos um aprofundamento na relação entre *phrónesis* e *sophía*, bem como a análise da integração desses conceitos na analítica existencial de Heidegger, permitindo uma nova apreciação da relevância do pensamento aristotélico na filosofia contemporânea.

Além disso, a tese visa a abrir novas possibilidades de pesquisa, explorando as interseções entre ética², ontologia e fenomenologia, partindo-se do diálogo do jovem Heidegger com seus interlocutores. A investigação da *phrónesis* como a circunvisão existencial em Heidegger destaca a importância de uma abordagem que vai além das divisões tradicionais entre teoria e prática, metafísica e ética, oferecendo uma visão íntegra e existencial que é, ao mesmo tempo, profundamente filosófica e diretamente ativa e atenta à vida cotidiana. A tese, portanto, tem o escopo de contribuir com os estudos heideggerianos em que buscam as bases aristotélicas de sua *Magnum Opus* de 1927, mas também oferece abrir as veredas trilhadas pelo filósofo para o desenvolvimento da analítica existencial, elemento caro à filosofia contemporânea.

² Não como ética normativa que direciona os entes intramundanos, mas o *ethos* como âmbito de possibilidade da morada no aí do ser: o *ethos originário*.

1 A *PHRÓNESIS* EM MEIO À INTERPRETAÇÃO DE HEIDEGGER SOBRE A ÉTICA A NICÔMACO

No interior das efervescências filosóficas do século XX, Martin Heidegger (1889-1976) emergiu com um pensamento voltado às questões fundamentais, como a questão pelo sentido de ser, e com trato claramente original. Conquanto a sua interpretação do pensamento em direção à sua *Magnum Opus* de 1927, concentramo-nos na preleção *Platão: O Sofista*, de 1924-1925. Sendo essa reconhecida como um ponto alto de suas investigações antecedentes a *Ser e Tempo*, seria imperativo contextualizar esses caminhos hermenêuticos, situando-os nas sendas intelectuais percorridas por Heidegger. Tendo isso em vista, este capítulo lança luz sobre o caminho precursor desses seminários, perfilando a estrutura conceitual que constitui as obras preambulares de Heidegger. É, portanto, necessário investigar tais obras do pensamento heideggeriano, dentre as quais selecionamos as seguintes: *Introdução à Pesquisa Fenomenológica* (1921-1922), *Interpretações Fenomenológicas de Aristóteles: Indicação da Situação Hermenêutica* (1922), também conhecida como *Informe Natorp*. Aqui se delineia os três objetivos específicos deste capítulo, que são preparatórios para a análise aristotélica nas preleções *Platão: O Sofista* (1924-1925). Como dito na introdução, nosso intento metodológico é o de perpassar as três obras como caminho aclarador para a fenomenologia hermenêutica do Heidegger intérprete de Aristóteles.

A primeira das preleções aponta para a investigação de Aristóteles e para o fenômeno da vida. Para isso, Heidegger analisou as principais correntes críticas e interpretativas do aristotelismo até a contemporaneidade, descrevendo-as, todavia, como camadas fáticas que encobrem o fenômeno originário observado nas investigações aristotélicas. Portanto, deve-se tratar a filosofia aristotélica pelo pensamento originário, pois nela se desvela o fenômeno da vida, o mundo relacional e o cuidado como fundamento do que é o homem.

O *Informe Natorp*, de 1922, cujo título é homônimo ao anterior *Interpretações Fenomenológicas de Aristóteles*, é o segundo passo deste capítulo. Nele investigamos o foco de Heidegger em descrever as tradicionais

virtudes dianoéticas, *EN* Livro VI, como modos de desvelamento do ser-aí. Assim, essa fala inicia o corrente capítulo, assinalando o conceitual nessas obras preparatórias, fundamentos da estrutura conceitual que Heidegger desdobrou nos seminários *Platão: O Sofista* (1924-1925). Assim, conduzimos o leitor por um caminho de interpretação que, longe de se esgotar nessa análise, introduz à gestação do pensamento fenomenológico heideggeriano, contextualizando, dessa forma, a amplitude das interpretações aristotélicas que se desvelaram no intricado caminho filosófico do século XX.

1.1 As interpretações fenomenológicas de Aristóteles: informes preparatórios sobre o conceito de *phrónesis*

Nesta seção, a meta é apresentar os traços-força do fenômeno no foco de Aristóteles e a investigação que Heidegger fez dele em seu curso de inverno. O fenômeno é a *phrónesis* e o curso são as *Interpretações Fenomenológicas de Aristóteles – Introdução à pesquisa fenomenológica*, ministrado no semestre de inverno de 1921-1922, na Universidade de Friburgo. Nele o filósofo explorou a relação entre filosofia e história; para alcançar o seu elemento histórico, é necessária a compreensão de filosofar. Para o nosso filósofo, “[filosofar] só é apreensivo como existência, só é acessível a partir da vida puramente fática, portanto com e através da história” (HEIDEGGER, 2011, p. 9). Observamos que, para ser possível uma retomada da história da filosofia aristotélica, primeiramente, é preciso pensar a relação entre história e filosofia. Tal como se compreende, a história não é um amontoado cronológico de fatos (*tatsachen*) sucessivos, mas, para entender propriamente a história do pensamento, ela deve ser pensada em articulação ao fenômeno pelo qual a história se dá. Por esse motivo, Heidegger aponta que só é possível como existência, isto é, a relação entre vida e seus elementos fáticos perpassados pela e com a história. O intento do filósofo nesse seminário foi encontrar um modo de tratar o fenômeno da *vida* (*leben*) propriamente. Foi justamente nesse curso que Heidegger relacionou vida e ser-aí:

Nos significados verbais e nominais fixos da expressão “vida” pulsa agora, no círculo das direções de expressão indicadas, um sentido todo próprio que perpassa tudo: vida = *Dasein*, “Ser” na e através da vida. E é característico para esse sentido que, de maneira fraca e extraviada, na maioria das vezes apenas “pulsa”, e na maioria das vezes não se lhe dá ouvido. Donde, dedutivelmente, pode-se compreender que sua apropriação interpretativa filosófica fica fragmentária ou é impostada e resolvida ao modo de construção. (HEIDEGGER, 2011, p. 98)

Tal como depreendemos da citação, o ‘aí’ do ser-aí está relacionado à vida, essa é âmbito no qual sentido aparece, chamada no excerto em destaque de “pulsar”. O ser-aí é chamado constantemente por si mesmo à sua apropriação, mas, na maioria das vezes, não ouve o seu próprio pulsar e está “desarranjado” quanto a si mesmo. Portanto, o em jogo na citação é justamente o fenômeno de movimento em que ser-aí se encontra consigo: ganhar-se e perder-se, apropriar-se e decair, enviar-se e desviar-se. Contudo, Heidegger salientou, na última frase da citação, que o fenômeno da vida, ou do ser-aí, ainda está fragmentado; o problema de visualizar o todo do ser aí não foi resolvido ao relacionar vida fática e ser-aí. Alguns fatores ligados a isso levaram Heidegger (2011, p. 11) à filosofia aristotélica nessa preleção. *O primeiro deles é a análise de como a contemporaneidade se apropriou da filosofia aristotélica*, sendo apontadas por Heidegger três divisões: a) a postura neokantiana do século XIX, que relegou Aristóteles a uma ‘metafísica ingênua e acrítica’ ou a uma epistemologia do realismo; b) as relações entre o helenismo e a consciência cristã; e c) a pesquisa filológico-histórica.

Na história da filosofia antiga e medieval, Aristóteles teve o apreço de seus intérpretes, sobretudo na escolástica. Todavia, Heidegger (2011, p.12) indicou que o neokantismo do século XIX se antepõe à apreciação legada pelo tomismo, tendo em vista a força epistemológica que a teoria do conhecimento (*erkenntnistheoretische*) ganhou nesse momento, fundamentando-se no paradigma kantiano. Com isso, Aristóteles passou a ser lido de maneira *acrítica* e foi considerado uma *metafísica ingênua* (*naive metaphysik*). A pressão sobre o aristotelismo repercutiu-se em uma apologética do estagirita, mas seguiu na mesma direção do neokantismo, isto é, da teoria do conhecimento, transformando-se Aristóteles em um teórico do ‘realismo’ (*realismus*). Heidegger apontou que tanto a leitura aristotélica como filósofo acrítico ou como uma

epistemologia do realismo não são conhecimentos a serem levados a sério (*ohne ernsthafte kenntnisse*), assim como não é a filosofia aristotélica que tem relação com a Idade Média e Kant, e sim o contrário.

A divisão da alínea 'b' aponta para a helenização da vida cristã. Ressaltamos que é o conceito de *leben* que estava no foco de Heidegger nessa investigação. Contudo, o conceito de vida grego – sobretudo aristotélico – foi interpretado e acrescido de camadas fáticas pela patrística, alta e baixa escolástica. Apesar de reconhecer desenvolvimentos importantes no pensamento, para Heidegger, a Idade Média não apreendeu o conceito de vida em suas engrenagens significativas (*sinnmächtigen verzahnungen*). Nasceu em movimento contrário à escolástica o pensamento teológico de Lutero. Na assimilação entre a fundamentação tomista-aristotélica e as críticas luteranas, surgiu a escolástica protestante, a qual Heidegger (2011, p.14) creditou especialmente a Filipe Melanchthon, imputando à sua filosofia as raízes do idealismo alemão (GINZO FERNANDES, 2009). Portanto, para não se cair na tendência epistemológica salientada no parágrafo anterior, é fundamental compreender o contexto teológico da gênese do idealismo alemão e do próprio criticismo. Todavia, a leitura teológica escolástica e luterano-aristotélica ainda é insuficiente para visualizar o fenômeno da vida e a própria questão da filosofia grega.

A terceira divisão supracitada, a da recepção aristotélica contemporânea de Aristóteles, por sua vez, é a pesquisa filológica-histórica apreciada por Heidegger. A pesquisa de Schleiermacher é o ponto de partida da corrente, pois buscou realizar uma edição crítica completa de Aristóteles. Essa tarefa foi assumida pela Academia de Ciências de Berlim (*Berliner Akademie der Wissenschaften*), criando-se, posteriormente, uma edição dos comentadores gregos de Aristóteles. Uma linha auxiliar foi originada por Trendelenburg, a qual seu aluno Franz Brentano gerou exímia influência em Heidegger, por conta de sua tese, intitulada *Sobre o Significado Múltiplo do Ente Segundo Aristóteles*³.

³ Elementos mencionados na introdução desta tese que foram desenvolvidos posteriormente.

Heidegger ainda apontou que Husserl foi responsável por ultrapassar e aprofundar os elementos que já estavam em Brentano.

Essas são as divisões que Heidegger fez em seu curso de inverno de 1921-1922, no entanto, os caminhos históricos foram responsáveis, muitas vezes, por interpretar e tolher o fenômeno da vida a ser pensado na filosofia aristotélica. Por isso, falavam-se sobre dois fatores, mesmo caminhos que levaram Heidegger à filosofia de Aristóteles.

O segundo e o mais fundamental desses fatores (retomando o ensejo anterior) é a necessidade de a vida fática ser descrita e compreendida a partir de categorias. Isso não requer que se realize uma história das interpretações das categorias aristotélicas por todo o legado histórico até o século XX, como foi apontado no ‘primeiro caminho’, mas sim pensar sobre a possibilidade de categorizar a vida em sua determinação originária. Atentemos aqui que Heidegger ainda não desenvolve o conceito de *existenciais* para falar sobre o ser-aí. Contudo, já se faz a advertência que as categorias não tratam apenas de modos predicativos de se falar sobre aquilo que é, como enquanto modos de se descrever e qualificar a substância, que seria a categoria primeira. Conforme afirma Aristóteles (2005, p.19) no Livro VII, da *Metafísica* (1028a10): “E – dado que o ente se diz de tantos modos –, é manifesto que, entre eles, o ente primeiro é o ‘o que é’, o qual, precisamente, designa substância (*ousia*), ao passo que os demais itens se dizem *entes por serem*, do ente que é deste modo, quantidades, qualidades, afecções...”. Esse trecho pontua a *ousia* como modo fundamental para se dizer o ‘o quê’ é um ente, enquanto as demais categorias são secundárias e acessórias para descrever esse o quê. Todavia, Heidegger não pensou as categorias como modo de fixar o sentido de uma coisa ou de determinar o que há de essencial e imutável nela. Ele nos esclarece: “quando se diz ‘categorias’ isso significa: algo que, conforme seu sentido, interpreta, num modo determinado, principalmente, um fenômeno numa direção de sentido, trazendo o fenômeno à compreensão, enquanto interpretado” (HEIDEGGER, 2011, p. 99).

Ressaltamos o caráter de direcionamento de sentido na interpretação: o ‘o quê’ do ente não está esgotado e fixado em uma definição, mas direcionado

e mediado pelo sentido que é compreendido. Heidegger apreendeu as noções categoriais tradicionais como modos de se pensar a possibilidade de sentido pelo qual os entes vêm ao ser-aí e ganham seu sentido em meio ao âmbito da vida no qual estão inseridos. Contudo, os entes não se esgotam nessa rede de articulação, visto que podem ser apropriados de outra maneira em outro momento. Por isso, “[...] as categorias não são algo inventado ou uma sociedade de esquemas lógicos para si, ‘grade de ferro’, mas são e estão vivas na própria vida de modo originário; vivas, para ali ‘formar’ [*bilden*] vida” (HEIDEGGER, 2011, p.100).

As categorias não são maneiras judicativas de o sujeito se adequar ao objeto ou mesmo elementos lógicos fundamentais na subjetividade que permitem a compreensão do fenômeno. Antes disso, as categorias são e estão originariamente na própria vida. A descrição categorial é um modo de como a vida se mostra para si mesmo, ou como o ser-aí encontra-se em meio ao mundo em que ele já está jogado. Por isso, a seguinte expressão foi usada por Heidegger (2011): “*Leben zu sich selbst kommt*” – “A vida vem a si mesma” (p. 101). O fundamental caminho trilhado nessa preleção foi aquele ao qual o fenômeno originário da vida se mostra, e isso já estava no pensamento grego aristotélico. Desse modo, a conferência se iniciou com uma distinção sobre o que significa fazer história da filosofia e o que significa filosofar junto à história.

Em meio a essa descrição fundamental, Heidegger observou no conceito aristotélico de mobilidade (*kínesis*) – movimento da propriedade para impropriedade (e vice-versa) – a relação entre quietude (*ruhe*) e inquietude (*unruhe*). Em outro momento, foi empregada em a *EN*, Livro II, capítulo 5 (1106b28), para tratar do conceito de *rádion*, traduzido por Heidegger como *fácil* ou *leve* (*leichte*). Nesse contexto, foi investigado o caminho do perder-se que se encontra facilmente e o caminho para si mesmo, esse que é *khalepón* ou difícil (*schwierig*). Cabe ainda ressaltar que, para descrever qual o sentido de mundo no qual vida se dá, Heidegger explorou a noção de mundo circundante (*umwelt*); todavia, ainda não havia desenvolvido o conceito de circunvisão (*umsicht*). Essa é uma ausência curiosa e importante desse seminário porque é um conceito que pensou a partir de *phrónesis*, elemento constante somente no seminário do ano seguinte, tendo título homônimo, mas conhecido como *Informe Natorp*.

Na próxima seção, discutimos os conceitos fundamentais apresentados na obra *Interpretações Fenomenológicas de Aristóteles: Indicações da Situação Hermenêutica* (1922), também conhecida como *Informe Natorp*. Nosso foco está na análise interpretativa heideggeriana de Aristóteles, especialmente nos conceitos: *phrónesis*, *kairós*, *sophía*, *arkhé* e *kínesis*. As obras que Heidegger selecionou de Aristóteles foram a *EN*, a *Metafísica* e a *Física*.

1.1.1 O realce da relação *phrónesis* e *kairós* no *Informe Natorp* (1922)

Heidegger manifestou de forma inequívoca em sua obra uma clara interpretação da ética aristotélica e do âmbito prático, em detrimento da proeminência teórica da metafísica. Se adotarmos a visada oferecida por *Ser e Tempo*, fica patente a postura do filósofo em favor da investigação pré-teórica em sua obra seminal de 1927. Foi a partir da existência do ser-aí que Heidegger desvelou o campo ontológico que constitui o ente privilegiado. Notamos que tal abordagem estende-se também às indagações acerca de Aristóteles, suscitando, assim, a predileção pela *Ética* nesse escrito em particular, do mesmo modo que enseja a compreensão que tal gesto de desencobrimento do âmbito pré-teórico existencial origina-se em suas leituras aristotélicas. O tradutor da edição do *Informe Natorp* para a língua espanhola, Jesús Adrián Escudero, concede um auxílio valioso nessa interpretação, ao evocar as discussões travadas por Heidegger com Husserl. Esse contexto contribui para a compreensão da inclinação do filósofo alemão em direção à ética aristotélica, revelando uma escolha consciente em desviar-se da predominância teórica metafísica:

Como é possível abraçar genuinamente o fenômeno da vida sem fazer uso de instrumental tendencioso e objetificante da tradição filosófica? A resposta não podia ser mais talhante (taxativa): suspender a primazia da atitude teorética e pôr em parênteses o ideal dominante das ciências físico-matemáticas vigente desde Descartes e assumido por Husserl. (ESCUADERO, 2002, p. 16)

A postura de “colocar entre parênteses”, proveniente do fazer matemático, persiste desde as meditações cartesianas até a apropriação husserliana do mesmo. Em virtude de Heidegger ser reconhecido como uma das figuras

proeminentes da ontologia no século XX, poderia erroneamente parecer ao leitor desatento que, ao interpretar Aristóteles, o filósofo alemão teria como enfoque a metafísica aristotélica. Todavia, é precisamente pelo desejo de “abraçar genuinamente o fenômeno da vida” que Heidegger iniciou a sua indagação pela vida prática aristotélica, especificamente, a *EN*.

Na história da filosofia, um dos diálogos clássicos e notáveis que se pode observar na história do pensamento é da relação entre Husserl e Heidegger, destacando, de um lado, um plano autônomo que sobrevive ao procedimento de redução fenomenológica do mundo e, de outro, um ser-no-mundo que opera transcendentemente sem recorrer aos parênteses (ONATE, 2007, p. 132). Escudero, em sua introdução à obra, observa o interesse heideggeriano em combater a atitude teorética proeminente, por isso, a postura da predileção pela Ética aristotélica. Todavia, não pelo modo tradicional da questão pelas virtudes morais e dianoéticas, o interesse heideggeriano é ontológico, pois as ditas *virtudes* foram descritas como modos de ser que afetam a posição de ser-aí na lida com os entes e consigo mesmo. Conforme sublinha Escudero,

Contudo, não cabe duvidar que seu interesse não é ético senão estritamente ontológico, tal como deixa entrever o processo de ontologização ao que se submetem as chamadas virtudes dianoéticas (especialmente, a *técnica*, a *epistême* e a *phrónesis*). Isto significa que essas virtudes não assinalam tanto disposições particulares de cada indivíduo como modos de ser que afetam a vida humana em geral. (ESCUADERO, 2002, p. 18-19, tradução própria)

Nesse contexto, torna-se pertinente elucidar, ainda que de maneira sucinta, os conceitos de Ética e de Ontologia, bem como a abordagem heideggeriana em sua investigação. Chamamos a atenção ao texto redigido por Heidegger na *Carta sobre o Humanismo* (1946), na qual o filósofo destaca que o pensamento ontológico, de natureza não tradicional, consiste em uma reflexão desprovida das barreiras impostas pelas diversas áreas da filosofia. Segundo Heidegger, o genuíno pensamento não se aprisiona nos limites delineados pela física, pela lógica, pela ética, pela política, pela metafísica ou por outras disciplinas afins. No referido escrito, Heidegger recorre a fragmentos de Heráclito com aporte indicativo-formal, ressaltando o caráter ontológico presente em trechos comumente interpretados de maneira ética, com o intuito de mostrar que

pensar ontologicamente já abarca todos esses campos desde o seu fundamento. Salientamos que Heidegger não explora a ética aristotélica de maneira convencional; a sua abordagem é radical, contendo um modo de ver que influencia profundamente a escrita de *Ser e Tempo* e de seus textos posteriores até a década de 1940. Nesse sentido, concordamos que o interesse de Heidegger não se direciona à ética tradicional, mas sim ao caráter ontológico originário e prévio ao estudo dessa ética: o *ethos* existencial e originário. Essa atitude não significa, de modo algum, que o pensamento heideggeriano seja antiético. Pelo contrário, evidencia como a ontologia representa um pensamento desprovido das limitações tradicionais nas áreas de física, de ética, de lógica, de política, de estética, dentre outras, e como a potência do pensar ontológico transcende essas barreiras, estabelecendo um diálogo abrangente com todas as áreas da filosofia.

Desse modo, tende-se a interpretar críticas que sugerem uma 'ética sem ética' em Heidegger como uma incompreensão da postura fenomenológica adotada pelo filósofo. Diversos comentários o acusam de distorcer a ética, a exemplo das observações de Francisco J. Gonzales (2006): “Não seria produtivo insistir que a leitura de Heidegger sobre a Ética aristotélica é, provavelmente, a maior distorção e má interpretação de um texto grego na história da filologia.” (p. 149, tradução própria). Esse erro crasso quanto à compreensão da filosofia de Heidegger não se limita apenas às interpretações dos textos aristotélicos, mas se estende por todo o escopo do projeto filosófico heideggeriano. Por essa razão, ainda que fora da cronologia das obras em análise, optamos por referenciar a *Carta sobre o Humanismo*, um texto elucidativo que visa a prevenir tais interpretações errôneas. Feitas tais elucidações necessárias, direcionamos nossa análise para as interpretações fenomenológicas que Heidegger fez de Aristóteles e de sua apropriação do conceito de *phrónesis*.

Heidegger elucida que *sophía* e *phrónesis* são as manifestações concretas de realizar “sob a 'guarda' ou 'proteção' da verdade”. Isso significa estar atento ao ‘aí’ que o ser-aí propriamente é, estar aberto ao contexto do vir ao encontro dos entes intramundanos. Essa expressão, “sob a guarda da verdade”, é datada de 1922, a maneira como Heidegger descreve esse movimento no curso de 1924 foi alterada. Em última instância, o que se abre aqui

é a compreensão de que o sentido dos entes não está pré-determinado como simplesmente algo dado, mas que se desvela a partir da conjuntura, do mundo.

A *phrónesis*, na interpretação de Heidegger, assume a configuração de uma lida elementar que envolve os entes. O filósofo a compreende como um modo de ser no qual a alma resguarda a verdade, caracterizando-se como uma atividade que "[...] abre um horizonte que sempre responde a um modo concreto de lidar com o mundo através de uma operação, de uma execução, de uma manipulação, de uma determinação" (HEIDEGGER, 2002, p. 65). Dessa forma, a *phrónesis* proporciona a visão do aberto⁴ implicando, assim, um modo constante de interação com o ente. A circunvisão é o que abre o ser-aí para os entes que vêm ao encontro em sua lida cotidiana. Nesse contexto, sublinhamos o caráter pré-teórico da ontologia heideggeriana, justificando a predileção pela *EN* em detrimento de outros tratados aristotélicos, como a *Física* e a *Metafísica*. A *phrónesis*, como circunvisão, representa uma das modalidades do ser-aí que está constantemente envolvida em sua própria existência. Essa compreensão é discernível em *Ser e Tempo*, especificamente na terceira parte, parágrafo 16, com base nos exemplos da oficina e do martelo, em que se distingue o manual intramundano do simplesmente dado, o *zuhandenheit* da *vorhandenheit*. Entretanto, nas *Interpretações Fenomenológicas de Aristóteles*, a *phrónesis* não se limita à circunvisão descrita como modo do cuidado na condição de ocupação, e sim abrange, de maneira mais ampla, uma forma de enxergar o outro, implicando os conceitos de *mitsein* e *fürsorgen* e a compreensão do sentido de seu próprio ser.

O constante processo de ganhar-se ou perder-se na existência, o estar de início e, na maioria das vezes, de um modo a assumir-se como um ente entre outros, sob a possibilidade de apropriar-se da própria existência, por meio da disposição fundamental da angústia, é descrito nas "Interpretações" como *phrónesis*. Para Heidegger, "A *phrónesis* guarda em seu ser mais próprio 'o seu horizonte em que se desdobra o trato que a vida humana mantém consigo

⁴ No capítulo 2, detalhamos a questão de como a *phrónesis* visualiza a conjuntura aberta por meio da prática.

mesma, assim como o modo de levar em prática a esse trato" (HEIDEGGER, 2002, p. 67, tradução própria). O trato da vida humana consigo mesma está intrinsecamente ligado ao existencial do cuidado (*sorge*). A *phrónesis* envolve uma deliberação constante sobre o variável. Dado que o mundo está em constante acontecimento diante das possibilidades lançadas no aí do ser-aí, isso resulta, invariavelmente, em uma resposta por parte daquele que delibera, ou seja, o próprio ser-aí. O caráter hermenêutico da *phrónesis* é notório, uma vez que segue o princípio hermenêutico de que toda compreensão é, em última instância, uma autocompreensão (WU, 2011, p.101). Circunvisão e ser-no-mundo representam, dessa forma, a compreensão da facticidade que permeia nossa existência, uma compreensão de nós mesmos, isso porque, ao lidarmos com os entes que vêm ao nosso encontro, já nos colocamos em meio a um projeto de sentido que se compreende existencialmente. Ser-aí se vê entre os afazeres utensiliares e práticos e se faz como existência que tem o seu ser em jogo.

Tradicionalmente, na filosofia aristotélica, a *phrónesis* desempenha um papel crucial ao possibilitar a mediania da ação ética. É o que evidencia Angioni (2011, p. 3), quando aponta a *phrónesis* por meio do conceito de '*orthos logos*' – a tradução tradicional chama-a de reta (*ortho*) razão (*lógos*) – para delimitar as *medidas adequadas* e assegurar a concretização de *ações virtuosas*. Se a *phrónesis* é o que delimita a mediania, como circunvisão, na interpretação heideggeriana, qual é o elemento que executa, que age e que segue o *orthos lógos*? Na concepção de Wu (2011, p. 102), Heidegger anteviu a *decisão antecipadora* como o existencial que permite seguir esse *orthos lógos* aristotélico:

Essa forma de compreender a *phrónesis* está de acordo com a tese aristotélica de que o *telos* da *phrónesis* é o "em vista do quê" que remete ao próprio ser-aí, 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 ser-aí.

A *phrónesis* viabiliza a abertura do ser-aí, sendo imperativo seguir a *mesotes*, ou seja, o que a tradição apontou como o *meio-termo* que se situa entre o excesso e a falta. Heidegger identificou na decisão esse meio-termo, que se encontra entre a decadência e a impessoalidade, compreendendo a decadência como um aspecto da impessoalidade. É crucial ressaltar que essa decisão não é meramente voluntária, resultante da vontade do ser-aí, mas sim abarca o ser-aí em sua totalidade. O meio-termo, ao aceitar a inevitável decadência imposta pela facticidade, está à espera do 'apelo da consciência' para a retomada da decisão. A mediania, desse modo, representa o acontecer intrínseco ao ser-aí que aceita a sua condição fática e experimenta a decadência. Esse ciclo é caracterizado pela decisão antecipadora. A ênfase dada por Aristóteles, na *Ética*, à importância da *mesotes* ressoa nesse contexto. O *orthos lógos*, tomado como o *lógos* que possibilita o mundo em toda a sua estrutura de possibilidade, é o *lógos* determinado por ser aquilo que se é: ser-aí. Não é nosso escopo explorar minuciosamente os elementos que fundamentam os conceitos de *orthos lógos* ou a decisão em Heidegger –temas constantes no seminário *Platão: O Sofista* –, mas percebemos nessa citação mais um respaldo à interpretação da *phrónesis* como o elemento que prepara para a decisão e que está intrinsecamente vinculada ao ser do ser-aí.

Após essa concisa delimitação da interpretação heideggeriana de *phrónesis*, procedemos à exposição do texto que destaca os elementos que fundamentam a noção de *kairós*. No início dessa seção, esclarecemos que, no primeiro livro da *EN*, emerge a categoria de tempo, ou "quando", para descrever *kairós* como o tempo oportuno. Heidegger estabeleceu essa mesma conexão ao interpretar o Livro VI da *EN* da seguinte maneira: a *phrónesis* conduz ao trato que o ser-aí (a vida humana, nos termos das *Interpretações*) tem consigo mesmo e o orienta para a prática desse trato. Ao aproximarmos o pensamento da *phrónesis* ao do existencial *cuidado* (*sorge*), torna-se imperativo não a tomar como uma opção do ser-aí. Não se pode interpretar a *phrónesis* ou o cuidado como algo que se pode ou não fazer, um trato, uma lida, que ora cuido disso, ora daquilo. Não é um elemento facultativo, e u ora me ocupo de mim mesmo e "utilizo" o existencial, ora me descuido e "abandono" o existencial. O cuidado e a *phrónesis* permitem a modulação da ocupação com os entes intramundanos,

imersos na decadência e na cotidianidade mediana. Ao lidarmos com os afazeres diários, podemos nos esquecer da estrutura existencial que se é e que está em jogo. Contudo, mesmo esse esquecimento é uma forma de cuidado.

A ação, desse modo, se manifesta unicamente porque já sou a própria possibilidade desse tratamento. Consigo realizar a plenitude do meu ser, alcançar-me e evitar a perda, como geralmente ocorre no início e na maior parte das vezes. Contudo, Heidegger salientou que essa interação com o mundo e com a vida somente se concretizará no "[...] al despliegue temporal de la vida em su *ser*", conforme a tradução de Escudero (HEIDEGGER, 2002, p.68). O termo 'despliegue' pode ser interpretado como abrir, despregar, revelar, desobstruir e elucidar. Nesse contexto, Heidegger destacou a necessidade de trazer à luz a relação temporal do ser-aí. Para tal, ele não se vincula ao *khrónos*, mas sim ao *kairós*. "A interpretação concreta revela como se constitui na *phrónesis* esse ente que é o *kairós*". O ser-aí é o ente que é *kairós*. No entanto, em que sentido? Como? É crucial ressaltar que a apropriação heideggeriana não é categorial, como ocorre na tradição aristotélica, e sim existencial. Assim sendo, entendemos a necessidade de abordar o *kairós* na perspectiva da interpretação heideggeriana como uma circunstância, uma situação ou ocasião. Ressaltamos que, nessa conjuntura, o termo "meio" não se refere estritamente ao meio entre extremos, ou seja, não é determinado pelo caráter categorial da figura de predicação nomeada por Aristóteles (SANTOS, 2011, p. 90). Isso é o que se depreende do seguinte trecho:

A *phrónesis* permite que quem atue compreenda a situação: porque permite fixa o '*ou eneke*', o motivo-pelo-qual age, porque faz acessível o para-quê que nesse momento determina a situação, porque apreende o 'agora' e porque prescreve o como. A *phrónesis* se projeta desde o '*eskhaton*', desde o fim último o que aponta em cada caso a situação concreta vista de uma maneira determina. A *phrónesis* considerada em sua dupla dimensão de discurso reflexivo e solícito, só é possível porque primeiramente é uma *aisthesis*, uma visão imediata do instante. (HEIDEGGER, 2002, p. 68)

A partir da citação, observamos que, em 1922, a descrição do fim último e da abertura da totalidade estrutural do ser-aí ainda não havia sido delineada como ser-para-morte. Esse existencial com *eskhaton* possivelmente emergiu posteriormente, talvez somente na obra *Ser e Tempo*. No excerto, encontramos

também a chave para interpretar e delinear o conceito de *kairós*, que representa o momento preciso, ou ainda, a percepção imediata desse momento. *Qual é o significado de ser um instante? Como isso se manifesta?* Esses questionamentos não são explorados nas *Interpretações*. O que se evidencia a partir da citação é a conexão entre a *phrónesis* e o *lógos* reflexivo e de cuidado, ou seja, a compreensão e o cuidado com relação aos entes. O que viabiliza esse *lógos* reflexivo é descrito por Heidegger como *aisthesis*, termo tradicionalmente traduzido como sensação ou percepção. Nesse contexto, ao considerar a relação desse conceito com o instante, sugere-se que esteja relacionado à tonalidade afetiva fundamental, que possibilita a visão singular do instante (*augenblick*).

A maneira como Heidegger desenvolveu a análise do texto demonstra como a *phrónesis* possibilita a percepção do movimento e é caracterizada como uma dinâmica entre a compreensão imprópria e própria: "Não se pode explicar a partir do ser da vida humana como tal, senão que em sua estrutura categorial resulta de uma radicalização ontológica – realizada de uma maneira determinada – pela ideia de ente em movimento" (HEIDEGGER, 2002, p. 71). É notável como o conceito de movimento, tradicional na física aristotélica, é apropriado como um movimento existencial e constante de autocompreensão e de perda de si em meio às ocupações da cotidianidade mediana.

As relações destacadas por Heidegger entre *phrónesis* e *kairós* podem ser resumidas da seguinte forma: a) A *phrónesis* é uma observação que se concretiza com relação a um fim; b) ela representa a maneira de preservar o instante em sua plenitude; c) a custódia da verdade, em um sentido próprio e autêntico, é interpretada por Heidegger como *arkhaí*; d) a *arkhé* é aquilo que está sempre e exclusivamente referido concretamente ao instante. Por fim, Heidegger interpreta que, "[...] partindo do instante mesmo, a *euboulia* coloca ao alcance do olhar circunspecto o modo apropriado e autêntico de proceder em direção ao fim" (HEIDEGGER, 2002, p. 70). Contudo, no texto heideggeriano de 1922, não está elucidado como o instante ou *kairós* possibilita a boa decisão (*eubolia*) e o que nele reside para viabilizar a decisão antecipadora autêntica. Da mesma forma, a natureza das *arkhai* estabelecidas no parágrafo anterior não é explicitada, levando-nos a indagar se são existenciais. Duas conjecturas se

apresentam: inicialmente, as *arkhai* podem ser compreendidas como a visão da estrutura completa do ser-aí, incorporando seus existenciais. Ao ser uma visão da totalidade do ser-aí, isso implica, também, a aceitação de sua condição fática e, portanto, a decadência. No entanto, é uma decadência que viabiliza a boa decisão (*eubolia*), o "[...] modo apropriado e autêntico de proceder em direção ao fim". Tais determinações não estão evidentes e não são plenamente desenvolvidas nas *Interpretações*, mas foram investigados no curso de 1924-1925 sobre *O Sofista* de Platão.

Diante dessas relações e apropriações do conceitual aristotélico, formulamos como hipótese interpretativa que a essência da ação própria e autêntica do ser-aí reside na visão orientada pelo instante. Assim, o *kairós* se revela como um elemento fundamental para conferir unidade ao ser-aí. Contudo, é imprescindível abordar o *kairós* de maneira ontológica, compreendendo-o não como um momento presente, como um 'agora' mensurável pelo relógio, mas sim como a oportunidade de apropriação do ser-aí na qualidade de sua estrutura de cuidado intrínseco. Apenas por meio da *phrónesis* é possível realizar o movimento (*kínesis*) da impropriedade, na qual estamos constantemente imersos, para uma atenção ao que efetivamente somos. Esse processo gera a *aisthesis* fundamental que viabiliza a visão da totalidade de nossa estrutura como ser-aí. Somente ao nos apropriarmos de nossa própria essência, facilitada pela *phrónesis*, alcançamos a *mesotes* ou a *eubolia*. A 'boa decisão' torna-se possível somente no instante (*kairós*) de vislumbrar a *arkhé* do ser-aí.

Essa estrutura descrita nesse breve informe de 1922 foi mais bem aprofundada em 1924⁵, como caminho fenomenológico aristotélico para a

⁵ A obra *Grundbegriffe der aristotelischen Philosophi* se encontra na GA 18, publicada em 2002, mas ministrada por Martin Heidegger em 1924 no semestre de verão na Universidade de Marburg. Esse é o curso que precede o focalizado nesta tese. Todavia, em nossa investigação, selecionamos os conceitos fundamentais da *EN*, que são explorados nessa etapa. O conceito de *phronesis* ainda não havia sido desenvolvido e aprofundado nesse semestre, por isso, optamos apenas pela nota aclaratória. A investigação de Heidegger iniciou-se com a *Metafísica* V de Aristóteles e se desdobrou em outros textos. Recorremos a essa conferência com intuito preparatório e com recortes específicos de conceitos apropriados posteriormente, tais como: a) *psykhé* e *lógos*: parágrafo no qual Heidegger interpreta a noção de alma (*psykhé*) como *Dasein* e descreve o *lógos* em sua relação com a *fala* e com o *ser-com*; b) *agathón* (*EN* I, 1-4) – debate acerca da apropriação do conceito de bem *agathón* e sua relação com o fim (*télos*); c) *ethos* e *páthos* – a relação entre *éthos*, traduzido por Heidegger traduz como caráter (*charakter*), como

compreensão do *Sofista* de Platão. Ainda nos resta investigar e explorar as apropriações da *Metafísica* e da *Física* de Aristóteles, elementos também importantes, no entanto, tomam um aspecto de apoio e de consequência desde a investigação apresentada da *EN*. Por isso, ainda deixamos para futura elaboração esses temas.

1.2 A *Ética a Nicômaco* nas preleções sobre *Platão: O Sofista* (1924/1925)

O título da preleção norteia o caminho a ser trilhado; Heidegger tratou sobre *O Sofista*, de Platão. Todavia, de onde emergiu Aristóteles e a interpretação da *EN* nessa situação? Ao preparar-se para a investigação do diálogo, Heidegger tomou certos cuidados: “De uma preparação no sentido de apreendermos de maneira correta o passado que vem ao nosso encontro em Platão, de tal modo que não venhamos a inserir nele pontos de vista quaisquer por meio da interpretação, transpondo-os arbitrariamente ao seu interior” (HEIDEGGER, 2012, p. 7). O filósofo se preparou contra os percalços do caminho hermenêutico à obra platônica, acautelando-se quanto ao modo com que a tradição do pensamento abordava e zelava pela não arbitrariedade interpretativa do modo com o qual Platão chegou a nós. Os clássicos da filosofia chegam aos contemporâneos mediados por camadas históricas de interpretação e de determinação dos seus conceitos.

Mas como Heidegger retirou as camadas herdadas historicamente da interpretação do texto platônico? O primeiro passo foi o caminho fenomenológico e sua intenção, sendo esse o meio para evitar a arbitrariedade histórico-fática de

morada e hábito do homem adiante da disposição (*verfassung*), tradução feita por ele para *páthos*. Além disso, os argumentos aqui expostos são interessantes, pois retomam o conceito de *phronesis* como *umsicht* (circunvisão) e o relaciona com *areté* – tradicionalmente traduzida por *virtude*, mas heidegger a traduz como *ernsthaftigkeit* (seriedade) – e *eúnoia* a boa atitude (*gute haltung*) e a boa vontade (*wohlwollen*). Com isso, nossa pretensão foi realizar uma breve menção aos conceitos fundamentais de Aristóteles que Heidegger se apropriou e aprofundou no curso de inverno *Platão: O Sofista* (1924-25). Além disso, foi nesse curso que a *phronesis* ganhou maior proporção e força conceitual na análise heideggeriana, contudo, o foco e aspecto nele não foram nos *grundbegriffe* de 1924.

sua época. A fenomenologia busca interpelar pelo fenômeno tal qual ele se mostra e diante das possibilidades de determinação de seu ser. O fenômeno a ser investigado é o pensamento platônico, sobretudo em *O Sofista*. Contudo, a sua dificuldade é situada pelo “[...] fato de todas essas regiões já possuírem atrás de si uma rica história de elaboração, o fato de, portanto, não podermos nos aproximar livremente desses objetos, mas de já sempre os avistarmos em determinados modos de formulação das questões e em determinadas perspectivas” (HEIDEGGER, 2012, p. 9). Lidar com a história da filosofia é algo que não se pode fazer livremente, visto que, desde sempre, já estamos inseridos em um modo de pré-compreensão determinado faticamente com o autor que se pretende investigar. Como dito no início deste parágrafo, a fenomenologia mostra o modo de lidar com o fenômeno, não se atinando apenas às determinações fáticas e históricas dele, mas norteado sobretudo ‘nas coisas mesmas’. Retoma-se, desse modo, a máxima da fenomenologia husserliana: “O que está em questão não é retornar as direções e discussões fenomenológicas, mas, em meio ao trabalho da explicitação integral das coisas mesmas, se colocar na posição de ver fenomenologicamente” (HEIDEGGER, 2012, p. 9). Importa, assim, colocar em curso o ver fenomenologicamente e, para isso, é necessária uma preparação historiológico-hermenêutica.

Quando se espera um caminho até Platão, tradicionalmente se faz um paralelo dos pré-socráticos, de Sócrates até Platão. Contudo, Heidegger propôs um percurso diverso e, para ser mais preciso, o *inverso*: ele seguiu de Aristóteles a Platão. O argumento que se dá para o uso metodológico da filosofia aristotélica com o fim de articular a visualização própria do pensamento platônico é este: “[...] ele segue o antigo preceito da hermenêutica, de que se deve partir da interpretação do claro para o obscuro. Pressupomos que Aristóteles tenha compreendido Platão” (HEIDEGGER, 2012, p. 11). Diante da colocação de que Aristóteles seria o ponto luminoso a guiar a obscuridade dos diálogos platônicos, podemos nos indagar: A própria filosofia aristotélica também não está situada em camadas de determinações e interpretações históricas? Por que, então, Aristóteles ocuparia o lugar de luminosidade norteadora da investigação? Heidegger elucidou o pressuposto de que o estagirita, por toda a sua obra e história, pelos anos de estudo com Platão, teria compreendido a sua filosofia.

Por outro lado, a clareza quanto à filosofia aristotélica também se dá porque Heidegger já traçava há anos um trabalho de interpretação fenomenológica aristotélica.

Como já ressaltamos sobre o percurso de Heidegger, a tarefa hermenêutica aristotélica já vinha sendo gestada por ele há alguns anos. Todavia, o que se observa na preleção *Platão: O Sofista* é um maior aprofundamento na questão aristotélica. Isso evidencia, portanto, o porquê de a clareza aristotélica não ser questionada como caminho para a investigação e aproximação platônica. Optou-se também por Aristóteles pela maneira mais ‘sistemática’ de organização de seu pensamento em suas obras. Assim, “O que Aristóteles diz é aquilo que Platão lhe entrega em mãos, só que com uma cunhagem mais radical, mais científica” (HEIDEGGER, 2012, p. 11). A radicalidade apontada nesse trecho se dá pelo esforço aristotélico em explicitar o seu pensamento por meio do escrito e desdobrá-lo em argumentos, distinta da relação imagética-mítica, implícita por essência, da exposição dialógica platônica.

A questão tema que Heidegger discutiu tanto em Platão quanto no caminho aristotélico para o platonismo foi a da relação e a da diferença entre ser e ente. O modo de acesso e a lida com o ser do ente se manifestam como questão pela verdade (*alethéia*). Entre as obras aristotélicas, Heidegger elegeu a *Ética a Nicômaco*, em seu Livro VI, como privilegiada para pensar o desvelar da verdade, passo que se refere às possibilidades do ser-aí em se colocar em movimento para o desvelamento.

No entanto, apesar de utilizarmos este capítulo para expor o interesse aristotélico de Heidegger em direção a Platão, limitamos a investigação que resulta nesta tese apenas às interpretações aristotélicas. Além disso, há ainda algo que causa estranheza: Por que, afinal, a escolha da *Ética a Nicômaco*? Não seria a *Metafísica* uma obra mais teórica e fundamental para as investigações que Heidegger pretendia? Abordamos isso na próxima seção.

1.3 Os cinco modos de *aletheuein*

A *EN*, especialmente o seu Livro VI, é conhecida por tratar das *virtudes dianoéticas* ou intelectuais, tema central na investigação heideggeriana. Para uma breve contextualização do tratado aristotélico, sem pretensões de aprofundamento, Marco Zingano (2008) assim tematiza as divisões da obra: o Livro I desenvolve o pensamento teleológico aristotélico com vistas ao fim último da *Eudaimonia* (boa vida ou felicidade), desdobrando-se nele questões acerca do caminho trilhado por Aristóteles, da crítica à noção platônica de bem, da definição da felicidade e sua confirmação e do contraste nas doutrinas antigas. Na transição do Livro I para o II, há uma distinção entre as virtudes morais e intelectuais para Aristóteles. As primeiras são tematizadas dos Livros II ao V: a virtude é uma mediania que envolve o ato voluntário e a escolha deliberada entre extremos. A partir da definição, tematiza cada um dos casos: coragem e temperança (Livro III), generosidade, magnificência, magnanimidade, tolerância, polidez, veracidade, cortesia e pudor (Livro IV), por fim, a justiça (Livro V).

Todos esses movimentos se concentram em demonstrar a lida prática em Aristóteles para a constituição de uma das virtudes, que envolvem o mesmo preceito: um meio termo entre o excesso e a falta. Contudo, para que se possa distinguir em cada situação o que há de verdadeiramente mediano e o que é verdadeiramente extremo, é necessário se ter uma virtude *intelectual* que compreenda o que é verdadeiro, discernindo-o no cotidiano prático em que uma ação rotineira se situe. No Livro VI, Aristóteles explora as virtudes que acessam a verdade em seus modos, entre elas, a virtude intelectual fundamental para as virtudes morais: a prudência (*phrónesis*). Isso se mostra no Livro VI, capítulo 13, 1144b: “mas dizendo que a virtude moral pressupõe prudência [*phrónesis*] ele estava certo” (ARISTÓTELES, 2020, p.166, *tradução modificada*). Das diversas virtudes intelectuais apresentadas nesse livro, a *phrónesis* é a pressuposta em toda virtude moral; em outras palavras, todas as virtudes mencionadas do Livro I ao V são acompanhadas pela *phrónesis*.

Dado esse brevíssimo resumo sobre a *EN*, enfatizamos que Heidegger não tinha o intuito, nesse livro, de definir as virtudes intelectuais, mas sim de

focalizar os modos de *alétheuein*⁶ (desvelar) os entes que nos cercam. Isso significa que Heidegger não relacionou, nem interpretou as clássicas virtudes como ações que seguem a fórmula da mediania, entretanto, elas se tornam modos de abertura de mundo e de desvelamento de si mesmo e dos entes que vêm ao encontro. Heidegger, desde 1922, já interpreta o conceito de verdade (*alethéia*) como desvelamento, por isso, as clássicas virtudes não tratam de modos de ação em um mundo já dado, no qual estamos inseridos como sujeitos agentes e que devemos adequar o nosso agir a partir de um princípio racional. As virtudes tornam-se modos de abertura no qual ser-aí encontra a si mesmo e desvela o mundo e, desse modo, não são uma substância que deve adequar a sua ação a partir de um princípio virtuoso ou não. Virtude intelectual é desvelamento; não é adequação de substância, e sim abertura de sentido originário. A citação que se torna fonte de toda a distinção na hermenêutica heideggeriana de Aristóteles encontra-se em *EN*, VI, 3, 1139b15, na tradução de Heidegger⁷:

Cinco são os modos, portanto, nos quais o ser-aí humano (*psykhé*) descerra (*alétheue*) o ente como atribuição e negação. E esses modos são: saber-fazer – na ocupação, manipulação, na produção (*tékhne*) – ciência (*epistémē*), circunvisão – intelecção (*phrónesis*) – compreensão (*sophía*), suposição apreendedora (*noûs*)⁸. (HEIDEGGER, 2014, p. 22)⁹

Aqui se nota a apropriação heideggeriana do texto aristotélico, visto que interpreta a *alma* (*psykhé*) por ser-aí humano, o movimento de buscar a verdade (*alétheue*) por descerrar. Coloca-se a *técnica* intimamente relacionada com a

⁶ Visto que não há normas da Associação Brasileira de Normas Técnicas (ABNT) que regem a transliteração dos termos gregos, procuramos sempre manter o padrão de transliteração iniciado. Algumas transliterações, contudo, podem divergir das de outros autores, dada a polissemia transliterária dos alfabetos. Por exemplo, a letra 'Φ' pode ser transliterada por 'ph' ou 'f', e a letra 'χ' por 'ch' ou 'kh'. Assim, ao optarmos por um modo de transliteração, o mantivemos em todo o texto.

⁷ Efetivamente é a tradução que Marco Antônio Casanova faz para o português da versão alemã de Heidegger sobre Aristóteles.

⁸ Os termos entre parênteses são acréscimos nosso à citação.

⁹ <<ἀρξάμενοι οὖν ἄνωθεν περὶ αὐτῶν πάλιν λέγωμεν. ἔστω δὴ οἷς ἀληθεύει ἡ ψυχὴ τῷ καταφάναι ἢ ἀποφάναι, πέντε τὸν ἀριθμόν: ταῦτα δ' ἐστὶ τέχνη ἐπιστήμη φρόνησις σοφία νοῦς>>.

“Arxamenoi oun anothen peri auton pálin légomen esto dè oís aletheúei psykhé toi kata fánai é apofánai, pénte tòn arithmon: taut d'ísti tékhne epistémē phrónesis sofía noûs”.

produção (*poiésis*) e a ocupação com o ente intramundano¹⁰. Como dito anteriormente, os tradutores clássicos¹¹ optam pela tradução de *phrónesis* por “prudência”, algo que se torna tradicional como fundamento das virtudes intelectuais. No entanto, Heidegger traduz *phrónesis* por circunvisão (*umsicht*)¹², *sophía* por ‘compreensão’, ao invés da tradicional ‘sabedoria’, e *nôus* por ‘suposição apreendedora’. Os termos utilizados por Heidegger (GA 19, *Platon Sophistes* (1924-1925), 1992, p. 21) são: “*sich-auskennen* (saber-fazer) – *im besorgen* (ocupação), *hantieren* (manipulação), *herstellen* (produção) *wissenschaft* (ciência), *umsicht* (circunvisão) – *einsicht* (intelecção) –, *verstehen* (compreensão), *vernehmendes vernehmen* (suposição apreendedora)”. Verificados, na tradução de Heidegger, a apropriação interpretativa e filosófica sobretudo dos conceitos de *phrónesis*, *sophia* e *nôus*. Se antecipamos, em nossa introdução, que nossa pretensão era investigar a relação de privilégio da *phrónesis* diante dos demais *modi*, o debate conceitual ante os existenciais heideggerianos se trava primeiramente entre circunvisão, intelecção e o modo pelo qual esses existenciais apontam para o fenômeno da *phrónesis*. Escudero (2002), no seu comentário introdutório à sua tradução do *Informe Natorp* (1922), já nos mostra o caminho da hermenêutica da facticidade e que as relações gestadas entre os conceitos de *phrónesis* e *sophía* se desenrolam até a questão central de *Ser e Tempo* (1927):

Os anos de 1922 e 1924 desembocam em uma análise sistemática das estruturas ontológicas da vida humana. Precisamente, a pergunta pelo sentido de ser da vida ateorética e arreflexiva proporciona o ponto de partida e facilita o elo condutor da pergunta pelo ser em geral. A partir deste fundamento e uma vez satisfeita as exigências de uma hermenêutica fenomenológica do ser-aí, vemos como a pergunta pelo ser vai adquirindo cada vez mais protagonismo

¹⁰ Conceitos que se tornaram mais explícitos em *Ser e Tempo*, terceiro capítulo da primeira seção: A mundanidade do mundo (Heidegger, 2012a).

¹¹ Cf. Aubenque (2008) em **A Prudência em Aristóteles**. Tradução de Marisa Lopes. 2a Edição. São Paulo: Discurso Editorial, Paulus, 2008; ZINGANO, Marco. (org.). **Sobre a Ética Nicomaqueia de Aristóteles**. Textos selecionados. São Paulo: Odysseus Editora, 2010.

¹² Outro conceito que se torna mais explícito em *Ser e Tempo*. *Circunvisão* é a visão que não percebe o ente como um simplesmente dado, mas como um manual que vem de encontro a partir do horizonte de sentido (HEIDEGGER, 2012a).

nas lições de Marburgo (1924-1927) até converter-se em tema central de *Ser e Tempo*. (ESCUDERO, 2002, p. 7).

A partir da indicação de Escudero, indicamos, ainda que de maneira introdutória, o caminho que Heidegger percorreu profundamente até cunhar a *phrónesis* como um dos conceitos fundamentais, gestados desde Marburgo, para a elaboração de *Ser e Tempo*, visto que queremos demonstrar como a *phrónesis* é o novo privilegiado de *alétheuein* na conferência de 1924. Para tanto, seguimos o modo como Heidegger (2012) ordenou os argumentos de Aristóteles na *EN*. O filósofo divide os modos de *aletheuein* em dois: *epistemonikon* (o que promove o saber) e *logistikón* (o que promove a reflexão). Entre eles, Aristóteles separa a ciência (*epistémē*) e a sabedoria (*sophia*) no *epistemonikon* e a circunvisão (*phrónesis*) e a técnica no *logistikón*. Cada um desses modos de *aletheuein* é definido como uma *teoria*, uma *práxis* (ação) ou uma *poiésis* (produção), isso quer dizer que é necessário pensar e vincular a ação da ciência entre teoria e prática e a ação da técnica junto ao que ela produz. Nosso filósofo, por sua vez, ao tratar desses modos de ser-aí, explorou os modos pelos quais se totaliza o ser do ser-aí. Em suas palavras, “[...] todo comportamento do ser-aí, portanto, é determinado como *práxis kai alétheia* (ação e desvelamento)” (HEIDEGGER, 2012, p. 40). Portanto, é preciso pensar os modos de desvelamento como a ação que leva o ente a consumação ao descerrar o seu ser¹³. Ressaltamos, ainda, o caráter prático e fundamental da leitura que Heidegger faz de *EN*, encontrando na filosofia prática de Aristóteles o caminho para situar o âmbito originário no qual ser-aí e vida ganham o seu sentido. Desse modo, evita-se o percurso clássico da metafísica da substância, visto que a sua filosofia descerra o sentido de ser como mais originário.

1.3.1 Os cinco modos do *aletheuein* e a divisão em *epistemonikon* e *logistikón*

O que diferencia o saber (*epistemonikon*) da reflexão (*logistikón*) é que o primeiro lida com entes que são sempre, enquanto o outro lida com entes que

¹³ As primeiras páginas do texto *Brief über den Humanismus* ou *Carta sobre o Humanismo* (1946) acena para a relação entre ação (*Handeln*), consumação (*Vollbringen*) e linguagem (*Sprache*).

podem ser de outro modo. Para Aristóteles, a ciência (*epistème*) e o saber (*sophia*) buscam conhecer o ente que é caracterizado como *aei* (o que é sempre) e as *arkhai* (princípios). O modo como descobrem o sentido dos entes é visando àquilo que é imutável e, portanto, poderia ser sempre. Aristóteles nota que nem todo *aei* é uma *arkhé*,— contudo, toda *arkhé* é um *aei*. Do modo como é caracterizado, podemos perceber que tanto a *epistème* quanto a *sophía* levam o ser-aí à compreensão de fixidez e imutabilidade substancial. Todavia, os outros modos possibilitam uma compreensão de ser de modo distinto. A *phrónesis* e a técnica são descritos por Aristóteles como *hóu éneka* (em virtude de), ou seja, há sempre um para-que direcionando a ação de toda reflexão (*logistikón*). Heidegger apontou que a *phrónesis* é, especificamente, *em virtude de si mesma*, já a técnica é *em virtude do ente que vem-a-ser na produção*. O filósofo leu Aristóteles a partir de duas formas de desvelar o ente. A maneira do saber, seja pela *epistème*, seja pela *sophía*, desvela um ente em seu visar intencional (*hinsehen*)¹⁴ pelo qual a sua *arkhé* não pode se comportar de uma outra forma, quer dizer, não admite modulação. Parece-nos que, quando ser-aí está no modo de desvelar epistêmico, os entes vêm ao mundo como substâncias, no qual a sua *arkhé* não pode ser alterada. Do mesmo modo, o filósofo descreveu o ente que vem ao encontro pelo modo de desvelamento científico-sapiente (*epistemonikon*), como aquele que está sempre presente. Aos leitores de *Ser e Tempo*, lançado três anos após a preleção *Platão: O Sofista*, salientamos que Heidegger relacionou a definição de *epistemonikon* a um desvelamento que se dá de maneira menos originária, visto que os entes aparecem como presentes e simplesmente dado¹⁵. De outro modo, é possível pensar que *aei* e *arkhé* possibilitam desvelar a verdade como aquilo que é sempre, contudo, quando

¹⁴ Sugerimos que se observe a tradução de Casanova de intencional, visto que é um termo clássico na fenomenologia. Contudo, Escudero, em *A linguagem de Heidegger: Dicionário filosófico de 1912-1927*, não dá ênfase ao conceito de intencionalidade. Pelo contrário, ilustra-se na tradução por “mirar hacia o sobre, ‘fijarse bien, alargar la vista o inspeccionar’, aunque Heidegger utiliza *hinsehen* más e el sentido de observar algo em términos basicamente teóricos y abstractos” (ESCUDERO, 2003, p. 118). O tradutor ainda esclarece que, nas lições de Friburgo, entre 1919 e 1921, o termo foi cunhado por Emil Lask como *Hingabe* para contrastar com a carga teórica de *Hinsicht*.

¹⁵ Passo análogo é feito no parágrafo 5 de *Ser e Tempo*, com relação aos conceitos de simplesmente dado (*Vorhandenheit*) e de manualidade (*Zurhandenheit*).

articulados pelo modo prático do ser-aí (*phrónesis* e prático-produtivo da técnica), esses princípios podem ser associados de modo a elucidar o ser-aí não como algo que é sempre, mas como âmbito originário onde ele se encontra. Diante do exposto, perguntamo-nos: Isso significa dizer que o *epistemonikon* possibilita uma abertura própria do ser-aí aos entes que vêm ao encontro no mundo? Ou essa abertura está fadada à impropriedade da lida ocupada e cotidiana? É oportuna a investigação dessa questão junto nos demais parágrafos da exposição da tese.

Retornamos à distinção entre os dois termos *epistemonikon* e *logistikón*. Esse último é um modo distinto do anterior e é chamado de reflexivo, ou seja, que revela o ente como aquele que pode ser diferente ou sobre aquele e aquilo que não está feito, pronto, dado e fixo. A *tekhné* lida com o ente que ainda não está feito ou que ainda não tem o sentido de ser que será produzido tecnicamente. O que se percebe da definição heideggeriana é que ela antecipa o vínculo de *tekhné* com a *poiésis*, o fazer e produzir de algo. Por outro lado, a *phrónesis* está vinculada à análise da situação pela qual se toma a decisão sobre uma ação; é a circunvisão que possibilita compreender o âmbito em que se está inserido, ver a si mesmo como transparente e decidir pelo que deve ser feito. Por isso, Aristóteles a vincula com a *eubouleusis*, a boa deliberação. Contudo, toda situação deve ser apreendida pela circunvisão da *phrónesis*, o que requer lidar com um ente que não está sempre dado e pronto, mas que cabe ao ser-aí reapropriar a situação em que se encontra e decidir a partir do que é desvelado da *phrónesis*. Nessa perspectiva, o sentido de *práxis* já está vinculado à definição de *phrónesis*, porque toda deliberação implica uma decisão para a ação, a qual ainda não está feita e dada de antemão, mas está a ser decidida. Portanto, justificam-se a *phrónesis* e a *tekhné* dentro do campo do *logistikón*, pois ambos os termos lidam com aquilo que ainda não é, porém, está diante de ser: o ser produzido por meio da técnica e o ser praticado por meio da *phrónesis*. O que pretendemos fazer no decorrer deste texto é distinguir a *phrónesis* dos demais modos de desvelamento. A seguir, discutimos e comparamos a *phrónesis* com a *epistémē*, a *tekhné* e a *sophía*.

1.3.2 *Phrónesis e epistême*

Com relação à constituição do que é *epistême*, Heidegger (2012) a descreve como uma *héxis* (estado) de *aletheuein* (desvelamento). Em outras palavras, os modos de desvelar são estados, momentos e formas de sentido de lida com o desvelamento do ser do ente. O modo específico da ciência se caracteriza pela busca de um tipo particular de saber que se dá por meio do ‘estar-junto-ao-ente’ como um dispor dele em vistas do que é descoberto. Todavia, é oportuna a pergunta: O que dá estabilidade e fixidez ao sentido de ente desvelado? Para Heidegger, tanto *epistême* quanto *sophia* são modos de lidar com o ente que é sempre, isso porque o ente que é desvelado pelo modo de ser da *epistême* não pode ser modificado; é um ente que não vem a ser, não foi, nem deixará de ser, sendo constantemente assim. Trata-se do fundamento do sentido de ser do ente desvelado epistemicamente, também descrito como o que desvela o ente e não permite o seu novo velamento, portanto, ao ser revelado permanece sem alteração, sendo o que é. Assim, para Aristóteles (*Met., Z, 1029a 26*, 2005, p. 25), a *substância* tem a característica de ser sempre como forma do subjacente. Um passo interpretativo que Heidegger deu ao lidar com o texto aristotélico foi o vínculo entre eterno, eternidade (*aei*) e com o plenamente presente (*aion*). O eterno é aquele que é determinadamente presente, porque não era, nem será; é sempre presente e presença.

Todavia, na descrição aristotélica, Heidegger (2012) observou um elemento sobre a insuficiência e a precariedade da *epistême*:

Portanto, como a *epistême* (ciência) não pode mostrar ela mesma aquilo que se encontra ante de si, revela-se no *aletheuein* (desvelamento) da *epistême* (ciência) uma falha. Ela não é suficiente para mostrar o ente como tal, na medida em que ela justamente não descerra a *arkhé* (o princípio). Por isso, a *epistême* (ciência) não é nenhuma *belisté héxis do alétheuein* (o melhor estado do desvelamento). Ao contrário, a possibilidade mais elevada no interior do *epistemonikón* (do que promove o saber) é antes muito mais a *sophía* (sabedoria) (HEIDEGGER, 2012, p. 37).

Para identificar a falha, Heidegger discorreu sobre a possibilidade de ensinar da *epistême* e de identificar qual o seu limite. A *epistême* se limita similarmente à *mathesis*, que parte de um princípio axiomático do qual deduzem

conhecimentos, o que Aristóteles chama de *ék prógignóskomēna* ou, em sua tradução, “[...] aquilo que é desde o princípio sabido” (HEIDEGGER, 2012, p. 36). Entretanto, o problema de lidar com as proposições matemáticas – e Platão, antes de Aristóteles, já denunciava esse limite no que ficou conhecido como ‘linha dividida’¹⁶ – é que elas partem de axiomas e não conseguem insinuar o próprio fundamento. Por isso, na citação anterior, Heidegger delimitou a *epistēme*; ela não abre o fundamento primeiro, não consegue ser a condução (*epagoge*) ao princípio (*arkhé*). Por outro lado, é indicado que a *sophía* seria responsável por essa condução. Por isso, exploramos qual o modo de desvelamento dela e como se relaciona com a *phrónesis*.

É possível, concluir que o descerramento da *epistēme* é o de impropriedade. Os modos diversos de desvelamento são pensados em vista das *arkhai* (os princípios). É importante ponderar o modo como se dá seu desencobrimento e sua conservação na condição de desencoberta. Como ressaltamos anteriormente, a *epistēme* fundamenta os axiomas de sua ciência nas *arkhai*, apesar de não ter clareza sobre o fundamento dos axiomas. Visa-se concomitantemente a *arkhé*, *télos*, *eidos* e *hylé*, conceitos não tematizados na *epistēme*. A técnica para a produção precisa antecipar a *arkhé* e o *eidos*, ainda que não haja reflexão e tematização do *eidos*. A *phrónesis* também tem seus limites:

A *phrónesis* (circunvisão) não é nenhuma especulação sobre a *arkhé* (o princípio) e o *télos* do agir como tal: ela não é nenhuma ética e ciência, nenhuma *héxis meta lógou mónon* (nenhuma postura apenas por meio da linguagem - EN, VI, 5; 1140b28), mas ela é, em seu sentido propriamente dito, aquilo que ela pode ser, se ela é a visão de uma ação e de uma decisão concretas. (HEIDEGGER, 2012, p. 62)

Notamos que não se trata de uma tarefa especulativa pelos princípios o modo de desvelamento da *phrónesis*. Por isso, distancia-se do modo da

¹⁶ Platão, na obra *A República*, final do Livro VI e transição para o Livro VII, propõe a imagem da linha dividida e das ideias (*eidos*) serem comparadas à luz do Sol, enquanto o próprio astro seria a ideia de Bem. Na linha dividida, a Matemática ocupa um lugar entre o âmbito da *dianoia* no qual se tem acesso às ideias e ao campo da *epistēme*. Todavia, a Matemática teria um limite e não conseguiria tratar dos seus próprios princípios, axiomas ou ideias (PLATÃO, *A República* 509d-511e).

epistême, que busca, de modo teórico, aquilo que é sempre. *Phrónesis*, distintamente, está voltada à *práxis* e à *eubolia* (decisão). Espera-se, portanto, que a *sophía* seja capaz de tematizar os princípios. Todavia, Heidegger também acenou para essa incapacidade. Aparentemente, apenas o *nous* poderia desvelar e tematizar tal estrutura. “Aristóteles talvez só tenha clarificado esse fenômeno até o ponto que era possível no interior da interpretação grega de ser” (HEIDEGGER, 2012, p. 63). O sinal de diferenciação de *nous* para os demais modos de *aletheuein* abordados é que o *nous* se dá *áneu lógos* (sem linguagem) enquanto os *aletheuein* são *metá lógou* (por meio da linguagem). Há a possibilidade de *nous* se dar pelo discurso, contudo, de modo impróprio, ele não seria por meio da *katáfasis* (afirmação) ou da *apófasis* (negação), por isso, Heidegger (2012, p. 63) interpretou *nous* como ‘nenhuma possibilidade de ser do homem’.

Aristóteles, apesar disso, considera a *sophía* como *nous kai episteme*: por um lado, tem o caráter de vislumbre das *arkhai* ou, ainda que impropriamente, *dianoein* (pensar discursivo); por outro lado, o aspecto científico da *episteme*. Desse modo, a lida pelo caminho do saber é complementar e superior ao modo epistêmico. Estranhamente, nesse primeiro intercuro de análise dos modos de desvelamento, Heidegger não se atentou de maneira mais profunda no modo da *sophía*. Isso foi mais bem desenvolvido em capítulos posteriores da obra *Metafísica*. Considerada essa aproximação com a *epistême* e uma primeira apreensão em como se dá o desvelamento por meio do saber (*epistemonikon*), passamos, a seguir, para uma primeira descrição de como ela se dá por outra via: a reflexão (*logistikón*) a partir da análise da *tékhne*.

1.3.3 *Phrónesis* e *tékhne*

Iniciamos por afirmar que a técnica toma por objeto aquilo que está em movimento de construção, o ser-deveniente (*esómenon*). Todavia, para poder analisar o modo de descerramento da técnica, é necessário analisar o ente para o qual ela tende. Desse modo, devemos indicar que a técnica é dirigida por um saber-fazer que modifica o que ainda não é e fabrica algo a partir disso. Por isso,

abordamos o movimento de construção do *esómenon*, e para lidar com aquilo que está em devir, é preciso estar orientado pelo *hópos* (limite). O que dita o limite que guia o movimento fabril é o 'para que'; *tudo que se produz é feito com-vistas-a um fim*.

Heidegger expôs a diferença no modo como a técnica lida com a *arkhé*. Na produção, requer-se que o *eidos* (a forma e ideia) direcione previamente o que deve ser produzido, como a planta baixa de uma casa que direciona os agentes da construção civil, a receita de culinária que orienta o cozinheiro. Com fins elucidativos, Heidegger divergiu do ente produzido dos *phýsei onta* – os entes da 'natureza' –, visto que são produtores de si mesmos, ao passo que a técnica é sempre uma produção para fora do produtor. Em outras palavras, o produtor produz um produto ou uma mercadoria, mas isso não necessariamente está relacionado consigo mesmo, muitas vezes o faz por um fim, por uma demanda, por um pedido de um cliente, pela busca da sobrevivência ou por dinheiro¹⁷.

Analisando-se a relação entre a técnica e o *ergon* (obra, trabalho), salientamos que esse último tem um caráter temporário em meio à técnica, visto que, ao finalizar uma obra, cumpre-se com a finalidade proposta na fabricação. Logo, a técnica apenas lida com o *ergon* enquanto ele ainda não está pronto. Por isso, inicia-se esta subseção explorando o *esómenon*, o ser em devir, isso porque ele é justamente aquele que pode ser fechado, acabado e, portanto, já se tem uma obra separada da técnica e da produção, elas já foram feitas e efetivaram o produto. Para Heidegger,

O característico do acaso é o fato de ele não tem na mão aquilo que emerge. O mesmo acontece no caso da *tékhne* (arte): por mais que ela possa se mostrar como preparada até as raias da minúcia, ela nunca dispõe com absoluta certeza sobre o sucesso da obra. A *tékhne* não tem em última instância o *érgon* (a obra) na mão. Com isso, torna-se manifesta uma falha fundamental do

¹⁷ Caberia investigar a maneira pela qual Heidegger abordou a técnica na década de 1920 para compará-la com a conferência *Questão da Técnica* (1953), na qual já está gestada a relação da técnica com o desvelamento e a análise das quatro causas – também aristotélicas – na produção de algo. Esse mesmo argumento foi recuperado por Heidegger no início da conferência de 1953 para enfatizar a primazia da 'causa eficiente' diante da noção teleológica de causa final.

aletheúein (desvelamento), por meio da qual a tékhne é caracterizada (HEIDEGGER, 2012, p. 46)

Coloca-se a *técnica* ao lado da *ciência* também por um caráter deficitário no movimento de desvelamento. A técnica não tem o princípio (*arkhé*) da ação em si mesma, pois depende de um *eidos* que direciona o seu fazer. Em certo momento, a *técnica* perde de vista aquilo que emerge, isso porque o devenida se torna produto, além da insegurança sobre o sucesso da fabricação técnica (uma obra pode não dar certo, uma casa pode apresentar problemas em sua construção, a receita de um chef pode sair do padrão). Heidegger relacionou isso com a noção de *tykhé*, o acaso, por não ter uma lida própria com aquilo que emerge. Dessa maneira, a técnica não é um modo próprio de desvelamento porque perde o ente que está a ser desvelado, demonstrando uma carência de orientação desde o princípio pelo agente técnico, do mesmo modo que o agente epistêmico não consegue chegar até os princípios porque esses sempre partem de conceitos axiomáticos e não de fundamentos.

A *phrónesis* estabelece uma relação com a *reflexão*; refletir, tratar sobre um modo de agir que lida consigo mesmo. Portanto, deve se proceder de um modo próprio com a lida de sentido de ser. Distintamente do modo técnico, aquele que se guia a partir de um princípio que está fora de si mesmo, a direção do desvalimento da *phrónesis*, é orientado por aquele que se reflete, desse modo, desde si. Assim, a *phrónesis* é direcionada para o modo do ser-aí na totalidade (*prós to eu zen hólos*). Tem-se nisso uma leitura heideggeriana originária dos termos aristotélicos. O termo 'eu', geralmente traduzido como o 'bom ou bem', é interpretado fenomenologicamente como o modo próprio. 'Zen' é o conceito para dizer a vida, sobretudo a vida boa ou a existência própria do ser-aí, aquela que pode vislumbrar o seu todo (*hólos*). A *phrónesis* é o modo de abertura que coloca o ser-aí adiante da verdade do seu ser, visualizando-se a totalidade do fenômeno do ser-aí.

Com relação ao *télos* da *phrónesis*, ela é conduzida necessariamente a si mesma, ou seja, o *télos* do desvelamento da *phrónesis* é a verdade do ser-aí. Nesse aspecto, evidenciamos a distinção entre o modo da *phrónesis* e da *tekhné*, visto que esse último não tem em si mesmo a *arkhé* e seu *télos* está para fora de si, como pode ser verificado na seguinte citação: "Essas *arkhai*

(princípios) são o próprio ser-aí; esse se encontra disposto, se porta em relação a si mesmo de *tal ou tal modo*. O ser-aí é *arkhé* (princípio) da reflexão da *phrónesis* (circunvisão) [...] o *télos* (fim) na *phrónesis* (circunvisão) é o *anthropos* (homem) mesmo” (HEIDEGGER, 2012, p. 54). Heidegger analisou a *phrónesis* como o modo que é possível se tornar transparente para si mesmo; aquilo que desoculta as camadas fáticas que o tornam esquecido de si mesmo, de sorte que: “Uma tonalidade afetiva pode encobrir o homem para si mesmo; ele pode passar a atentar para coisas secundárias; ele pode ficar tão imerso em si mesmo, que não se vê propriamente” (HEIDEGGER, 2012, p. 54). Esse trato com a *phrónesis* dá-se de um modo que desperta o ser-aí da cotidianidade mediana pela qual ele está acostumado. Nesse contexto, a *phrónesis* exerce um papel fundamental; ela é o despertar para si mesmo de modo próprio. O lugar que a *phrónesis* ocupa se assemelha ao conceito de cuidado (*sorgen*) na obra *Ser e Tempo*.

Dessa maneira, indica-se o caminho por meio do qual a *phrónesis* é vista como percurso próprio para o desvelamento, enquanto a técnica é vista como insuficiente e falha. A seguir, fizemos a mesma comparação na relação entre *phrónesis* e *sophía*.

1.3.4 *Phrónesis* e *sophía*

Feita a análise dos modos de desvelamento, ressaltamos que a distinção e a superioridade da *phrónesis* diante da *tekhné* acontecem pelo fato de a *tekhné* não desvelar o próprio si mesmo que possibilita a produção. Já a *phrónesis* é o modo próprio de lida consigo mesma. Por isso, ante aos modos reflexivos e que são *em-virtude-de*, a *phrónesis* é o modo superior de desvelamento porque desvela a si mesma:

E como a *phrónesis* (circunvisão) se dirige ao mesmo tempo para a *arkhé* (princípio) e para o *télos* (fim) e guarda os dois, ela é a *beltiste héxis* (melhor postura) do *alétheuein* (desvelamento) no interior daquele ente, que também pode ser de outro modo. (HEIDEGGER, 2012, p. 58)

A *sophía*, por outro lado, se mostra como modo superior de desvelamento, visto que a *episteme* sempre está localizada e tematiza uma região dos entes em específico: a Matemática, os entes matemáticos; a Psicologia, os entes com *psykhé*; e a Física, os entes móveis. Todavia, a *sophía* tematiza sobre aquilo que é sempre e primeiro; dos primeiros princípios, ao passo que a *episteme* localiza os princípios em áreas específicas. Temos, assim, dois modos de primazia diante do desvelamento: *phrónesis* e *sophía*. Eles são eleitos como maneiras privilegiadas de desvelamento. Contudo, apenas a *phrónesis* mantém uma relação própria com o ser-aí de modo a deixá-lo transparente para si mesmo. É a ‘reflexão’ circunvisiva que vislumbra o ser do ser-aí. Eis a hermenêutica que possibilita ver o ser-aí como ele propriamente é:

Em meio à *phrónesis* (circunvisão), não há nenhum mais ou menos, nenhum tanto-quanto como no caso da *tekhne* (arte), mas apenas a seriedade da decisão determinada, o encontrar-se ou perder-se, o ou-ou. Na medida em que a *phrónesis* (circunvisão) é *stokhástikhe*, ela não tem de modo algum a possibilidade de ser mais plena. Portanto, ela não possui nenhuma *areté*, mas é em si mesmo *areté* (HEIDEGGER, 2012, p. 58).

O privilégio circunvisivo da *phrónesis* pode ser comparado à hermenêutica da facticidade, na qual hermenêutica não é mais um método para interpretar um objeto (nesse caso, um objeto das Ciências Humanas). A hermenêutica da facticidade, pensada como interpretação fenomenológica de Aristóteles, visa a evidenciar as camadas interpretativas da tradição, sobretudo na *EN* aristotélica, em que Heidegger interpretou os modos de desvelamento da *psykhé*. Percebemos, dessa forma, apropriação determinada e originária de alma, não como princípio de movimento vital ou razão, mas como concepções da tradição na qual de antemão se apresentam como caminho conceitual aristotélico. Heidegger elucidou o fenômeno do qual se pode pensar o ‘princípio anímico’, a ‘razão’, o ‘intelecto’, a alma, isto é, *ser-aí*. Cabe ao *ser-aí* a reflexão do que se aponta como *psykhé* e qual modo de desvelamento possibilita o seu vislumbrar do seu si mesmo próprio. Heidegger descobriu e revelou a partir de Aristóteles o modo próprio de desvelamento do que é *ser-aí*.

Não é coincidência, portanto, que conceitos da filosofia prática aristotélica, como a *téchne* (ocupação) e a *phrónesis* (circunvisão), tenham sido “objetos” de

estudos dos programas de leitura de Heidegger nessa fase. Com as leituras das obras de Aristóteles (sobretudo a *EN*), o que estava em questão para Heidegger era a clarificação da existência fática. Perante a ponderação da abrangência e da radicalidade que esses temas têm na obra do autor de *Ser e tempo*, reiteramos que a avaliação de que *Aristóteles é um autor sem o qual Heidegger não seria o pensador que foi* (KAHLMAYER-MERTENS, 2013, p. 73).

Os conceitos fundamentais da ética aristotélica se mostraram fundamentais para o desenvolver e o meditar do pensamento heideggeriano. Tematizamos, até o momento, o contexto do qual emergem as interpretações fenomenológicas de Aristóteles, localizamos a obra *O Sofista* e apresentamos o interesse metodológico em Aristóteles como forma de acesso a Platão. Do mesmo modo, explicitamos a maneira como Heidegger interpreta principalmente a *Ética a Nicômaco* (VI) de Aristóteles.

1.4 Do primado da *phrónesis*

Desde os primeiros parágrafos em que trata da *phrónesis*, Heidegger estava decidido por sua tradução. No parágrafo 4 de *Platão: O Sofista*, o autor (2012) utilizou a expressão *umsicht* (circunvisão) – *einsicht* (intelecção). Todavia, sempre que a utiliza referindo-se à *phrónesis*, deu preferência à *Umsicht*, apesar de poder relacionar com o *einsicht*, como neste exemplo: “Na análise ulterior dos modos restantes do *aletheúein* (desvelamento), Aristóteles trata de início da *phrónesis*, da circunvisão (*Umsicht*), da intelecção circunvisiva (*umsichtige Einsicht*)” (HEIDEGGER, 2012, p. 50)¹⁸. Como observado, o termo circunvisão é utilizado primeiramente para depois adjetivar a intelecção a partir da circunvisão, evidenciando a preferência do teórico por esse termo. Todavia, o que significa a circunvisão nos textos de juventude de Heidegger? Sabemos que o conceito compõe um caráter fundamental de *Ser e Tempo*, surgindo na obra de 1927

¹⁸ Na GA19, lemos o original: “In der weiteren Analyse der verbleibenden Weisen des *áletheuein* behandelt Aristoteles zunächst die *phrónesis*, die *Umsicht*, die *umsichtige Einsicht*” (HEIDEGGER, 1992, p. 47).

primeiramente no contexto do parágrafo 15 acerca do ser dos entes que vem ao encontro no mundo circundante, temas que também tangem à relação da atitude prática com a teórica, aparentemente tendo umas das suas origens do debate entre *logistikón* e *epistemónikon* protagonizado pela *phrónesis* e *sophía*. Para pensar a circunvisão prévia a *Ser e Tempo*, utilizamos o dicionário filosófico de Escudero (2009), que explorou esses conceitos entre 1912-1927:

Umsicht indica o ato de olhar ao redor, de abranger com a vista o horizonte imediato em que o cuidado é executado, de se mover em um âmbito de ação próximo e familiar e, claro, de demonstrar certo interesse por esse horizonte do mundo circundante em que lidamos com as coisas e nos preocupamos com as pessoas que nele aparecem. Diferente de *Hinsicht* – que remete principalmente ao olhar contemplativo, ao modo teórico com que nos colocamos diante de algo para fixar seu conteúdo –, *Umsicht* alude a um modo de lidar com o mundo que é menos guiado pelo cumprimento explícito de certas regras de ação (*know-what*) e mais pela habilidade com que nos conduzimos diante das situações da vida cotidiana (*know-how*). Assim, a circunspecção indica o peculiar modo de ver do ser-aí inerente ao trato com as pessoas e à manipulação dos utensílios no âmbito da totalidade de referências que constituem o mundo circundante. O conceito *Umsicht* é empregado pela primeira vez no semestre do pós-guerra de 1919 para descrever o simples ato de olhar ao redor e reaparece no *Informe Natorp* em contraste com *Hinsicht* ('contemplação', 'inspeção'), sendo fixado terminologicamente no tratado de 1924, *O Conceito de Tempo*. (ESCUDEIRO, 2009, p. 170-171, tradução própria).

Como o comentário de Escudero abrange até a data de *Ser e Tempo*, é preciso fazer um adendo de que, quando ele se refere ao 'cuidado' (*sorge*), não se trata de um uso comum no seminário de 1924-1925. Heidegger utilizou frequentemente o termo ocupação (*besorgen*) durante a conferência, porém, o termo preocupação (*fürsorge*) nem mesmo aparece nessa época, com exceção de uma única vez quando Heidegger já explorava os temas em Platão¹⁹. Assim, ao pensar a *phrónesis* e seu significado como circunvisão, é necessário pensá-

¹⁹ Durante a conferência *Platão: O Sofista*, o cuidado (*sorge*) aparece uma única vez no parágrafo 42. Nos manuscritos de Heidegger da conferência, é possível observar breves comentários sobre o conceito de cuidado: eles constam no adendo 34 quando relacionou o cuidado com historicidade (*geschichtlichkeit*), temporalidade (*zeitlichkeit*) e descoberta (*entdecktheit*), assim como nos adendos 35, 39 e 44. Uma curiosidade é que, no adendo 44, Heidegger escreveu literalmente em parêntesis, ao comentar a relação da alma com a nostalgia (*sehnsucht*): "Cuidado é o ser do ser-aí", algo que não é tematizado explicitamente em sua conferência.

la a partir do contexto das ocupações cotidianas. Escudero reforça a distinção entre *umsicht* e *hinsicht* como fundamental para essa compreensão.

Cabe-nos apontar que, no contexto da conferência, Heidegger empregou *umsicht* pontualmente²⁰ e optou pelo uso do conceito grego original *phrónesis*. Além disso, está em jogo a relação entre a teoria e a prática protagonizadas por esses modos de ver. A ênfase na circunvisão está no modo como se insere praticamente no mundo e abre o contexto existencial em que os entes vêm ao encontro. Isso marca uma distinção entre o prático e pré-teórico diante da atitude teórica. Escudero evidencia com clareza a relação da circunvisão com o mundo circundante, enfatizando a relação prática e referencial com o mundo que é aberto e descoberto pelo ser-aí, além de se desdobrar dessa relação a lida com os entes intramundanos e com o ser-com os outros descobertos nesse mundo referencial. A distinção entre o *know-how* ('como'-saber) e *know-what* ('o quê'-saber) é um bom modo de pensarmos também como Heidegger não estava retomando o caráter ético tradicional dos termos aristotélicos; não se trata do que saber para te guiar como uma regra fixa nesta ou naquela situação. O 'o quê' só pode emergir em um contexto de sentido que já está operando em sua significação referencial. 'O que fazer' só pode surgir em um contexto de sentido já dado. Todavia, o 'como' revela uma relação originária que já se deu e apareceu. 'Como fazer' aponta para um sentido prático que já é dado e guia o sentido da minha ação. Perguntar-se pelo 'como' prático é visar à abertura originária do mundo no qual os entes vêm ao encontro. Nessa seleção conceitual para traduzir *phrónesis*, Heidegger já antecipou a distinção entre *phrónesis* e *sophía*, além de já estar decidido o privilégio da *phrónesis*. Entretanto, cabe-nos indicar como isso é operado no decorrer do seminário e quais são as suas implicações.

Aproximamos, até então, a *phrónesis* do seu caráter negativo. Abordamos que ela não é *epistème*, nem *sophía*, por tratar daquilo que pode ser de outro

²⁰ O termo aparece substantivado e adjetivado apenas 15 vezes em toda a conferência. Diferentemente de *Hinsicht* que é usado mais comumente e com uma amplitude de significados. Heidegger parece utilizar precisamente *Umsicht* o que subministra um trato cuidadoso com o conceito.

modo e não o mesmo. Por isso, foi colocada no modo reflexivo (*logistikón*). De outro modo, diferente da *tekhné*, ela é, pois, a obra técnica está para fora de si mesmo: o carpinteiro que fabrica uma mesa, o construtor que constrói uma casa, entre outros exemplos. Na técnica, há o modo de produzir o ente conforme o conhecimento que se tem, como o esboço projetivo de uma casa ou de uma mesa, mas, sem a prática, não há casa ou mesa que se ergam por si mesmas. É necessária a fabricação para que esses entes venham a ser. A *phrónesis* está vinculada, desse modo, à prática, porém, a sua obra não está para fora de si mesma, sendo ela o seu próprio âmbito de operação.

Para encontrar o local da *phrónesis* no ser-aí, Heidegger retomou as palavras de Aristóteles, localizando a *phrónesis* no *phrónimos* (aquele que é *phrónesis*)²¹. Desse modo, *phrónesis* não é algo para fora de si mesmo, mas envolve a busca de si, o que é reforçado na expressão aristotélica por duas palavras: *bouleutikós* e *autó*. A primeira significa decisão, resolução e deliberação, e a segunda a si mesmo. Sobre a decisão, Heidegger investigou seus aspectos apenas na terceira parte de sua conferência, como discutimos no segundo capítulo da tese, especificamente nas seções 2.3 e 2.4. Por ora, o mais fundamental para distinguir a *phrónesis* dos demais modos de desvelamento (*alétheuein*) é o caráter de si mesmo. Heidegger (2012, p. 51, *grifos do filósofo*) expressou-se da seguinte maneira: “O objeto da *phrónesis* (circunvisão) é, portanto, em verdade, determinado como aquilo que também pode ser de outro modo [*logistikón*], mas ele tem desde o princípio uma *referência àquele mesmo que reflete*”. Essa relação de referência àquele mesmo que reflete é o que há de mais fundamental nesse modo de desvelado; referir-se a si mesmo é o que torna privilegiado o modo da *phrónesis* de desvelamento. Com relação ao contexto prático e relacional, estaria Heidegger pensando em uma decisão normativa a partir de um norte ético como feito pela postura tradicional? Heidegger não pensou dessa forma. Ainda que expresso por um vocabulário apropriado pela ética tradicional, termos como bem (*agathós*) e decisão (*boulésis*) foram

²¹ A expressão em grego se encontra em *EN*, VI, 5, 1140a25: “*dokeí dè phronímou eínais tò dúnasthai kalós, bouleúsasthai perà tà autōi agathà kai sumféronta*”. Mário Gama Kury assim traduziu: “Pensa-se que é característico de uma pessoa de discernimento (*phronímou*) ser capaz de deliberar (*bouleúsasthai*) bem acerca do que é bom e conveniente para si mesma (*autōi*)”.

empregados para expressar uma ontologia da vida prática, na qual o sentido de ser é aquele que pode ser de outro modo, distinto do modo de ser daquilo que é sempre (*aei*). Só se poderia tratar de uma ética com valores fixos e normativos se a referência da ação prática estiver guiada por aquilo que é sempre. Heidegger priorizou o caráter prático e voltado para si mesmo da *phrónesis* como um privilégio de abertura para o sentido de ser (*alétheuein*). Desse modo, não se trata de descrever uma ética normativa, mas um *ethos*, um modo pelo qual se habita o mundo e se abre sentido para aquilo que está ao redor, como seu sentido referencial.

Em síntese, a decisão (*boulésis*) não é uma escolha entre uma ação A ou B, mas a decisão pelo todo referencial em que se está inserido. Isso é lido na própria *EN* (1140a): “*poia pròs tò eû zên hólos*”, na tradução de Gama Kury “acerca das espécies de coisas que nos levam a viver bem de um modo geral” (ARISTÓTELES, 2020, p.153). O que Heidegger observou nesse trecho foram dois conceitos centrais: a boa vida (*eû zên*) e o sentido de todo (*hólos*). Ele assim sintetizou: “o que é propício (*zuträglich*) para o modo correto (*rechte*) do ser do ser-aí como tal na totalidade (*im Ganzen*)” (HEIDEGGER, 2012, p. 51). Notamos a ênfase da *phrónesis* decidir pela boa vida como tal na totalidade. Como é possível a busca do ser todo do ser-aí se no modo prático da *phrónesis* seu foco é em si mesma? Isso se dá porque a totalidade depende da lida com o sentido de seu próprio ser. De forma complementar, compartilha-se o pensamento expresso junto ao escrito de Kahlmeyer-Mertens (2024):

[...] a *phrónesis* é o que pode nos orientar praticamente em nossas ações próprias; proporciona uma visão do aberto e implica na interação contínua com nosso próprio ser. Ora, nesse caso, a interpretação heideggeriana da *phrónesis* parece ir mais além daquela tradicional que faz dela a virtude que orientaria a aplicação condicional dos saberes práticos a comportamentos que nos dirigiriam ao fim último (*télos*) que é a felicidade (*eudaimonia*). (p. 9, grifo do autor)

Do excerto, ressaltamos a expressão ‘interação contínua com o nosso próprio ser’. Lembremo-nos que Heidegger estava em busca do fenômeno originário da vida e de um caminho para o desvelamento desse fenômeno. A vida é a interação contínua com o nosso próprio ser, isso que é aberto pela prática da *phrónesis*. A citação reforça aquilo que expressávamos; não é apenas

uma virtude fixa que direciona o ser humano para o caminho prático em busca do seu fim último. A *phrónesis* coloca o ser-aí em contato consigo mesmo e com o sentido de ser em geral, sendo a relação entre *phrónesis*, *euboulia* e *hólon* fundamental para a compreensão disso. Contudo, o *télos* (fim) faz parte do pensamento aristotélico. Para pensar o primado da *phrónesis* diante dos demais modos de desvelamento, é necessário relacioná-lo com o conceito de *télos* em relação aos demais modos, como feito na subseção a seguir.

1.4.1 O *télos* da *phrónesis*

Desde o início, um conceito caro da *EN* de Aristóteles é o de *télos*, que, segundo Liddell e Scott (1940), significa *algo feito ou ordenado à feitura: uma tarefa, um serviço, um dever, um estado de completude ou realização, uma maturidade*. O sentido primeiro da palavra está vinculado a um caráter prático: a execução de uma tarefa, o seu resultado, o acontecimento, a lida e as suas consequências. Apenas posteriormente assumiu os sentidos de *plenitude*, de *finalidade última* e de *ápice*. Os seus étimos já nos revelam dois movimentos não necessariamente consequentes, mas concomitantes: prática e plenitude. Cabe-nos evidenciar que a interpretação tradicional aristotélica do *télos* como fim último consta já nas primeiras frases da sua obra, apontando para o caminho que guia à *eudaimonia* (boa vida). Nosso intento é mostrar como Heidegger se apropriou dessas noções e indicar o sentido de ser do ser-aí como caminho existencial.

Mencionamos, nas seções anteriores, os modos de desvelamento, dos quais citamos quatro: *epistéme* e *sophia*, que compõem o modo do que promove o saber (*epistemonikon*), e *tekhné* e *phrónesis*, que integram o modo que promove a reflexão. Primeiramente, para tratar da diferença do *télos* da *phrónesis* com a *epistéme*, devemos nos lembrar que o conhecimento (*epistéme*) busca o conhecimento universal daquilo que é sempre necessário e imutável. Há um sentido de ser fixo que é buscado pelo conhecimento, ainda que seja mais limitado que a sabedoria (*sophía*), visto que, pela *epistéme*, não se alcançam os primeiros princípios (*arkhai*). Portanto, notamos que, enquanto a

epistémē tem um caráter teórico, a *phrónesis* tem um aspecto prático, mas não só isso; ao passo que a *epistémē* busca o universal, a *phrónesis* trata do contextual e circunstanciado pela circunvisão.

O *télos* da *sophía* é similar ao da *epistémē*, todavia, é descrito como o modo mais propício e elevado de *epistemonikón*, o que pode conduzir aos primeiros princípios. O que há de comum entre *sophía* e *phrónesis* é que ambas são guiadas pela noção de bem (*agathos*). Lembremo-nos que, para Aristóteles, *télos* e *agathos* são coimplicados. Todavia, o modo como a *sophía* indica o bem que a guia é por meio de uma *arkhé*, separada de si, que é o mais elevado e eterno. Já o bem que a *phrónesis* indica, em seu sentido mais imediato, é a boa vida (*eû zên*). Há um bem prático e situacional no qual o ser-aí se descobre; esse parece ser o *agathos* que guia a *phrónesis*. Assim sendo, a mesma diferença que se operava entre *epistémē* e *phrónesis* também surge aqui: o caráter teórico da busca exterior e o prático que procura o seu contexto situacional de referência. Além disso, Aristóteles parece debater o sentido de *bem* em jogo entre os dois modos de vida: o bem da vida teórica-contemplativa e o bem da vida prática, bem vivida, cotidiana. Esse é um dos pontos desenvolvido no Livro X da *EN*²² sobre a vida contemplativa. Já aqui, porém, nas interpretações do Livro VI, essa temática é posta em confronto²³.

Aristóteles, ao discutir o *télos* da *phrónesis* em relação ao da *tekhné*, diferencia-os para uso da expressão *para*; foi o que Heidegger (2012, p. 51) sublinhou em sua conferência. Essa expressão denota algo que está ao lado, para fora, distinta da reflexão que se aplica. No modo técnico da lida prática, o *para* expressa o que será produzido na arte da fabricação, como o marceneiro que constrói uma cadeira, o pedreiro que levanta uma parede, o pintor e a sua obra, visto que, no fenômeno da *tekhné*, há um *eidos* que norteia o trabalho (*érgon*). Podemos pensar o *eidos* como a ideia ou o projeto de cadeira a ser

²² No contexto dos intérpretes de Aristóteles sobre a relação entre a vida prática virtuosa e a vida contemplativa, podemos citar os trabalhos que apontam para elementos críticos dessa relação, como os de Jaeger (1995), de Aubenque (2008) e de Zigano (2017). Todavia, não está em nosso escopo explorar a problemática dos aristotélicos, mas apenas a maneira como Heidegger se apropriou e leu o tratado ético aristotélico.

²³ Desenvolvemos mais esse debate no terceiro capítulo desta tese.

fabricada pelo marceneiro, a parede levantada pelo pedreiro que segue o caminho do projeto de engenharia ou arquitetônico da casa, o pintor que persegue a intuição artística que o guia. O *télos* da *tekhné*, desse modo, é guiado por tal conhecimento sobre o *eidos*, contudo, é externo ao próprio agente. O escultor produz a escultura; logo, o *télos* da prática do escultor é a produção de uma escultura. É necessário conformar o resultado produzido pela técnica com o modelo (*eidos*) que guiou o caminho prático.

Feita essa breve distinção, centramo-nos em aprofundar sobre o *télos* da *phrónesis*. O seu fim é a reflexão da própria vida, além de situar dentro do que Heidegger (2012, p. 52, *grifo do filósofo*) chamou de caráter ontológico em um mesmo patamar: *phrónesis* e *télos*. “Junto à *phrónesis* (circunvisão), o *praktón* (o que precisa ser feito) possui o *mesmo caráter ontológico (Seinscharakter) que o próprio aletheúein* (desvelamento)”. Caráter ontológico ou caráter de ser parece expressar que se atinge um patamar de destaque originário de desvelamento. Portanto, a *phrónesis* desvela outros entes na sua lida prática. *Phrónesis* é *aletheúein*. Circunvisão é desvelamento. Mas desvelamento de quê? Em que sentido? Não pode ser a produção de algo externo, visto que esse é obra da *tekhné* e já a descrevemos como distinta da *phrónesis*; não pode ser um objeto externo a ser conhecido desde o seu princípio ou fora do seu contexto de aparecimento. Dissemos anteriormente que a *phrónesis* se relaciona consigo mesma. O desvelamento circunvisivo, dessa forma, aponta para si. Heidegger descreveu que o *télos* desvelado pela *phrónesis* é mantido (*behalten*)²⁴, em vista disso, é necessário investigar e esclarecer dois pontos: Por que a *phrónesis*, ao ser *circunvisão*, revela a si *mesmo*? Qual o sentido de manter o desvelamento da *phrónesis*?

A questão relaciona o porquê de a circunspeção implicar em si mesma. Primeiramente, Heidegger descreveu o ser-aí como um ente que abre o mundo (*aletheuein*) por meio da *tekhné*, da *epistémé*, da *sophía* e da *phrónesis*²⁵.

²⁴ “Und hier ist das *télos* vermutlich in der Tat aufgedeckt und behalten” (HEIDEGGER, 1992, p. 49).

²⁵ O *nôus* será abordado no terceiro capítulo, tendo em vista a própria ordem dos argumentos heideggerianos no seminário. É necessário primeiramente diferenciar *phrónesis* de *tekhné* e

Defendemos, neste capítulo e nesta tese, que a *phrónesis* é o modo privilegiado entre os demais porque é o único que desvela a si mesmo. Como o si mesmo está envolvido em uma circunspeção? O si mesmo não é um eu fixo, essencial ou imutável, mas sim algo que está em jogo. Por quê? Porque se desvelar de si se opera na prática, o si mesmo sempre se vê em uma circunstância distinta. Por exemplo: vejo-me na circunstância de escrita de uma tese; uma casa desorganizada e a tentativa de ordená-la se mostra de um outro modo; a circunstância de um relacionamento com uma pessoa amada revela-se de uma outra forma; a maneira como alguém se encontra circunstanciado em meio à literatura clássica imersiva se dispõe de outro modo. Encontro a mim mesmo em meio à circunstância. O sentido expresso por Heidegger quer dizer que o ser-aí é a circunstância e é o seu próprio desvelamento. Percebemos que não se é uma substância separada do que está fora, que se relaciona com substâncias distintas de si. Ser-aí abre o mundo desde si mesmo e descobre-se em meio a ele no jogo relacional prático com os entes que vêm ao encontro. Si mesmo e entes são possíveis desde a abertura originária e é a lida prática que mostra esse âmbito originário da vida.

Ao me encontrar na prática da escrita desta tese, em meio a livros distribuídos pela mesa, próximo a xícaras de café e água, eu encontro-me, faço-me e construo a minha existência como escritor e pesquisador. Ainda que se possa questionar que são atividades tipicamente teóricas, a elucubração teórica é posterior a essa prática, por exemplo: perguntar-me se estou no caminho produtivo da tese, ou se deveria revisar mais o meu escrito, ou se deveria operar de modo mais formal. Nesse âmbito, a reflexão teórica sobre a escrita da tese é posterior e derivada de uma primeira prática que me desvela como escritor. Por isso, a visão do que é ao meu redor (*circun-ver*) implica a visão de mim mesmo, porque sou e me faço a partir dos contextos práticos que me encaminho. Nesse sentido, reafirmamos o que Kahlmeyer-Mertens (2024, p. 9) expressa: “a partir de determinado momento, a *phrónesis* passará a ser referida por Heidegger como “circunvisão” (*Umsicht*); com esta, temos a indicação formal de que o ser-

sophía de *epistémē* para, posteriormente, se pensar como o *nôus* se relaciona com a *phrónesis* e com a *sophía*.

aí é este constantemente envolvido nos negócios de sua existência” (KAHLMAYER-MERTENS, 2024, p. 9). Ser-aí encontra em si mesmo os negócios da sua existência, o que indica porque Heidegger comentou sobre manter o desvelamento da *phrónesis*.

Sempre nos encontramos em uma circunstância diversa, em um outro contexto, em um novo tempo. Ainda que possamos ter uma rotina estrita e com os mesmos hábitos repetitivos, a configuração contextual é sempre nova. Portanto, a abertura na qual eu me encontro em meio a uma prática é mantida, visto que sempre me encontro dessa maneira. Além disso, Heidegger (2012, p. 52, grifos do filósofo) enfatizou outro ponto ao lado desse: “Na reflexão da *phrónesis* (circunvisão), então, o que se tem em vista é a si mesmo e *ao próprio agir*”. Ao tratar sobre a ação, remete-se novamente ao *bouleutikós* – o que é capaz de deliberar – e, portanto, precisa decidir sobre a ação a ser feita. Não há decisão perpétua sobre o que se deve fazer porque a situação em que eu me encontro é sempre nova; logo, toda decisão acerca da ação deve ser continuamente retomada. Há uma exigência de estar incessantemente disposto a se encontrar e de decidir sobre o que fazer.

Nesse contexto acerca da decisão e da ação, Heidegger remete a um trecho aristotélico que revela elementos de sua interpretação: “*héxin alethê metà lógou pratikèn perì tà antrópoi agathà [kai kaká]*”. Na tradução brasileira de Gama Kury, lemos: “[O discernimento – *phrónesis*] é uma qualidade racional [*lógous*] que leva à verdade [*aléthe*] no tocante às ações [*pratikèn*] relacionadas com as coisas boas [*agathà*] ou más [*kaká*] para os seres humanos [*antrópoi*]” (ARISTÓTELES, 2020, p. 154). Curiosamente, Heidegger (2012, p. 53) traduziu esse trecho por: “Um estar posicionado (*Gestellstein*) do ser-aí humano de um tal modo que ele passa a dispor sobre a transparência (*Durchsichtigkeit*) de seu si mesmo”. Podemos pensar que Heidegger se apropriou do *héxin alethê metà lógou* como um estar posicionado, aberto para si, por meio da *phrónesis* e do *perì tà antrópoi agathà* como transparência de seu si mesmo. Notemos que o bem e mal do ser-aí está vinculado à capacidade de ver a si mesmo como transparente. Isso seria ver aquilo que se é e não estar esquecido da sua estrutura de ser; por isso, a transparência é um conceito fundamental.

No período de 1924-1925, Heidegger ainda prezou pelo fundamento da circunvisão como capacidade de ver a si mesmo, elemento que mais bem delineado nas obras posteriores quanto ao conceitual, todavia, o fenômeno de olhar a si mesmo e de se apropriar da transparência de si é mantido como fundamental. Isso é comentado também no artigo de Kahlmeyer-Mertens (2024):

Dizendo de modo claro: a circunvisão confronta o ser-aí com seu *ethos* e este nada tem a ver com princípios éticos doutrinários como os de bem ou de felicidade, o maior bem que o ser-aí logra dessa estrutura é a visão do como de seu ser, da essência de seu existir propriamente aí. Nas obras que sucedem a *Platão: O Sofista*, veremos o afastamento nem tão gradual de Heidegger quanto a circunvisão, certamente não da experiência ora descrita como a de ganho de autotransparência quanto a seu ser, mas da terminologia que talvez ainda não seja a mais precisa na designação do modo próprio do ser-aí descerrar-se e do movimento de realizar suas possibilidades com vistas ao fenômeno de si mesmo. (p. 14)

Retomadas a circunvisão e a transparência de si mesmo como fundamentais para a existência do ser-aí, e feito o adendo quanto a esse fenômeno ser fundamental para Heidegger, ele ainda foi ajustado em *Ser e Tempo* (1927), sendo desvelado de si mesmo o caráter de *ou éneká* da *phrónesis*: ou seja, a *phrónesis* é em virtude de si mesma. Aristóteles utilizou essa expressão para relacionar o modo de desvelamento com o seu *télos* no qual pode encontrar o princípio (*arkhé*) que guia tal ação. Já dissemos anteriormente que, na *epistémē*, na *sophía* e na *tekhné*, o ‘em virtude de que’ se faz tais ações é externo ao ser-aí, configurando-se apenas a *phrónesis* como um ‘em virtude de si mesmo’. Isso significa que o princípio (*arkhé*) está em encontrar a si mesmo e visualizar-se como transparente, em compreender a estrutura de sua existência e em agir a partir da apropriação de si. Nas palavras de Heidegger (2012, p. 52, *grifos do filósofo*), “Essas *arkhaí* são o próprio ser-aí; esse se encontra disposto, se porta em relação a si mesmo de *tal ou tal modo*”. O filósofo empregou o termo princípios, no plural (*arkhai*), denotando que há diversos princípios que guiam o encontrar a si mesmo, talvez por estar sempre abrindo a circunvisão em uma situação fática diversa. Não significa, nesse aspecto, que existem princípios valorativos últimos e morais, impostos socialmente, que guiam as ações práticas de ser-aí. Isso existe, mas é derivado de sua estrutura originária. Quer dizer, o que se faz política, histórica e socialmente, faz-se desde

a estrutura originária e possível que se abre. Por isso, na citação anterior, oportunamente Kahlmeyer-Mertens (2024) salienta “[...] que nada tem a ver com princípios éticos doutrinários” (p. 14). Aqui, *Heidegger estava no caminho do originário*. Nesse elemento, o filósofo apontou para um limite na *phrónesis*, apesar da sua constante abertura e manutenção. Contudo, o que ele chama de não autonomia? Respondemos a seguir.

1.4.2 A não autonomia e sua relação com a *práxis*

Depreendemos da subseção anterior que a *phrónesis* é um desvelamento do si-mesmo do ser-aí. Todavia, se é necessário um desvelar, isso significa que ele mesmo está velado, de alguma maneira, cotidianamente. Por isso, é necessária a *phrónesis* para se tornar transparente a si. Heidegger, para interpretar os modos com os quais o ser-aí se encobre, interpretou a seguinte citação de Aristóteles: *diaftheírei kai diastréfei tò hédý kai tí lyperòn tèn hypólepsin*²⁶. A frase, em tradução livre, diz que o agradável ou prazeroso (*hédý*) e o doloroso (*lyperòn*) não destroem (*diaftheírei*) ou distorcem (*diastréfo*) o *hypólepsin*, que pode ser traduzido por opinião, percepção ou julgamento, porém, Heidegger manteve o conceito em grego²⁷. A forma como o filósofo traduz esse trecho é apropriativa: “Aquilo que dá prazer (*Vergnügen*), tanto quanto aquilo que arrefece a tonalidade afetiva (*Stimmung herabdrückt*), pode destruir (*zerstören*) ou confundir (*durcheinanderbringen*) a *hypólepsin*” (HEIDEGGER, 2012, p. 54). Heidegger empregou o termo *lyperón* como *um arrefecer da tonalidade* afetiva, ou seja, o que está em jogo na relação entre prazer e dor é como o ser-aí pode se encontrar por meio das tonalidades, as quais são meios para o seu encobrimento. Por isso,

²⁶ O manuscrito que estamos utilizando como referência para consulta no grego foi organizado por J. Bywater (1894), e o trecho 1140b13 aparece escrito de maneira distinta do citado por Heidegger: “*ou gàr ápasan hypólepsin diaftheírei oudè diastréfei tò hédì kai lyperón*”. Esta é a tradução de Gama Kury: “o prazer e o sofrimento, na verdade, não destroem todas as convicções” (ARISTÓTELES, 2020, p.154).

²⁷ Marco Casanova (2012) traduzir como ‘hipótese’, termo que se aproxima do étimo original.

Uma tonalidade afetiva pode encobrir o homem para si mesmo; ele pode passar a atentar para coisas secundárias; ele pode ficar tão imerso em si mesmo, que não se vê propriamente (*eigentlich*). Por isso, ele sempre necessita uma vez mais da salvação (*der Rettung*) da *phrónesis* (circunvisão). (HEIDEGGER, 2012, p. 54)

Observamos aqui uma tendência do ser-aí ao encobrimento; ainda que possa estar imerso em si mesmo, não se trata de ver propriamente aquilo que se é. Em vista disso, acostuma-se e fecha-se em coisas secundárias, podendo ser tomado como um ente entre os demais ou estar constantemente distraído de si mesmo. Heidegger utilizou o termo “salvação” para referir-se a *phrónesis*, talvez indicando que o resgate do si mesmo próprio só pode ser operado a partir da atitude circunvisiva própria que o dispõe para si mesmo em sua transparência; todavia, o risco da destruição (*diaftheirē*) e da confusão (*diastrefo*) é uma possibilidade sempre iminente na existência do ser-aí.

Aristóteles apontou para o que pode salvar da destruição e da confusão do prazer e da dor: *sophrosyne* (*Besonnenheit*), a a temperança, que tem uma relação etimológica com a *phrónesis*, visto que é composta pelo prefixo ‘-so’ e usa do radical ‘-phro’. Kury (2020) pondera que *sophrosyne* se origina da expressão ‘sózuza tem *phrónesin*’, que significa uma continuidade, uma manutenção da *phrónesis*. Portanto, seria uma “luta” ou a possibilidade de se recuperar do esquecimento e do velamento de si. A tarefa da *phrónesis*, aquilo que precisa ser feito, desse modo, não é evidente por si mesma. Como nosso autor complementa, “[...] uma tarefa que precisa ser tomada em uma *proaíresis* (resolução)” (HEIDEGGER, 2012, p. 55). A resolução é necessária e fundamental porque as descrições que Aristóteles fez nesse trecho são de que o prazer e a dor podem corromper (*verdorben*) o ser-aí, impedindo-o de visualizar as próprias *arkhaí*. Se o sentido que guia o ser-aí como prática circunvisiva em busca da transparência de si mesmo, e se essa tonalidade afetiva pode ser um constante velamento e esquecimento de si, isso significa que ser-aí está em um constante jogo nessa relação de ganhar-se ou de perder-se. Para Heidegger (2012, p. 55, *grifos do autor*), “a *phrónesis* (circunvisão), logo que ela é realizada, se acha em uma constante luta ante a tendência de encobrimento, que reside no próprio ser-aí”. No trecho, comparando-se o texto aristotélico à interpretação

heideggeriana, verificamos que entram em jogo também as noções de bem (*agathos*) e de mal (*kakós*).

Analisando o contexto em que essas palavras estão inseridas, Heidegger pensou, mais uma vez, em tais conceitos fora do escopo da tradição ética. O bem é tomado como a possibilidade fundamental de o ser-aí tornar-se transparente para si mesmo. Assim sendo, a visualização da sua própria estrutura fundamental é o que há de elemento a ser procurado e de interpretação do mal como o permanecer esquecido e perdido de si mesmo. Ao menos é a maneira como Heidegger (2012, p. 55) interpretou o trecho aristotélico: “*ésti gàr hé kakía fthartikè arkhês*” ou “Trata-se justamente da *kakía*, da má constituição, daquilo que destrói a *arkhé*”. Não está se referindo a uma substância fixa de bem e de mal, mas da descrição originária do fenômeno que permite a visualização da sua própria estrutura como bom e o ocultamento dessa estrutura, o seu esquecimento, a vivência como se não houvesse a diferença entre si e os demais entes intramundanos. Joanna Hodge (1995) comentou esse passo como um elemento fundamental para uma ética originária em Heidegger, aspecto que ela defendeu como possível, ainda que problemático, na filosofia heideggeriana:

Assim, para Heidegger, a moralidade como conjunto de distinções entre o bem e o mal, deriva de uma estrutura mais básica. Não é o bem e o mal que tornam os julgamentos possíveis, mas a possibilidade de julgamento que dá sentido à distinção entre bem e mal. (HODGE, 1995, p. 298)

A autora avalia que existe um campo originário a partir do Heidegger medita, existindo ali uma noção de um *ethos* que não se iguala às noções derivadas de moral concretizadas histórica, social e culturalmente. Todavia, há sim uma preocupação de Heidegger com esse âmbito de um *ethos* originário. Comungando com essa tese de Hodge, ainda podemos apontar, nas *Interpretações de Heidegger sobre Aristóteles*, que o trato com a *EN* não se dá de modo tradicional, mas existe uma preocupação pela estrutura ontológica que possibilita o erro ou o acerto, o bem ou o mal, como derivados dela. O *ethos* é o solo de possibilidade de onde a ética e a moral brotam. Assim também parece pensar nossa comentadora, quando compara a análise de Heidegger às éticas kantiana e scheleriana, incluindo entre elas a aristotélica: “Até a preocupação de Aristóteles com a formação do caráter pressupõe uma compreensão *das*

condições ontológicas que tornam possível tal capacidade” (HODGE, 1995, p. 306, *grifo nosso*). Portanto, Heidegger, ao discutir a *phrónesis* e os modos de desvelamento do ser-aí, descreveu as condições ontológicas que possibilitam o pensamento ético. Isso quer dizer que, antes de tudo, a preocupação de Heidegger é ontológica.

Em compasso com a interpretação de Hodge sobre Heidegger, Kahlmeyer-Mertens também focaliza a relação entre ontologia fundamental e ética:

A *phrónesis* passa então a ser tratada no âmbito da *práxis* [...] como deliberação sobre um determinado comportamento. O filósofo então se empenha em evidenciar o quanto o sentido da *phrónesis* (doravante compreendida como circunvisão (*Umsicht*)) está relacionado ao da *práxis*, pois qualquer deliberação implica um dispor-se ao comportamento. Em Aristóteles, essa boa deliberação é chamada *eubouleusis*; no entanto, para o Heidegger intérprete de Aristóteles, o operador dessa boa deliberação (o *phrónebus*) é aquele que não se comporta com *tábuas de mandamentos, códigos de princípios, estatutos normativos ou critérios morais apriorísticos*. A moral, nesses termos, é a virtude convertida em doutrina; por isso não cabe aqui. Afinal, a *phrónesis* não é ética, tampouco ciência ou postura mediada por linguagem, ela é o que ela pode ser, se for visão de uma ação e de deliberações concretas. (KAHLMEYER-MERTENS, 2024, p. 12, grifos do autor)

A *phrónesis* se mostrou como âmbito privilegiado da *práxis* no qual a circunvisão possibilita a visão de si mesmo sempre em um contexto e em um caso fático específico. Isso implica a deliberação por aquilo que deve ser feito em virtude de si mesmo, contudo, leva consigo também a própria estrutura que não é fixa e constantemente transparente, mas é uma luta constante entre velar-se e desvelar-se, esquecer-se e lembrar-se. Decidir-se pela própria estrutura é reconhecer-se como esse que está sempre no ter que tomar uma atitude quanto à sua existência, sabendo que tal decisão terá que ser retomada. Não há manual constante ou doutrina na virtude se toda decisão deve ser recontextualizada e trazida para a situação da sua existência, por isso, na citação anterior, afirma-se não ser a *phrónesis* – lida por Heidegger – um código de princípios ou uma virtude que auxilia no ganho dos princípios, pelo contrário, a *phrónesis* é a sua própria possibilidade situada de ser. Sendo a vida sempre uma abertura de

horizontes possíveis, a *phrónesis* é sempre retomada. No entanto, ainda não consideramos o porquê ela é tratada como não autônoma (*uneigenständig*).

Heidegger descreveu a *phrónesis* como aquela que é plena (*eû*) na medida que é em virtude da *prática*, logo, ela é dependente e não autônoma. Não é possível a *phrónesis* sem a *práxis*, nem a *phrónesis* em si mesma, revelando-a como não autônoma e sempre dependente de algo. “A *phrónesis* (circunvisão), portanto, é ela mesma, *em verdade, um aletheúein* (desvelamento), *mas não um autônomo, senão um aletheúein* (desvelamento) a serviço da *práxis* (ação)” (HEIDEGGER, 2012, p. 56, grifos do filósofo).

A descrição sobre autonomia e não autonomia é importante para a conferência em exame, visto que a intenção de Heidegger estava em percorrer o lastro aristotélico das formas gregas para o desvelamento do ser dos entes e classificá-las nos seus diferentes modos. No entanto, é preciso ponderar qual o sentido de ser que está em jogo quando se fala de autonomia e de não autonomia. Heidegger utilizou em seu texto a expressão ‘o conceito grego de ser’, sobretudo para marcar a diferença da sua leitura para o modo como Aristóteles pensava. Podemos perceber que Heidegger privilegiou a relação de não autonomia da *phrónesis* porque ela não se fecha em um conceito fixo e em si mesmo. Com isso, evitou a leitura substancial e simplesmente dada desses modos de ser. Isso também marca o cariz da leitura heideggeriana sobre Aristóteles. Enquanto o filósofo grego guiou o caminho da *EN* em direção ao modo de vida contemplativo, Heidegger, por outro lado, olhou para o modo de vida prático como fundamental para o ser-aí. Nesse sentido, apoiamo-nos na tese de Peraita (2002) a respeito da conferência sobre o *Sofista*:

Do que se trata no curso sobre o *Sofista* é mostrar por que Aristóteles outorgou à sabedoria [*sophia*] a primazia sobre a prudência [*phrónesis*]. Ao fazer, vê-se o que se acaba de anunciar: a compreensão aristotélica de ser estava mediada pela convicção de que o mais alto é o que é sempre. (PERAITA, 2002, p. 99, tradução própria)

A interpretação de Peraita é nuclear sobre a compreensão de ser que está em jogo. Sabe-se que havia, nessa época, uma recuperação da filosofia prática de Aristóteles, como indicamos nesse capítulo. Todavia, junto a isso, também se tem a compreensão de ser de maneira substancial: aquilo que é sempre. Isso

está em constante relação nos modos de *aletheuein*, sobretudo nos descritos como *epistême* e *sophía*. Por isso, tendo Heidegger a preocupação com a questão pelo sentido de ser que busque o fenômeno originário de ser-aí, é mister que ele optasse por um caminho distinto do pensamento aristotélico. Apesar de Aristóteles selecionar a *sophía* como modo privilegiado de desvelamento, que o guiou para a vida contemplativa no Livro X da *EN*, Heidegger se distinguiu desse caminho. Em vista disso, o apontar da não autonomia da *phrónesis* é fundamental, porque ali há um modo que está constantemente em risco. Pode-se tomar como um ente entre os outros, ou como uma substância fixa e imutável, quando está velado para a sua estrutura de ser, porém, está sempre diante da possibilidade de se recuperar, de se ver, de se circunver (*phrónesis*), para poder encontrar a si mesmo de um modo próprio e agir conforme a situação que está dada. Nesse sentido, “[...] a *phrónesis* é o que pode nos orientar praticamente em nossas ações próprias, proporcionando uma visão do aberto e implicando na interação contínua com nosso próprio ser” (KAHLMAYER-MERTENS, 2024, p.15).

Consoante a isso, Peraita (2002) ainda comenta a escolha da ordem dos parágrafos lidos por Heidegger. Em certa medida, o texto toma uma seção para investigação exclusiva da *Metafísica*, Livro I, de Aristóteles com excursos sobre a *Física*. Todavia, o propósito disso era mostrar como a *sophía* é vista como autônoma para Heidegger e possível de conhecimento. Esse modo de desvelamento tem um vínculo temporal com os entes que são seu foco de investigação: aqueles que são sempre. No entanto, isso se mostra problemático quando confrontado ao caráter temporal e finito do ser-aí. *Como pode um desvelamento de entes, que são sempre (fixidez e perfeição), ao ser-aí que é finito? Como pode o finito contemplar o infinito?* Discutimos mais sobre esses elementos no segundo capítulo.

1.4.3 Demarcação e contraposição

Diante do que foi exposto nas seções anteriores, indagamo-nos: Como está a situação referente aos modos de *aletheúeien*? Da primeira parte, é

necessário refletir acerca dos modos que são reflexivos (*logístikon*), para depois passarmos aos modos do conhecimento (*epistemonikón*). Heidegger compreendeu o movimento do *aletheúein* como um modo de ter acesso ao ser do ser-aí. Dessa forma, nesse primeiro capítulo da tese, discorreremos sobre como Heidegger procurou na *EN* de Aristóteles um meio de abordar o fenômeno da vida no seu modo mais originário:

Portanto, é de se presumir (com vistas a conduta de Heidegger nesse momento), que ele compreende que qualquer investigação ontológica deveria transigir com o ente que daria acesso ao sentido do ser dos entes, este capaz de evidenciar o desvelamento da verdade (*alethéia*). Desse modo, aqui presenciamos Heidegger – mais do que em qualquer outro lugar – articulando sua fenomenologia aos lastros da filosofia de Aristóteles de modo a ela propriamente operacionalizar uma filosofia do ser-aí. (KAHLMEYER-MERTENS, 2024, p. 11)

A partir daqui, podemos nutrir o propósito de visualizar o fenômeno do ser-aí com base em suas articulações com o desvelamento, passando a pensar as contraposições que há entre um modo e outro. Tal como comentamos em tópico anterior acerca da diferença entre o fim (*télos*) da *tekhné* e da *phrónesis*, enquanto a primeira está em sua obra, além de si mesmo, no produto, a segunda, por outro lado, tem o *télos* para si mesma. Heidegger investigou se havia um momento de plenitude, de estar-ponto, da ação reflexiva, o que foi descrito por Aristóteles por meio da palavra *telíosis*. Como se dá o processo de deixar uma obra pronta por meio da *tekhné*? Há, nesse processo, o caminho do testar, da tentativa e do erro. “A *tekhné* (arte) transcorre de maneira tanto mais segura ao alijar uma tentativa equivocada. Precisamente pela via do erro é que se constitui a sua clareza” (HEIDEGGER, 2012, p. 57). Percebemos que há modos de aprimorar a técnica, percorrendo-se, por exemplo, o caminho do erro e do aprendizado por meio da experiência. É o artista que deve praticar diversas vezes uma técnica de pintura para que os erros o auxiliem a melhorar. Podemos pensar no musicista que erra nos ensaios, mas que, por meio disso, aperfeiçoa-se para a hora da apresentação. Ademais, nesse processo, poder inovar e descobrir novas camadas técnicas em percurso. De acordo com Heidegger,

Justamente aquele que não se mantém preso a uma determinada “técnica”, a um determinado modo de tratamento experimentado, mas que sempre busca de maneira nova;

justamente aquele que rompe com o procedimento fixo se coloca na possibilidade correta de compreender de algo. (HEIDEGGER, 2012, p. 57)

Na própria descrição heideggeriana, notamos o vigor da possibilidade do novo diante do técnico que ousa tentar novos caminhos em meio ao seu procedimento. A possibilidade de descobrir o novo por intermédio da técnica é mediada pela potencialização de aprendizado que o erro pode proporcionar. Portanto, o poder errar é constitutivo e potencializador da *técnica*. Por outro lado, pode a *phrónesis* ser pensada do mesmo modo? Ora, se o errar é o que possibilita encontrar um novo caminho para reconfiguração da *técnica*, o erro para a *phrónesis* é o perder de si mesmo. Não há possibilidade mais elevada no perder-se da *phrónesis*, distintamente ao perder-se da *técnica*. “Ao lado da possibilidade do perder-se só há, para a *phrónesis*, (circunvisão) a possibilidade autêntica do encontrar-se” (HEIDEGGER, 2012, p. 58). Não há aprendizado no erro para a *phrónesis* porque todo perder-se se dá em uma nova situação, o esquecer-se não auxilia o ser-aí a lembrar-se com mais facilidade, nem há um hábito no qual possa auxiliar contra essa determinação ontológica. Heidegger leu o *stokhastiké* como aquilo que tem uma orientação fixa (*feste orientierung*) em direção a *mesótes* (meio termo), sendo visto como aquele que não tem mais, nem menos, nem tanto, nem quanto; o meio termo leva a si mesmo. Os elementos de ter mais, ter menos, tanto ou quanto são modos de a *tekhné* se aprimorar, como um cozinheiro que aprimora a técnica culinária colocando menos sal e mais cebola. Diferentemente, o ser-aí não pode ser encontrar mais ou menos: ou ele se encontra ou está esquecido de si mesmo. Observamos nisso a distinção e a demarcação entre *phrónesis* e *tekhné*: “Na medida em que a *phrónesis* (circunvisão) é *stokhastiké*, ela não tem de modo algum a possibilidade de ser mais plena. Portanto, ela não possui nenhuma *areté* (virtude), mas é em si mesma *areté* (virtude)” (HEIDEGGER, 2012, p. 58). A *phrónesis* é em si mesma uma virtude, enquanto a *tekhné* necessita de virtude para a sua boa prática. Apesar de ambas serem parte do *logistikón*, a *phrónesis* é diversa da *tékhné*. Enquanto a primeira é *areté* e uma prática, a segunda necessita de *areté* e faz parte da produção (*poietón*). Ainda que sejam modos distintos de ser do ser-aí, Heidegger privilegiou a *phrónesis* justamente por ser

o caminho de encontro com a transparência de si mesmo. De acordo com Kahlmeyer-Mertens,

[...] nosso filósofo encontrou, na filosofia prática de Aristóteles, o conceito que evidenciaria o modo mais originário de comportamento do ser-aí no mundo, já que para ele, a *phrónesis*, enquanto um modo de produção, é inclusive fundamento de outras modalidades de desencobrimento da verdade, o que nos faculta afirmar que possui primado até mesmo sobre a *téchne*, a *epistème* e a *sophía*. (KAHLMAYER-MERTENS, 2024, p.13)

Do mesmo modo que Kahlmeyer-Mertens mostra, ainda nos resta demarcar a diferença e separação com a *epistème* e a *sophía*. Como já salientado, ambas são modos de *epistemonikón* (o que promove o saber), logo, a lida nesse campo está com os entes que são sempre. Todavia, Aristóteles indicou ainda uma possibilidade de reflexão sobre aquilo que pode ser de outro modo nesse campo: a *dóxa* (opinião). A opinião tem um movimento de tomada de conhecimento, mesmo que parcial e imediato. Heidegger a tematizou como uma visão sobre o cotidiano que acontece e se altera, por isso, tem um caráter de ser de um modo distinto. Ao acompanhar a letra do texto aristotélico, porém, a opinião logo é descartada como modo de se aproximar da prática, visto que “não tem nada a dizer para um determinado agir” (HEIDEGGER, 2012, p. 59), além de que a visão possibilitada pela opinião é algo que pode ser solo para a *epistème* e para a *sophia*, por querer promover o saber sobre algo (*epistemonikón*). Desse modo, há na caracterização da *dóxa* o elemento de mobilidade, tendo em vista que a opinião e a visão sobre algo podem mudar, todavia, a visão opinativa quer construir um saber sobre algo, mesmo que com fundamentação frágil, pois ainda não é um conhecimento.

Na caracterização do conhecimento a partir da opinião, Heidegger apresentou o conceito de decadência (*verfallen*), central em *Ser e Tempo* (1927), mas pouco explorado e tematizado em *Platão: O Sofista* (1924-1925)²⁸. No

²⁸ A palavra *verfallen* é utilizado apenas sete vezes na conferência *Platão: O Sofista*, sendo sobretudo localizada na primeira parte do tratado, com uma maior tematização no parágrafo 8.

entendimento de Escudero (2009), para o jovem Heidegger, a decadência pode ser definida da seguinte forma:

[...] ‘caída’, ‘estado de caído’ (o ‘estar-caído’, ‘caibilidade’). *Verfallen* significa literalmente ‘caída’, mas dado que o fenômeno da caída não é algo estático, mas sim uma propensão ou inclinação intrínseca ao ser-aí, pela qual este tende a ficar preso ao mundo público, também se poderia utilizar a expressão ‘movimento de caída’. A possibilidade da caída como modalidade básica da existência do ser-aí nunca desaparece. Mais ainda, sempre se deve contar com ela, já que forma parte de nossa própria natureza. A caída, portanto, é a inclinação do ser-aí a se perder naquilo que aparece no mundo circundante da ocupação (*Besorgen*) e no mundo compartilhado do cuidado solidário (*Fürsorge*). Em sua caída no mundo, o ser-aí está simultaneamente absorvido pela curiosidade (*Neugier*) e pelo falatório (*Gerede*). Heidegger utiliza incidentalmente a expressão *Abfallen* (declive) nas lições do semestre de verão de 1920, embora o fenômeno da caída seja tematizado detalhadamente no capítulo dedicado à *Ruinanz* (ruína) nas lições do semestre de inverno de 1921-1922. Em *Ser e Tempo*, o movimento de caída se manifesta nos modos de ser da tentação (*Versuchung*), da tranquilização (*Beruhigung*), da alienação (*Entfremdung*) e do enredamento (*Verfängnis*). (ESCUDERO, 2009, p. 179, tradução própria)

A tradução brasileira consagrou o conceito como ‘decadência’. A primeira definição que Escudero faz se aproxima daquela que aparece em *Ser e Tempo*, em 1927, estabelecendo relação com os conceitos de ocupação, de preocupação, de falatório e de curiosidade, parágrafos clássicos em *Ser e Tempo*. Desde os escritos sobre Aristóteles de 1921-1922, Heidegger ainda pensava o fenômeno da decadência por meio do conceito de *ruinanz*, como indicado na citação. No entanto, no *Informe Natorp* (1922), Heidegger migrou para a conceituação de *verfallen*, tanto que tanto, seja no *Informe*, seja em *Platão: O Sofista*, não há nenhuma inserção do conceito de *ruinanz*. A decadência é a tendência possível do ser-aí perder-se em meio às ocupações do mundo, esquecendo-se da sua estrutura distinta dos entes que vêm ao encontro. Essa inclinação, como dita por Escudero, é intrínseca ao ser-aí. No contexto de 1924-1925, não aparecem ainda de forma explícita os conceitos de

mundo público, de preocupação, de falação²⁹ e de curiosidade. Contudo, podemos incluir que Heidegger (2012, p. 60) descreveu a decadência como relacionada ao campo teórico do *aletheúein*: “O poder-ser-esquecido (*Vergessen-werden-Können*) é uma possibilidade específica do *aletheúein* (desvelamento), que tem o caráter do *theoêin* (saber teórico)”. O filósofo aproximou o fenômeno da decadência com o de esquecer, já que podemos nos esquecer de um conhecimento científico, de uma opinião e de algo dado; isso são tipos de velamentos. Entretanto, o que parece ganhar forma aqui é a visão de que o conhecimento teórico é aquele que tira o objeto de contexto para analisá-lo. Portanto, ao descontextualizá-lo, deixa-se de circunver-se, perdendo-se, com isso, a situação do seu si mesmo junto com o contexto em que o ente está inserido. Do mesmo modo, Kahlmeyer-Mertens (2024) avalia:

O filósofo lê Aristóteles divisando os modos de o ente se desencobrir, seriam esses a ciência (*epistéme*) e o saber (*sophía*). Desde sua interpretação, Heidegger já apropria essas duas modalidades compreendendo-as como atuantes no ver fenomenológico, já que esta pode ser tratada como o ver intencionalmente dirigido às idealidades (*Hinsicht*), ao passo que a anterior ainda visa, em geral, os entes como substanciais (o que, na linguagem de *Ser e tempo*, chamaríamos de “dados de antemão”, *Vorhandenheit*). (p. 12)

Ao se relacionar *theorein* com os modos de saber (*epistemonikón*) podemos pensar que há na *epistéme* e na *sophía* a possibilidade de velamento de si mesmo, de decadência, de ver-se como um ente entre os outros ou do ente como descontextualizado e fora da sua rede de sentido – uma substância. E quanto ao âmbito prático? Heidegger (2012, p. 60) indicou que a *phrónesis* se comporta de um modo distinto: “Isso se evidencia no fato de eu poder experimentar, observar, aprender o que já foi experimentado, observado e aprendido, enquanto a *phrónesis* (circunvisão) é a cada vez nova”. É justamente por não poder se utilizar das situações passadas para garantir algum ganho experiencial para a *phrónesis* que ela se torna diferente dos modos de saber. Nisso está a demarcação perante a *epistéme* e a *sophía*. Com relação a *sophía*,

²⁹ A *gerede* começou a ser tematizada nos parágrafos acerca da dialética de Platão, precisamente a partir do parágrafo 28.

ainda vamos investigar o modo como ela contém um *télos* para os entes que são eternos, demonstrando, portanto, um modo de ver o sentido de ser a partir daquilo que é presente; esse elemento foi evitado por Heidegger, apesar de ser o caminho seguido por Aristóteles. Peraita (2002, p. 106) reforça essa postura: “Heidegger não pode aceitar a validade nem a pertinência de nenhuma destas considerações [sobre a primazia da *sophía* diante da *phrónesis*]. Do mesmo modo que expõe as razões aristotélicas denota o rechaço que experimenta desde elas”. Apesar de Aristóteles privilegiar a *sophía* como aquela que é autônoma e a que mais se aproxima de visualizar o divino, Heidegger tinha ciência de que isso levaria a uma metafísica da presença, por isso, não poderia aceitar o mesmo caminho aristotélico.

Outra passagem obtusa do texto aristotélico é comentada por Heidegger (2012, p. 60): “No caso da *phrónesis* (circunvisão), não há a possibilidade de decadência em jogo no esquecimento (*Verfallensmöglichkeit des Vergessens*). Em verdade, a explicação que Aristóteles nos oferece aqui é bastante parca”. O que pode significar que não há decadência na *phrónesis*? Provavelmente, porque já estamos de início e na maioria das vezes esquecidos de nós mesmos, por isso, há na *phrónesis* – quando não mediada por tonalidades afetivas que a corrompem, prazer (*edoné*) e dor (*lype*), por exemplo – a possibilidade de ganhar-se em meio à ação prática. Assim,

Esse é o ensejo que Heidegger precisava para interpretar a circunvisão como esta que pode abrir o ser-aí a uma visão de si mesmo, *i. é.*, a um ganho de transparência quanto a seu modo de ser. Significa dizer que – quanto a sua *arkhé* – a circunvisão permite que o ser-aí se disponha a seus princípios originários, de modo a colocar-se num modo de lida e saber circunvisivo em cada caso, de cada modo, consigo mesmo. (KAHLMEYER-MERTENS, 2024, p. 13)

Desse modo, é apenas na *phrónesis* que se recupera a si mesmo da decadência de nos encontramos no mundo. Por meio dela, visualizamos o ser de nossa existência, e, como ação prática, constrói-se aquilo que se é. Demarca-se, assim, a distinção e a contraposição da *phrónesis* diante de outras modalidades de desvelamento: *tekhné*, *epistéme* e *sophía*. Em complemento ao que dissemos, compartilhamos, a seguir, a demarcação que Escudero faz dos modos de *aletheúen* e o que ele descreve como modos de viver na verdade:

Dentre esses modos de viver na verdade — o que, na linguagem de *Ser e Tempo*, pode ser equiparado aos modos como o ser-aí está imerso na pré-compreensão do ser — Heidegger centra sua atenção nas três formas de conhecimento: *téchne*, *epistème* e *phrónesis*, e em seus respectivos modos de comportamento: *poíesis*, *theoría* e *práxis*. O jovem Heidegger considera que esse trinômio de *poíesis*, *theoría* e *práxis* reúne os três modos fundamentais do cuidado do ser-aí, a saber: a atividade produtiva e de uso dos utensílios ao nosso alcance (*ser-a-mão*, *Zuhandensein*), o conhecimento teórico (*ser-a-vista*, *Vorhandensein*), e a ação orientada tanto para os outros (solicitude, *Fürsorge*) quanto para si mesmo (*Sorge*). E, como era de se esperar, a *práxis* se converte na estrutura ontológica fundamental. A *práxis* não é algo imutável e estático, mas sim o reflexo da natureza dinâmica e temporal da vida humana. Precisamente ao se conectar com a temporalidade, a *práxis* humana se transforma em empreendimento, em projeto, em criação, ou seja, abre um espaço de liberdade e de potencial autodeterminação que se projeta para o futuro desde sua condição de ser arrojado (*Geworfenheit*). (ESCUDERO, 2003, p.126, tradução própria)

Escudero relaciona *poiesis* à *tekhné*, *teoria* à *epistème* – o que incluímos, no nosso encontro, a sua relação também com a *sophía* – e a *phrónesis* à prática. Os seus apontamentos já antecipam conceitos que aparecem em *Ser e Tempo* como o ser à mão e o cuidado. Notamos a ênfase na dinâmica da prática, como âmbito da liberdade e da autodeterminação no qual ser-aí se determina perante o futuro. Nela há o ponto central para se chamar a prática como campo privilegiado e ontológico fundamental. Nesse sentido, um carpinteiro pode ter conhecimentos teóricos sobre as propriedades da madeira que ele trabalhará, utilizar de técnicas aprendidas por seus antepassados que o auxiliam a talhar de uma forma mais precisa e menos prejudicial para o objeto que quer produzir, mas o carpinteiro só se torna o que se é na medida em que age conforme a carpintaria lhe indica, ou seja, na lida circunvisiva com os entes que fazem parte da sua oficina, ele se torna carpinteiro enquanto pratica a carpintaria. Com esse exemplo, podemos visualizar a *phrónesis* como o âmbito fértil no qual os demais modos de ser ganham seu sentido fundamental. Isso revela inclusive o sentido etimológico do conceito *phrónesis*, que vem de *diaphrágma* (LIDDELL; SCOTT, 1940), conforme apontado por Kahlmeyer-Mertens (2024):

Ora, diafragma é músculo situado no meio do corpo, dividindo o torso em dois segmentos (cavidades torácica e abdominal) e, junto da coluna dorsal, ajuda a equilibrar a caixa torácica. O *phr-*

na *phrónesis*, nesse caso, pode ser interpretado por nós como um *epicentro* ou, antes, como um eixo que desenha área na qual devem estar circunscritos os comportamentos e as decisões retas. Essa interpretação ajuda a compreender como a *phrónesis*, mais do que uma conduta prudencial ou espécie de sabedoria ética, aponta mais propriamente a uma *práxis* que delimita um *ethos* humano, ela é prática que nos abre a um espaço de nossa realização própria. (p. 8)

Tomando-se o '*phr-*' da *phrónesis* como o radical fundamental do '*dia-phr-ágma*', ela é o centro que circunscreve as nossas ações. A própria divisão no centro da caixa torácica pode ser pensada como um sinônimo de *mesotes* (meio termo). Para além da tradicional prudência, há a delimitação do campo onde o humano se edifica: na *práxis* se faz o *ethos* do homem. Em meio à sua realização própria, faz-se e recupera-se desde o velamento que já o tomou. Portanto, é um meio-termo, visto que o modo de ser do ser-aí tende a velar-se, sendo necessária a *phrónesis* para possibilitar a visualização de si mesmo como transparente. No entanto, isso não é uma constante, pois sendo o ser-aí tomado por tonalidades afetivas, sua tendência é ocultar-se do que foi desvelado. Cabe à ação prática circunvisiva retomar a visão de si como propriamente se é. Por isso, no próximo capítulo, investigamos com maior profundidade a relação entre *phrónesis*, possibilidade própria do homem, *eubolia* (decisão) e bem (*agathos*).

2 A *PHRÓNESIS* COMO POSSIBILIDADE PRÓPRIA DO HOMEM

Neste capítulo, abordamos a questão acerca da possibilidade própria do homem. Primeiramente, relacionamos a *phrónesis* à *sophía*, com o intuito de contrastar esses dois modos de desvelamento descritos por Heidegger. Feita a comparação, enfatizamos o caráter prático da *phrónesis* e como se opera a deliberação que se repercute na resolução do ser-aí. Ainda que o aspecto prático tenha sido abordado no capítulo anterior, detalhamos o modo como isso ocorre, a sua importância para o desvelamento de si do ser-aí, as suas remissões a conceitos desenvolvidos em *Ser e Tempo* e a apropriação lógica de Heidegger sobre Aristóteles. Por fim, retornamos ao conceito de bem para, após termos explorado mais conceitos que se articulam desde *phrónesis*, tematizamos novamente a relação entre *phrónesis* e bem (*Agathon*)

A *phrónesis* foi caracterizada por Heidegger como a “[...] pretensão de ser o modo de conhecimento mais elevado do homem, [...] ela seria o modo de conhecimento do qual *mais* faz parte a seriedade (*Ernst*)” (HEIDEGGER, 2012, p. 151). Heidegger a aborda como emulando uma distinção entre *spoudaiotátē* e *timiótata* feita por Aristóteles no Livro VI. Entre as coisas ou virtudes mais valiosas, está a *sophía*, e entre as mais sérias e mais dignas está a *phrónesis*. Por qual motivo? Porque a questão dela é o próprio ser-aí do homem. A *sophía* trata do ente supremo, mas a *phrónesis*, por outro lado, acena ao próprio ser-aí. Heidegger referiu-se a trechos em que Aristóteles chamou de *akrótaton agathon antrópinon* (supremo bem do homem) e o fim de toda investigação da *EN*: *eudaimonia* (bem viver, felicidade, vida plena ou boa vida). Em outras palavras, o bem do homem e a felicidade estão na *phrónesis* como modo de acesso a si mesmo ou ao próprio ser-aí.

Além do caráter de seriedade, o aceno feito pela *phrónesis* está na *eu zén*: *vida plena* ou *boa vida*. Assim, *phrónesis* é o meio para isso porque torna o ser-aí transparente na resolução de um agir. Nesse movimento, Heidegger pensou a ciência suprema e a relacionou à *phrónesis*, visto que foi descrita como o conhecimento mais sério e mais decisivo. A *política* é a ciência suprema porque o homem não é sozinho, mas sempre com os outros. Todavia, Aristóteles inseriu-

a junto à *sophía*. Por quê? Seria então a lida *política* como uma forma de tratar sobre aquilo que é sempre, mesmo que a *política* seja constituída fundamentalmente do ser-com do ser-aí? Quer dizer, tematiza de um modo o que é sempre e aquilo que pode ser de outro jeito, qual desses modos é em virtude de si mesmo?

Heidegger não aprofundou essa questão, porém, logo em seguida, explorou a relação entre *agathon* (bem) e ser-aí. O *agathon* (bem) do ser-aí é pensado como o âmbito no qual o ser-aí se consuma, como o bem contextualizado do ser-aí, sendo, desse modo, fundamentalmente outro (Aristóteles pressupunha que esse bem ainda não é o ser-aí, pois está para fora de si). O ser do ente revela em sua teleologia o bem a que se destina. Uma questão essencial nesse meio é esta: Dentre uma mesma espécie de ente, o homem, é possível pensar bens diversos conforme o *télos*? Heidegger interpretou que sim: “O *agathon* (bem) também pode ser a cada vez um *agathon* (bem) diverso para os homens singulares em sua possibilidade existencial. [...] Temos no *agathon* (bem) uma determinação ontológica do ente que também pode ser de um modo diverso – não *aeí* (sempre)” (HEIDEGGER, 2012, p.151, grifo do autor). Heidegger demonstrou que a *sophía*, como modo de desvelar aquilo que é sempre, não pode pensar o *bem* do homem, visto que a sua possibilidade existencial pode se dar de um modo diverso, e a *sophía* lida apenas com o modo que é sempre.

Nesse momento, Heidegger iniciou um movimento de aproximação entre *phrónesis* e *sophía*. Se existe a possibilidade de elas serem a mesma, “A identificação entre *phrónesis* e *sophía* seria, com isso, correta, se é que o homem é o *Ariston ton em toi kosmoi*”. Heidegger traduz a expressão como “[...] o ente propriamente dito entre aquilo que é no mundo”. Literalmente, significa ‘o melhor no kósmos’. O filósofo pressupôs que, se o melhor no kósmos é o homem e se a *sophía* busca aquilo que for melhor no kósmos, ambas buscariam o homem, mas em aspectos distintos: a *sophía* no sentido daquilo que é sempre e *phrónesis* no sentido daquilo que é virtude de si e pode ser outro (não é sempre).

Há, no entanto, um problema nessa formulação: há algo diverso do homem, chamado de ‘*theiótera tem physin*’ (mais divino segundo a *phýsis*). Maior

e mais elevado que o ser-aí do homem é o *theion*, “[...] o tipo mais elevado de ser do ente” (HEIDEGGER, 2012, p. 153). Heidegger enfatizou permanecer na análise do aspecto ontológico e se afastar das interpretações sobre religião, deus e religiosidade em Aristóteles. O nosso filósofo via no tipo mais elevado de ente e divino aquilo que constitui o próprio mundo e que é sempre: *ouranos*, *hélíos* e *seléne* (HEIDEGGER, 2012, p. 153). Portanto, logo que a possibilidade de equiparação entre *sophía* e *phrónesis* se efetiva, desfaz-se no momento seguinte por causa da investigação que se dá de modo diferente. Heidegger concluiu que nisso “[...] reside a base para o privilégio da *sophía* ante a *phrónesis*. A *sophía* possui o primado em relação ao ente nele mesmo, na medida em que o ente para o qual ela se remete possui, em termos gregos, ontologicamente o primado” (HEIDEGGER, 2012, p. 154). Ressalvamos a expressão ‘em termos gregos’, visto que foi reutilizada ulteriormente para aproximar o modo de vida e ação mediada com a *sophía* e o *theorein*.

Esse mesmo movimento foi de suma importância para a retomada da questão da relação entre *phrónesis* e *sophía* no parágrafo 24 de *Platão: O Sofista*. A *phrónesis*, que permite a visão de si mesmo do ser-aí, implica uma decisão, uma deliberação acerca de si. Isso é mediado pelo conceito de *kínesis*, da física. Por sua vez, a decisão envolve um *eskhaton* – elemento final –, ou literalmente a decisão tomada conforme o fim, nas palavras de Heidegger: “[...] no instante (*Augenblick*), eu visualizo a situação concreta da ação, a partir da qual e pela qual eu me decido” (HEIDEGGER, 2012, p. 187). Notamos o uso de *Augenblick* como fundamento para a decisão. Esse mesmo movimento já era identificado nas análises kairológicas de Aristóteles e das *Epístolas* de Paulo nas interpretações fenomenológicas feitas por Heidegger. A vida fática está intimamente relacionada à história, a qual é vista com base nas noções kairológicas de tempo.

A relação entre *phrónesis* e *sophía*, aqui apresentada, desenrola-se, desse modo, a partir da tradição aristotélica, na distinção entre a vida contemplativa e a vida político-moral. A contemplação é mediada pelo modo da *sophía*, e Heidegger interpretou isso desta forma:

O *ser-aí* humano é, então, próprio, quando ele é sempre do modo como pode ser em sentido maximamente elevado, quando ele se mantém, portanto, em uma medida extrema, pelo maior tempo possível e sempre, na pura contemplação daquilo que é sempre. Ora, mas na medida em que o homem é mortal, na medida em que ele necessita de descanso e de distensão no sentido mais amplo do termo, a permanência constante junto ao que é sempre, o comportamento derradeiramente adequado ao que é sempre, fracassa. (HEIDEGGER, 2012, p. 194)

Verificamos que o fracasso acontece pelo modo de ser do *ser-aí* que impossibilita o ser constante em contemplação. Isso quer dizer que a *sophía*, como meramente contemplativa, não pode tratar apenas do modo de ser sempre, sendo que o modo de desvelamento é sempre um movimento atrelado à *psykhé* e, portanto, ao *ser-aí*. Disso decorre a incompreensão apontada por Heidegger: “[...] não é compreensível [...] em que medida o comportamento voltado para a descoberta do que é sempre constitui o ser propriamente dito do homem. Só compreenderemos isso a partir do sentido do conceito de ser dos gregos” (HEIDEGGER, 2012, p.193).

Retomamos a expressão ‘o conceito de ser dos gregos’, seguida de uma indicação de Heidegger:

Como justamente aquele ente com o qual a *sophía* se relaciona é sempre, e como a *sophía* é o modo mais puro do comportar-se-em-relação-a, do manter-se-junto-a-este-ente, a *sophía* como o autêntico ser colocado em relação com esse ser supremo é a possibilidade suprema. A decisão sobre o primado da *sophía*, portanto, é tomada em última instância a partir do ente mesmo com o qual ela se relaciona. (HEIDEGGER, 2012, p. 194, grifo do autor)

Na citação, fica exposto que, apesar de o divino e do modo superior do *theion* da *sophía*, o *ser-aí* é incapaz de permanecer sempre nessa possibilidade, visto que o *ser-aí* é possibilidade e lida consigo mesmo como possibilidade. O modo de ser da *sophía* depende da decisão que a *phrónesis* possibilita ao *ser-aí*. Há, ainda, uma relação de dependência estrutural da *sophía* com o *ser-aí* que é revelado pela *phrónesis*. Todavia, o escopo favorecido pela *sophía* é o mais autêntico, é a contemplação da totalidade como divino, mesmo que isso só seja possível mediante o instante (*Augenblick*).

2.1 A relação com o maior bem do homem (*akrótaton agathon antrópinon*)

Aristóteles, no Livro X, capítulo 7, aborda a ação que mais se aproxima da autossuficiência. Primeiramente, as coisas que são indispensáveis para a manutenção da vida são necessárias— e, provavelmente, isso é o que nos afasta do divino. Para Aristóteles, não somos plenamente autossuficientes por termos tais necessidades. O segundo ponto é que o homem justo conta com alguém a quem ele pratica a justiça, o temperante, o corajoso, o magnânimo; todos os virtuosos precisam de alguém para quem agir e efetuar sua virtude, contudo, há no modo filosófico uma primazia: o de poder se fazer sozinho como contemplação. Aristóteles considerava a contemplação como a ação mais autossuficiente dentre as virtuosas. De outro modo, a contemplação sempre envolve um ócio (*skholé*)³⁰, distintamente das atividades políticas e militares. A contemplação é atividade ociosa e, em algumas traduções, “lazerosa”, enquanto as demais não. Todavia, Aristóteles problematizou:

Mas uma tal vida é inacessível ao homem, pois não será na medida em que é homem que ele viverá assim, mas na medida em que possui em si algo de divino; e tanto quanto esse elemento é superior à nossa natureza composta, o é também a sua atividade ao exercício da outra espécie de virtude. (ARISTÓTELES, *Ética a Nicômaco*, X, 7, 1177b)

Heidegger (2012, p. 148), ao interpretar esse trecho aristotélico, cotejou-o com o capítulo 2 de *Metafísica I* (983a4), ressaltando duas bases fundamentais: a) o objeto que a *sophía* busca está no campo do *aei* (aquilo que é sempre); e b) a *sophía* se relaciona com o *algo de divino (theion)* sempre como possibilidade. Heidegger considerou a *sophía* como a possibilidade mais elevada do ser-aí humano. Para isso, são necessários dois passos apontados junto com Aristóteles na *Metafísica I*: A autossuficiência, o que Heidegger (2012, p.149) chamou de ‘plena autonomia em si mesmo’ e a morada junto a esse ente, um comportamento com relação ao ente dito em seu ser.

³⁰ O argumento referente aos lazeres foi introduzido por Aristóteles para pensar quais as atividades que conduzem à felicidade, pensando o ser feliz relacionado ao lazer.

Aqui se situa a questão, visto que o homem não pode ser constantemente morada junto ao ser do ente, nem autossuficiência. Heidegger via a existência como escrava (*doulé*), isso quer dizer que está sempre diante da possibilidade daquilo que pode ser de outra maneira e está mediado e dependente da sua circunstância. Em outras palavras, não é possível apenas a vida contemplativa em sua condição estática. A *sophía*, porém, é sempre possibilidade para o homem. Dessas considerações, contudo, ainda não está aquietada a relação entre *sophía* e *phrónesis*, pois essa também tem a pretensão de ser o modo mais elevado do homem. Como Heidegger contestou tal proposição? Discutimos isso na próxima seção.

2.2 A *phrónesis* como ação prática (*prá tiké héxis*)

Heidegger deu ênfase a dois conceitos centrais para pensar a ação prática: *eubolía* (boa deliberação) e *phrónesis* (circunvisão). Nossa pergunta cerne é: Como a *eubolía* se torna um modo de realização da *phrónesis* como possibilidade de desvelamento de si mesmo? No parágrafo 20 de *Platão: O Sofista*, Heidegger se concentrou para diferenciar ainda mais a *phrónesis* da *sophía*. Nessa seção, há a ênfase no caráter prático da *phrónesis*, aquele que, em meio à *práxis*, desvela a si mesmo. Não se trata de um modo prático produtivo, análogo à técnica e ao *ergon* (obra) – visto que ambos compartilham o modo do *logistikón* – reflexivo, aquele que lida com o que não é sempre, isto é, pode ser de modo diferente. Tanto a técnica quanto a *phrónesis* participam do modo reflexivo do desvelamento, porém, aquilo que é sempre distinto na técnica é a produção (*poiésis*) e o que pode ser sempre diverso na *phrónesis* é a situação fática em que a ação está inserida.

Ao ler o capítulo 8 do Livro VI de a *EN*, de Aristóteles, e o vínculo entre os conceitos *phrónesis* e *prá tiké héxis* (ação prática), Heidegger compreendeu que a *phrónesis* sempre está diante de um bem alcançável ou prático (*prakton agathón*), e isso fez com que Aristóteles descrevesse a boa deliberação (*euboleú*): “Uma tal descoberta daquilo que há de melhor a ser feito para o homem (*áriston antrópoi ton prakton*) é algo que só aquele que delibera de

maneira pura e simplesmente apropriada (*aplos eúboulos*) consegue realizar” (HEIDEGGER, 2012, p. 155). O que o filósofo diz e interpreta são, primeiramente, o conceito de virtude e excelência (*áriston*), que surge como aquilo que há de melhor. A boa deliberação está sempre situada, mediada por meio das possibilidades ontológicas concretas do ser-aí. Portanto, falar em boa decisão não significa que há um modo universal, um modelo para todos seguirem e que se aplica a todos os casos. Toda boa decisão (*euboulia*) depende de sua contextualização e da análise da situação em que ela está inserida, por isso, necessita da *phrónesis* como circunvisiva que desvele a situação fática em que ela será tomada.

Podemos utilizar como exemplo uma comunicação acadêmica em um evento científico. Ela depende da circunvisão (*phrónesis*) do apresentador, isto é, ele precisa perceber o contexto em que está inserido, o qual requer a apresentação de um problema e de um enfrentamento conceitual adequado ao tempo proposto para a comunicação, de modo a não extrapolar o tempo, nem ser demasiadamente breve, mas que seja uma leitura comentada (*Vorlesung*) a partir daquilo que foi pesquisado, organizada em início, meio e fim. Caso o contexto se altere, cabe à circunvisão dar vislumbre do modo como o contexto e o horizonte de sentido se mostram e unificam a situação fática que se apresenta. Eis algumas possibilidades: se sala não for composta por graduandos e pós-graduandos em Filosofia, mas de estudantes do ensino médio e aspirantes ao referido curso, por exemplo, seria recomendável uma abordagem menos conceitual e tradicional, com maior uso de exemplos, mais explicações didáticas ao filósofo e ao texto do que a leitura analítica da comunicação; caso um colega de mesa não compareça à apresentação, pode-se ampliar o tempo da comunicação ou da seção de perguntas. Há uma forma universal para a *eubolia*? Não há. Ela sempre aparece mediada pelo contexto circunvisivo em que se insere; alterando-se o contexto, possivelmente a decisão modificar-se-á.

Heidegger (2012, p.155) nos advertiu que seu intento não era expor “o aspecto do modo mais imediato do ser-aí do homem; a tarefa da *phrónesis* não chegaria aí apenas ao fim, mas *seria mal compreendida de maneira principal*”. Essa advertência foi feita para que a *phrónesis* não fosse vinculada apenas a um modo universal de todo ser-aí, mas sublinha que há uma concentração em

lidar com as possibilidades ontológicas particulares concretas. A *phrónesis* não seria apenas a reflexão e o debate sobre o contexto e as possibilidades do agir do homem; Heidegger a vinculou ao sentido mais próprio do ser aí, o que ele chama a partir da leitura aristotélica de *agathon* (bem) ou ainda de *akrótaton* (aquilo que está no topo, o pleno, o bem supremo): “[...] ela não é mera discussão por si corrente de algo, mas, ao contrário, em toda palavra, em toda sentença que ela exprime, ela fala do *praktón* (daquilo que tem de ser feito) e para esse” (HEIDEGGER, 2012, p.156). Portanto, toda circunvisão envolve um ter de ser feito. Nesse ter de praticar, habita a possibilidade do que há de mais próprio do homem, de, em sua boa decisão, carregar consigo aquilo que se é, aquele que é possibilidade e articulação de sentido, que é com os outros no mundo. Essa é uma possibilidade para interpretar a frase enigmática de Heidegger: “[...] a *phrónesis* tem o modo de ser da *politiké* (política)” (HEIDEGGER, 2012, p.157). O filósofo não desenvolve o termo nessa conferência, mas explora o surgimento da *phrónesis* e da *epistémé*, como é apontado por Marco Casanova (2012) nas suas notas de tradução.

Como já delineamos, a *phrónesis* é um modo de desvelamento do ente, requerendo uma atitude prática e não teórica tematizada. Na prática está a possibilidade do modo próprio do ser-aí, o bem (*agathon*). Todavia, Heidegger (2012, p.164) argumentou que a *phrónesis* não desvela uma ação em específico, nem um bem individualizado, e sim a transparência da ação prática, a determinação do ser-aí. Isso impeliu o filósofo a pensar o dito aristotélico: *zoé praktiké meta lógou* - a vida prática por meio do *lógos* (da linguagem). O que está em jogo quando Heidegger interpretou o Livro VI” capítulo 10, da *EN* é a diferença entre o modo prático ((*phrónesis*), que está presumido no modo de ser produtivo-técnico, sendo que ambos (prático e produtivo) se distinguem fundamentalmente de *sophia* (modo de conhecimento e sabedoria). Heidegger apontou para os modos fundamentais de determinar o ser-aí: a vida prática por meio do *lógos*. A articulação com a linguagem foi um elemento decisivo para pensar a relação entre *phrónesis* e *noûs*, visto que, para Heidegger e Aristóteles, as *arkhai* não podem ser articuladas pela linguagem, visto que todo discurso promove a cisão (*diaíresis*), e as *arkhai* são por excelências não cindidas (*adiaíresis*). Dessarte, se o ser-aí é a vida prática por meio da linguagem, e essa,

por sal vez, promove a cisão e, conseqüentemente, não acessa os princípios, o ser-aí está já imerso e esquecido dos princípios que guiam a sua própria vida.

Em vista disso, é mister aprofundar-se na estrutura da *phrónesis* por meio da boa decisão (*euboulia*), de forma a refletir o modo como ela pode ultrapassar o *lógos* e ter acesso ao princípio de si mesmo. Ao descrever o modo de vida prático, Heidegger reforçou a importância da caracterização da *phrónesis* como aquela que determina o modo circunvisivo pelo qual se movimenta a vida prática³¹. O autor caracterizou e elencou as circunstâncias da *conjuntura* (*die Lage*)³² pela qual o ser-aí se encontra a cada vez. Cinco aspectos foram citados e referenciados em grego conjuntamente: i) do que a ação é (*hó*); ii) o *meio* e a *via* para agir (*dí* e *hōu*); iii) a maneira determinada pela qual um ente é empregado (*pōs*); iv) o tempo determinado pelo qual a ação é realizada (*hóte*); e v) a determinação do ser-aí como *convivência* (*miteinandersein*)³³. Podemos nos remeter ao exemplo anterior, da comunicação em um evento científico, para visualizar as circunstâncias da conjuntura aberta pelo modo de vida prático: i) a ação corresponde a uma comunicação acadêmica; ii) o meio e a via são a condição aberta pelo elencar de uma mesa de comunicação sobre Heidegger em um evento científico; iii) a maneira determinada pelo qual o ente é empregado está na leitura do texto, com comentários explicativos dos conceitos e a recepção do público ao que é dito; iv) o tempo determinado pela organização da mesa para as comunicações; e v) o ser-com-os-outros é enfatizado nessa ação, visto que não é isolada, mas sempre está pressupondo a sua relação com os outros, tais como os entes que não têm o mesmo modo de ser que *ser-aí*, o quadro, a disposição das mesas e cadeiras, incluindo aqueles que são *ser-aí-com* a

³¹ “Na medida em que a *zoé praktiké* (vida prática) se movimenta respectivamente em um mundo circundante determinado, essa ação é realizada sob determinadas circunstâncias. Essas circunstâncias caracterizam a *conjuntura* na qual o ser-aí se encontra a cada vez.” (HEIDEGGER, 2012, p. 164)

³² A tradução de *Lage* por *conjuntura* é adequada e boa à situação. Visto que a frase em alemão é “*Diese Umstände charakterisieren die Lage*”. *Umstände* mostra a circunstância e traz referência à *Umsicht* – circunvisão. Do mesmo modo que a *conjuntura* mostra aquilo que está em conjunto, unificado, pelo ambiente circunvisivo. Uma outra tradução para *Lage* seria situação, ao pensar como a prática implica algo situado, contextualizado, circunvisado, há sempre algo ‘com’, na situação ou conjuntura. Heidegger irá elencar o-que-é-com.

³³ Uma tradução que se tornou tradicional no Brasil com relação ao *miteinandersein* é o ‘ser-com-os-outros’ que Casanova traduz por convivência.

audiência da comunicação, a exemplo de professores, de alunos e de colegas que apresentaram as suas comunicações. Como base nesse exemplo, se esses elementos se alterarem, a *conjuntura* (*Lage*) também se modificar e, portanto, poderá direcionar para outro modo de agir³⁴. Wu (2011) explica que

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 *tekhné*, mas é em cada caso algo outro. A *phrónesis* 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 *phrónesis* permite a transparência da ação, desde o seu *arkhé* até o seu *télos*. (WU, 2011, p. 104)

No entanto, Heidegger alertou sobre não considerar a *phrónesis* como um debate acerca das circunstâncias pela qual a ação pode se dar, como se fosse um planejamento ou uma estratégia para agir. *Phrónesis* é essa reflexão sobre a condição da ação, mas se consome apenas na prática da ação. Não se deve separar a *phrónesis* como uma espécie de campo teórico e preparativo para o agir. Por outro lado, Heidegger (2012, p. 167) também não disse que o agir não pode ser antecipado, planejado e antevisto. A sua defesa não é a de que toda ação seria improvisada em meio a um contexto propício: “Na *phrónesis* (circunvisão), a ação precisa se tornar transparente desde a sua *arkhé* (o seu princípio) até o seu *télos* (fim)”. É na reflexão sobre a *arkhé* da ação que Heidegger apontou para o ‘em-virtude-de-quê’ (*hou héneka*) eu ajo. Toda vez que há a efetivação da ação, esse fenômeno é antecipado, o que Aristóteles chama de *proairetón*, “aquilo que eu antecipo na escolha”. *Proairesis* significa escolher, mas qual é a escolha que ser-aí faz? O ‘em-virtude-de-quê’ é antecipado em minha ação, e é isso que me permite premeditar o exemplo da

³⁴ Nesse trecho em específico, fazemos uma observação sobre a tradução de Casanova. Heidegger utilizou os termos *lage* para se referir à *condição* e *umstände* à circunstância. Quando esses termos se repetem em parágrafos sucessórios, a tradução foi *de lage*, para situação, e de *gegebenheit*, para ‘dação’, conceito que poderia ser melhor esclarecido como ‘o modo como o ente é dado’, ou o contexto pelo qual o ente é empregado, ou ainda apenas pelo termo: o contexto dado.

comunicação, mas também no ato de a ler em seu momento propício, o ‘em-virtude-de-quê’ é antecipado como *arkhé*.

Procuramos tornar transparente o que é a *arkhé* da ação, todavia, ainda precisamos mostrar o seu fim (*télos*). Diferentemente do modo produtivo da técnica, que tem um fim para fora de si (a exemplo do escultor que cria uma escultura), a prática tem um fim em si mesma, ou seja, o *télos* da ação está na própria ação. Heidegger (2012, p.166) afirmou: “[...] o *télos* (fim) da ação não é ele mesmo outra coisa senão a própria ação”. Entretanto, ele nos advertiu que essa estrutura só seria possível de ser descoberta por meio da *phrónesis*, pois somente ela pode transparecer para o ser-aí o que ele é como vida prática, do mesmo modo que a estrutura da ação só se mostra como possibilidade na ação realizada. Por outro lado, na antecipação da *arkhé*, “[...] não são dadas caracteristicamente as circunstâncias e aquilo que pertence à realização da ação”. Por isso, não é possível antecipar como a ação vai acontecer completamente, haja vista que ainda não é um plano teórico no qual se insere a prática. A antecipação é um visar constante para aquilo pelo qual eu me decidi e, a qual a circunstância (*lage*) deve se tornar transparente. Na medida que a ação se realiza, a partir da circunstância e da *euboulia* (boa decisão), o ser-aí torna-se transparente para si mesmo na realização da ação, existindo a possibilidade de ganhar a si mesmo, mediante a vida prática viabilizada pela *phrónesis*.

2.3 A *euboulía* (boa deliberação) como realização prática da *phrónesis*

Nesta seção do capítulo, nosso intuito é esclarecer e aprofundar o sentido de *arkhé* (princípio) e de *télos* (fim) no âmbito prático, investigando de que modo eles implicam a ação da *phrónesis*. Em seguida, exploramos a noção de correção da deliberação e como ela envolve a noção de resolução. Por fim, tratamos do sentido de *lógos* apresentado por Heidegger e como se pode pensar a relação entre *lógos* e ação.

2.3.1 *Arkhé* (princípio) e *télos* (fim) na ação prática

O primeiro passo que Heidegger deu ao tratar da deliberação está na definição aristotélica; ela é uma busca (*zetein*), movida por dois pontos: a partir de algo (*arkhé*) em direção a algo (*télos*). Nesse sentido, a deliberação parte do princípio e vai em direção à finalidade. O movimento do buscar ocorre em um “estar-a-caminho” orientado, e não em um sentido de uma atualização de uma potência (como na concepção aristotélica tradicional), em sim como a abertura compreensiva do ser-aí para o desvelamento do ser. Essa orientação se articula entre o princípio (*arkhé*) e o fim (*télos*), elementos que, na análise heideggeriana, se apresentam como os pontos estruturais do engajamento do ser-aí com o mundo.

Princípio e fim não são fenômenos distintos, mas elementos da *práxis*. Trata-se de visualizar o princípio e dirigir-se por ele a partir da reflexão (*logistikón*). “Com isso está o fato de o *bouleústhai* (a deliberação) possuir uma direção; ela é em si mesmo dirigida para, e, em verdade, de tal modo que, em certa medida, vinda de trás, a orientação se mostra constantemente voltada para aquilo que é antecipado (*Vorweggenommene*)” (HEIDEGGER, 2012, p.168). Percebemos nas palavras do filósofo o caráter antecipativo do ser-aí, aquele que está voltado para fora e para o porvir. Isso revela que o ser-aí se constitui na abertura contínua para o sentido do seu porvir, uma constante interpretação de si e do seu projeto existencial que é a sua construção. Ainda que não dito com essas palavras ou com a formulação de antecipar-se a si mesmo (*sich-vorweg-sein*), a descrição de ser-aí como aquele que está voltado para o seu projeto existencial já está ali. O curioso é onde o seu ser antecipado se dá: na *arkhé*. Dessa forma, a *arkhé* – a visão do princípio da ação – permite que ser-aí antecipe seu ser e direcione a sua ação para si. Há, portanto, uma relação da *phrónesis* e da deliberação (*euboulia*) com a temporalidade e o caráter antecipativo do ser-aí. Do que se trata o seu antecipar? Do fato do ser-aí estar sempre projetado pelo porvir, e isso se faz desde as suas ações e deliberações. De acordo com Volpi (1989),

Contra o primado da metafísica do presente e da presença, sustenta Heidegger o primado do futuro. Precisamente por isso, porque o ser-aí se comporta para consigo mesmo em um sentido

prático, na medida em que decide a respeito de seu ser, é este ser que está em jogo, em cada caso futuro, pois como Aristóteles diz na ética nicomaqueia, deliberar (*bouleusis*) e decisão (*proaíresis*) concernem em cada caso ao futuro. (VOLPI, 1989, p. 233)

Na deliberação, a orientação da ação está para aquilo que foi antecipado (o que se almeja e se deseja fazer na ação). Além do caráter antecipativo, Heidegger associou a ideia de ‘-eú’ – compreendida como uma realização plena ou ‘bem’ – à retidão (*ortótes*), de modo que a deliberação se torna a manifestação correta e integral do agir ou, em sua própria formulação, “[...] é a correção, do agir, que retém de certa maneira a direção que é previamente delineada pela *arkhé* (pelo princípio) e pelo *télos* (fim) do agir” (HEIDEGGER, 2012, p. 168). O que está em jogo é o caráter de ser todo do ser-aí; a sua totalidade se torna transparente da *phrónesis* (circunvisão), permitindo o apropriar-se de si mesmo. Wu (2011) acrescenta:

A *arkhé* 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 *tekhné* – 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 na *práxis* o *télos* é a própria ação. [...] O desvelamento dessa conexão entre *arkhe* e *télos* como totalidade da ação é a tarefa da *phrónesis*. (WU, 2011, p. 104)

Na apresentação dessa apropriação, vimos que ela se dá no elemento da *práxis*. Toda a *práxis* implica um agir que carrega consigo um princípio (*arkhé*) e um fim (*télos*). O todo da vida prática do ser-aí é antecipado no seu princípio e direcionado e mantido, quando bem deliberado (*eubolia*) para o fim da ação. Portanto, é possível agir de maneira plena e autêntica, ainda que não seja assim a maioria das nossas ações, dado o caráter de velamento e de esforço por desvelamento que a *phrónesis* carrega. Desse modo, a *correção* (*ortótes*) nada mais é do que a manutenção e a visualização do caráter de ser-todo do ser-aí em meio às suas ações. Em outras palavras, a inter-relação entre a *phrónesis* e a *euboulía* evidencia que o agir não é simplesmente uma sucessão de atos, mas o desvelamento do ser-aí que, ao antecipar seu próprio ser a partir da *arkhé* e

direcionar-se para o *télos*, traz consigo, na concretude da ação, o sentido de totalidade do seu projeto existencial.

2.3.2 A correção (*orthotés*) da *eubolia*

Após a interpretação da *eubolia* e de sua relação com a *phrónesis* e a correção (*ortotés*), surge naquela preleção do semestre de inverno de 1924-1925 a única menção ao conceito de *entschlossenheit* – a resolução ou decisão. Embora seja caro em *Ser e Tempo*, não é muito explorado em *Platão: O Sofista*, mas tem seu local de apresentação demarcado na boa deliberação. Heidegger interpretou a relação da *ortotés* e da *eubolia* nos trechos que elas são apresentadas relacionadas por Aristóteles como a resolução (*Entschlossenheit*). Por exemplo: <all’ *orthótes tís estín é euboulía boulés*> (ARISTÓTELES, 2002, p. 160 [1142b]). Nesse excerto, Aristóteles associou a correção à deliberação que é bom; logo, é uma boa deliberação. Observemos o que Heidegger comentou disso:

Assim, a boa deliberação é evidentemente uma certa correção. A *correção trabalhada* [*ausgearbeitete Richtigkeit*] da ação concreta é a *orthótes boulés* (resolução correta). *Boulé* é a resolução [*Entschluss*], o estar resolvido [*Entschlossensein*]. [...] (Portanto, a boa deliberação é muito mais a correção da resolução – b16) [sic]. A elaboração da situação concreta tem em vista tornar disponível a *resolução correta* [*Entschlossenheit*] como transparência da ação [*Durchsichtigkeit der Handlung*]. E, na medida em que essa resolução é de fato apropriada e realizada, uma vez que estou resolvido, a ação se faz presente em sua possibilidade mais extrema [*äussersten Möglichkeit*]. O descobrir [*Aufdecken*] direcionada da situação plena termina na resolução propriamente dita para... [*eigentlichen Entschlossenheit zu*], no próprio intervir. (HEIDEGGER, 2012, p. 168)

Na definição, retoma-se o conceito de boa deliberação (*euboulía*), e conforme já elucidamos, não se trata de um mero ato de ponderação entre uma coisa ou outra, e sim que a boa deliberação é aquela que leva em conta o todo do contexto da situação. A expressão ‘correção trabalhada’ parece ser a ação que está preocupada ou norteadada pelo princípio que a direciona; ou seja, está preocupada com a estrutura de desvelamento que se é, em não permanecer de

maneira velada e esquecida no mundo. Assim, é essa correção trabalhada que permite a ação concreta de maneira resoluta. Como já ressaltamos, *entschlossenheit* é uma expressão importante em *Ser e Tempo*, isso porque foi tematizada e há parágrafos específicos³⁵ da obra sobre a *decisão*. O movimento que se opera aqui lembra, em alguma medida, o conceito que ganhou novas camadas em 1927. Mesmo que, na preleção de 1924-1925, Heidegger não tenha abordado conceitos como *chamado da consciência* (*Gewissen*) ou impessoal (*Das Man*), há na resolução uma linha de tensão e de limitação com o caráter de ser velado do desvelamento. Escudero (2009, p. 76, tradução própria) corrobora essa diferenciação:

‘Resolução’ (ou ‘estado de resoluto’), ‘estar resoluto’, ‘resoluto’. A resolução é um dos modos supremos de abertura do ser-aí, é uma possibilidade que o ser-aí ativa quando ouve o chamado da consciência (*Gewissen*) e se decide livremente a ser si mesmo. A resolução liberta o ser-aí do tráfego das curiosidades do mundo cotidiano e o conduz até o seu ser possível mais próprio. Na resolução e no fenômeno simultâneo do ‘querer ter consciência’ (*Gewissen-haben-wollen*), atesta-se o poder-ser mais próprio do ser-aí. Por meio da resolução, o ser-aí consegue compreender o chamado silencioso da consciência de falar.

Desse modo, se Heidegger estava à procura dos modos de desvelamento do ser-aí, ele obteve na resolução o caminho desvelado: a transparência do ser-aí na vida prática. Todavia, essa ação precisa estar sempre situada e contextualizada, por isso, toda a ênfase na circunvisão da *phrónesis*. Não há, dessa forma, uma resolução eterna, nem uma decisão contínua e ininterrupta. Não se passa do ‘estado de velado’ para o ‘estado de desvelado’, pois não são estâncias fixas e imutáveis. Toda resolução envolve a situação em que se age. Quando se muda o contexto e a circunstância, a resolução da ação e a transparência dela precisam ser retomadas. Em outras palavras: todo ‘estar resolvido’ com a ação que se pratica será retomado e terá que se resolver novamente. Escudero (2009) explica que,

Em suas interpretações fenomenológicas da filosofia prática de Aristóteles, de 1924–1925, Heidegger emprega o termo

³⁵ Vide, por exemplo, o segundo capítulo da segunda seção: parágrafos 54-60 como preparo para o parágrafo 62 acerca da decisão antecipadora (*vorlaufende entschlossenheit*).

‘resolução’ para traduzir a *proaíresis* (‘decisão’) aristotélica que, assim como a resolução, não se limita a um único ato, mas faz parte de um hábito que deve ser realizado em cada caso concreto, em função das circunstâncias particulares do momento (*kairós*). (ESCUDERO, 2009, p. 76, tradução própria)

Toda decisão tomada terá que ser retomada e decidida novamente. Por isso, o estar decidido e o estar resoluto são sempre circunstanciais. Isso só é possível porque, no desvelar (*aletheuein*), há um esforço para o desvelamento, por outro lado, o velamento é o âmbito onde estamos e partimos em nossas ações. Kisiel (1995, p. 302, tradução própria), em seu comentário sobre a gênese de *Ser e Tempo*, analisou os termos interpretados por Heidegger e assim se refere ao desvelamento: “os gregos compreendiam o fato de que o desvelamento do mundo desde o princípio precisava ser conquistado por meio da luta”. Isso se dava justamente porque, na etimologia da palavra *alethéia*, está o ‘a’ privativo, o que justifica a opção por ‘desvelamento’ ou ‘des-ocultamento’. No pensamento grego, isso nos indica que, de início e na maioria das vezes, estamos diante do velado e do ocultado. Nessa luta e esforço, agir e realizar o desvelamento envolve estar resoluto com a estrutura situada na qual ser-aí atua como prática.

Por isso, Heidegger comentou, na citação que selecionamos há pouco, sobre a relação entre situação concreta (*konkreten lage*), resolução correta (*rechte entschlossenheit*) e transparência da ação (*durchsichtigkeit der handlung*). Na seção 2.2 *A phrónesis como ação prática*, definimos a situação ou a conjuntura a partir dos cinco elementos: do quê, o meio da ação, a maneira determinada como um ente é empregado, o tempo que ação é determinada e a determinação do ser-aí como convivência. Heidegger acrescentou aqui o caráter de concreto. Segundo o dicionário etimológico da língua alemã de Pfeifer (1993), a palavra *konkret* é emprestada da terminologia filosófica latina a partir de *concretus*, o que cresce junto, condensado, denso e concreto. Para pensar o sentido do uso de ‘concreto’ nesse contexto empregado por Heidegger, é necessário analisá-lo a partir da noção latina de crescer-com. A situação concreta é a situação que cresce com o ser-aí, isto é, ganha o seu sentido em meio ao seu âmbito prático existencial de atuação, ou seja, os cinco elementos estruturantes que constroem a conjuntura [do que a ação é (*hó*); o *meio* e a *via*

para agir (*di* e *hōu*); a maneira determinada pela qual um ente é empregado (*pōs*); o tempo determinado pelo qual a ação é realizada (*hóte*); A determinação do ser-aí como *convivência* (*miteinandersein*)]. Esses elementos são os fundamentais para visualizar a situação em que ser-aí age e, portanto, se ‘concreta’, ‘co-cresce’ junto ao contexto. A expressão que se liga à ‘situação concreta’ é a ‘resolução correta’ (*rechte entschlossenheit*). O se falar sobre a resolução de uma forma correta, parece ser possível ter também um resolutivo incorreto. Na verdade, o que a expressão indica é que o resolutivo está estruturado, fundamentado e erigido; tem-se o correto como aquilo que segue a retidão, não como aquele que é anteposto ao errado, visto não ser possível uma resolução incorreta. Isso seria a não resolução, a fuga dela, ou seja, permanecer esquecido e velado para a estrutura de seu si mesmo e para o sentido da ação.

Como já comentamos, não se trata de se adequar a uma normativa aceita como correta, e sim ver e reconhecer a estrutura total onde o sentido dos entes, de si e da ação se dá. Estar afinado com essa estrutura é estar resolutivo. A resolução correta logo se relaciona com o que se diz como transparência da ação (*durchsichtigkeit der handlung*). No capítulo anterior, consideramos que a transparência leva o ser-aí a ver a si mesmo de uma maneira autêntica, haja vista que lhe é possibilitada a visão do todo circunstancial onde a sua existência se lança. Volpi (1989), em seu artigo que compara as leituras de Heidegger da *EN* com *Ser e Tempo*, comenta que o conceito de *verstehen* (a compreensão) sempre necessita de uma ‘visão’ (*sicht*) que acompanha o projeto (*entwurf*). A visão que orienta a compreensão é a autotransparência (*selbsttransparenz*) que Heidegger denominou de *durchsichtigkeit*. Esse é um termo que, segundo a compreensão de Volpi, Heidegger utilizou para evitar uma interpretação que priorizasse a teoria sobre o ser-aí. Nas palavras de Volpi,

A esse termo recorre Heidegger – como ele próprio explica – para evitar que a identidade do ser-aí seja equivocadamente interpretada no horizonte da percepção (*Warnehmens*), da audição (*Vernehmens*), da contemplação (*Beschauens*) e do examinar (*Anschauens*), isto é, no âmbito de uma compreensão teorizante (*theoretizistischen Verständnisses*)... (VOLPI, 1989, p. 236, tradução própria)

A visão de si mesmo como transparente, portanto, auxilia o ser-aí a se tomar propriamente como um todo. Do mesmo modo que se enfatiza o caráter prático em que isso é possível, não se trata de um ver teórico e contemplativo que revisa a ação que foi feita. Peraita (2002) ressalta que o termo transparência reforça o aspecto de precisar ser desvelado, que não é simplesmente dado. Por isso, fez-se todo um esforço para descrever a *phrónesis* e a *práxis* como uma visão do horizonte de sentido onde a ação se dá. O ver situado e circunvisivo permite o ver da ação na sua “possibilidade mais extrema” (*äussersten Möglichkeit*), segundo Heidegger (2012, p. 168). O filósofo não deixa claro o que seria essa possibilidade mais extrema nesse seminário³⁶, ainda que essa expressão apareça em *Ser e Tempo* vinculada ao apropriar-se da finitude da morte. Escudero (2009, p. 76, tradução própria) esclarece:

Frente à irresolução do impessoal (*Man*), a resolução permite pôr fim à ditadura da esfera pública e projetar a existência para o horizonte da própria morte como possibilidade última. Aqui não intervém nenhum tipo de voluntarismo, não se define um ideal de existência; apenas se abre o puro espaço de possibilidades do ser-aí enquanto possibilidades, sem determiná-las materialmente. A resolução, portanto, implica a assunção da própria existência em sua finitude essencial.

Parece-nos que, no contexto de 1924-1925, o termo tinha o caráter de recuperar-se do velamento de si e do mundo, mas não o de projetar a existência em direção à própria morte. Apesar disso, podemos pensá-la no contexto de finitude. Mas o que de finitude se viu no contexto prático? A finitude do contexto no qual a ação sempre está inserida e seus elementos constitutivos; a finitude de si mesmo quando se vê transparente e como um todo; a finitude do apropriar-se de si mesmo visto que a resolução deverá sempre ser retomada em uma nova ação, em um novo contexto de circunvisão; a finitude do seu ter-de-ser que antecipa o princípio em meio à ação. Todavia, ainda não há um antecipar da morte³⁷ de modo próprio como foi descrito em *Ser e Tempo*. Após a relação

³⁶ O parágrafo 22 da conferência é o único lugar em que aparece essa expressão nesse seminário.

³⁷ O termo morte (*tode*) aparece uma única vez no seminário *Platão: O Sofista*, no parágrafo 65, quando Heidegger investigou o movimento platônico de recuperação das doutrinas antigas sobre o ente.

apresentada, Heidegger analisou trechos do capítulo 13 do Livro VI da *EN*, no qual Aristóteles relaciona a vida prática e o *lógos*.

2.2.3 A reflexão silogística (*syllogíesthai*) e a deliberação (*boulesthai*)

Heidegger (2012, p. 168-169) passou da deliberação à articulação com o *lógos* da seguinte maneira: “Esse *bouleúesthai*, o refletir plenamente (*durchüberlegen*)³⁸, é de tal modo realizado como *logíesthai* (reflexão discursiva) que se faz ativa em um contexto de fala, um falar com, *syllogíesthai*, *syllogismós*, designado, extrinsecamente como ‘conclusão’ (*Schluss*)”. Na descrição filosófica, notamos a interpretação do tradicional “silogismo” (o pensamento lógico dedutivo de duas premissas para uma conclusão) como aquele que ‘fala-com’. Heidegger leu o prefixo ‘syn-’ como aquele que forma uma conjuntura, um conjunto que é com³⁹. O radical de *llogismós* vem de *lógos*. Portanto, nisso está o falar-com originário, que implica um todo conjuntural, por isso, o autor finalizou o trecho com uma conclusão (*schluss*) – nesse segundo movimento está o sentido que a lógica silogística adquiriu. O que se conclui nesse falar consigo mesmo, ou falar-com a situação que se apresenta? A própria ação é a conclusão desse silogismo, segundo Heidegger (2012, p. 169), intérprete de Aristóteles.

Nesse âmbito, Heidegger enunciou outra distinção da interpretação tradicional de Aristóteles. *Orthós lógos* é um termo geralmente traduzido por ‘reta-razão’⁴⁰, e Heidegger (2012, p.169, *grifo meu*) o contestou de maneira veemente: “[...] *lógos* significa discurso, não razão. *Orthós* não designa outra coisa senão a *orthótes boulés* (deliberação correta), a correção, que possui sua estrutura no modo peculiar do ser dirigido para... da *phrónesis* (circunvisão)”. O

³⁸ Há um jogo etimológico na escolha dessa palavra: ‘Durch-’, ‘über-’ e ‘-legen’ formam uma reflexão que atravessa a totalidade do ser-aí, que trata de uma consideração cuidadosa ou uma deliberação sobre ou à frente de algo.

³⁹ Similar ao que acontece com as palavras ‘sin-fonia’ e ‘sín-crono’, que seria um conjunto harmônico de sons e aquele que está em harmonia com o tempo.

⁴⁰ Entre tantos pesquisadores de Aristóteles, podemos citar Zingano (2012), na tradição brasileira, e Ross (2007), na tradição inglesa.

autor reforçou, desse modo, o caráter do *lógos* como discurso ou linguagem. Não se trata de um aparato lógico, de adequação entre sujeito e predicado, um discurso que se articula com a linguagem como desvelamento, predicativa e pré-categorial (VOLPI, 2013), por isso, enfatizou-se a investigação aristotélica prática, justamente por seus modos de desvelamento serem pré-linguísticos. Desse modo, Heidegger “[...] liberta da referência exclusiva à predição, tornando assim possível o atingir de um horizonte ontológico mais amplo” (VOLPI, 2013, p.76). O horizonte a ser tratado aqui fornece o sentido de ser dos pressupostos não expressos no modo de ser do ser-aí. Em vista disso, o caráter prático da investigação é tão fundamental, tanto que Heidegger (2012, p.169) sublinhou essa relação: “[...] o *lógos* (discurso) pertence concomitantemente à ação; o *lógos* é *homólogos téi oréxei* (de acordo com o querer)”. Se a ação está concomitante ao discurso, isso significa que o sentido de *lógos* que se opera aqui é um *lógos* ‘silencioso’ e pré-teórico ou pré-predicativo.

O modo como Heidegger descreveu o falar-com(sigo) do *sylogismos* é pensado como a *dianoetikè proaíresis* (escolha reflexiva); ele só é caracterizado como o mesmo fenômeno da ação transparente em si mesma. Portanto, não parece ser apenas uma seleção qualquer entre outras, mas a escolha existencial de se tomar como abertura de sentido (*entschlossenheit*) em meio ao contexto prático no qual se lida com os outros e com os entes. É um estar atento para o desvelar da situação fática em que estamos inseridos e poder agir conforme o contexto situado pela circunvisão (esse fenômeno deve ser pensado como o falar silencioso consigo mesmo, ou a *dianotikè proaíresis*, que possibilita a visualização da transparência da ação).

No decorrer do percurso aristotélico, compara-se a deliberação a outros modos cotidianos, tais como o do saber (*wissen/epistème*), o da sagacidade (*treffsicherheit/eustokhía*), o da presença de espírito (*gestesgegenwart/ágkhínoia*) e o da opinião (*ansicht/dóxa*)⁴¹.

⁴¹ Respectivamente, a tradução de Casanova (2012) para o português, o termo em alemão usado por Heidegger e o termo em grego empregado por Aristóteles.

2.4 *Phrónesis*, a boa deliberação (*euboulía*) e a sua distinção com os outros modos de desvelamento: ciência, sagacidade, presença de espírito e opinião

Um movimento comum no pensamento aristotélico é comparar uma dada definição a outros modos cotidianos de deliberação, momento em que Aristóteles testou a boa deliberação com outros modos práticos cotidianos. Heidegger (2012, p.170) comentou cada um dos passos aristotélicos e os caracterizou como uma “[...] maneira puramente fenomenológica” para a estrutura de deliberação examinada.

Pode a boa deliberação ser uma espécie de saber (*wissen/epistéme*)? O saber como ciência não pode ser porque, se já sei ou tenho ciência, não preciso buscar. Heidegger (2012, p. 170) diferenciou esse movimento ao caracterizar a boa deliberação como uma espécie de “aconselhamento que busca e conclui”. Além disso, enfatizou que, no saber, há uma primazia da presença: o ente que se torna objeto do conhecimento já se sabe, já está determinado. Volpi (1989) esclareceu que Heidegger criticou e buscou evitar a primazia da presença e da contemplação em seu percurso interpretativo da filosofia prática de Aristóteles. De acordo com Peraita (2002), a ênfase na presença pertence ao caráter teórico, por isso, Heidegger o atribui à *epistéme* e à *sophía*. Por fim, tal saber descreve um ente que já está dado e que já foi encontrado (*gefundenhaben*). Podemos pensar, pelo contrário, que a boa deliberação que age desde o princípio e tem como fim o próprio ser-aí transparente não se encontra acabada e pronta, mas está constantemente decidida quanto aquilo a ser. Seu ser está sempre em jogo em toda ação que pratica. Por isso, a deliberação não encontra um ente já determinado.

A segunda comparação é se a *euboulía* pode ser uma espécie de *sagacidade* (*treffsicherheit/eustokhía*), descrita como uma certeza instintiva, uma ação que não é refletida, mas impulsionada pelo instinto. Pela própria definição, verificamos a diferença entre ambas. Não há movimento do *lógos* como reflexivo em uma ação instintiva. Enquanto uma acontece, no que é descrito por Heidegger (2012) como “sem tempo”, a *euboulía* necessita de *polyn krónon* (muito tempo). Heidegger não entrou em detalhes sobre o tempo que se leva na

deliberação, apenas comentou que a questão em jogo é “[...] refletir bem e com tempo (*gut und mit Zeit*) e agir decididamente (*entschlossen zu handeln*), mas não refletir assim e se entregar ao futuro (*Zukunft zu verlassen*)”. (HEIDEGGER, 2012, p. 171). ‘Entregar-se ao futuro’ parece uma espera pelo futuro que advém, ainda que de maneira irrefletida ou sem preparo. Seria o instinto que espera pelo que virá. Essa ação deve ser anteposta ao caráter de antecipar da ação circunvisiva, que, por meio do princípio, adianta o fim da ação, portanto, reflete, planeja, apropria-se do seu estado de velado e constrói existencialmente o que se é como transparente. No próximo capítulo, investigamos a questão do tempo ao explorarmos a relação entre *nous* e *phrónesis*.

O terceiro fenômeno apontado por Aristóteles e interpretado por Heidegger é a presença de espírito (*geistesgegenwart/agkhínoia*). O termo é formado por um prefixo de proximidade (*agkhí*) e *noein* (pensar), aquilo que se aproxima no momento da ação ou o que pode ser dito como um súbito pensamento, uma rápida consideração da situação. Casanova (2012), em sua tradução, acrescentou e indicou a *argúcia* como uma possível tradução para o *agkhínoia*. Heidegger citou o trecho em que Aristóteles menciona que toda sagacidade (*eustokhia*) é uma argúcia (*agkhínoia*). Pelo caráter momentâneo de ambas, são descartadas como caminho interpretativo para deliberação. Novamente, o argumento do tempo da *euboulía* ganha foco para a distinção. Poderíamos ainda nos perguntar: Mas a *deliberação* não deve sempre ser retomada a cada situação? Não faria da deliberação algo momentâneo? Todavia, parece-nos que Heidegger não viu a necessidade de retomada a *argúcia* (*agkhínoia*) quando interpretou Aristóteles. A presença de espírito se deu naquele momento e se foi. Não se trata de um constante lutar e retomar da circunvisão diante da tendência do velamento. Parece-nos que, por isso, Heidegger descartou o momentâneo da argúcia em prol do *polyn krónos* da *euboulía*, isto é, do caráter de ter que ser renovada e ressituada a transparência da ação do ser-aí. Volpi (2013) nos mostra que a questão da temporalidade nos textos de 1922 e de 1924-1925 ainda não estavam amadurecidos a ponto de se configurarem no formato de um tratado, todavia, em Heidegger, o intento de “recuperar em positivo a determinação do *kairós* que Aristóteles fornece no contexto da sua filosofia prática” (VOLPI, 2013, p. 100).

Por fim, o último fenômeno a ser comparado é a opinião (*dóxa*). Aquele que tem e se porta no mundo a partir de suas opiniões (*Einer-Ansicht-Sein*) contém em sua estrutura um *ortóthes*. Isso aproxima, em certo sentido, a opinião da deliberação. Há, na opinião, uma orientação na qual a correção (*ortóthes*) se erige. “Na opinião reside, segundo o seu sentido, a orientação para o ente (*Orientierung auf das Seiende*) tal como ele se mostra para uma investigação (*Untersuchung*) e para uma consideração (*Betrachtung*) corretas” (HEIDEGGER, 2012, p.172). Portanto, há uma abertura dos entes na opinião, e, em meio a uma investigação, consideração ou contemplação, a opinião pode se dar como correta. Entretanto, a *euboulia* não pode ser um mero opinar, pois ainda que a opinião esteja direcionada para a verdade quando é uma opinião correta, a deliberação (*euboulia*) está orientada para o *boulé* (deliberar). “A *euboulía* (boa deliberação) não está dirigida para a verdade ou falsidade, mas primária e unicamente para o estar decidido por (*Entscholssensein-zu*)” (HEIDEGGER, 2012, p. 172). Notamos que Heidegger relacionou a opinião a um querer ter a verdade ou a falsidade de algo como um elemento fixo. A *theoria* opera do mesmo modo: busca aquilo que é sempre. A diferença é que, na opinião, não se busca mais, pois já se tem uma asserção, uma opinião sobre algo. Heidegger denominou esse já ter opinião. Já a *euboulía* é uma constante busca por estar decidido. O filósofo, indica o que há de comum entre opinião e deliberação: o se remeter para o que é diverso – aquilo que pode ser de outro jeito – e por ser também um *légein* “interpelação discursiva de algo como algo, um *dianoein*, um explicitar” (HEIDEGGER, 2012, p. 172). Em síntese, a opinião pode ser verdadeira ou falsa, enquanto a deliberação pode ser *kakos* (falha) ou *eu* (plena), *amartánein* (equivocada) ou certa (*treffen*)⁴².

A análise da opinião em *Platão: O Sofista* se distingue do que ela foi nas obras seguintes. A *dóxa* se aproxima do conceito de impessoalidade ou de falação, isto é, aquilo que de início e na maioria das vezes nós somos e estamos. Escudero (2017) pondera que esse conceito foi mais desenvolvido no seminário de verão de 1925, no qual Heidegger interpretou a retórica de Aristóteles. O falar-

⁴² Heidegger não elegeu um conceito grego que fizesse referência a *treffen* (acertar), ao ler Aristóteles.

um-com-o-outro da *dóxa* mostra o modo como a vida se revela em sua cotidianidade. Ao mesmo tempo que ela abre a possibilidade fundamental de falar e-um-com-o-outro, traz consigo o risco de se fechar em opiniões públicas, impessoais e o velamento do que se é.

Dessa forma, para o que é alvo de investigação nesta tese, a *eubolía* está intimamente vinculada à *phrónesis*, mas elas não podem ser tomadas como deliberações de saber, sagacidade, presença de espírito ou mesmo uma deliberação fruto de opinião. Todos esses modos se configuram como não reflexivos ou momentâneos, não têm o tempo da reflexão. Antes de adentrarmos aos temas da relação entre *phrónesis* e tempo, Heidegger deixou indicada a possibilidade de a deliberação ser *kakos* (falha) ou *amartánein* (equivocada), como exploramos na última seção deste capítulo

2.5 *Phrónesis* e o Bem (*Agathón*)

Aristóteles salientou que há diversos modos de correção (*orthotes*), no entanto, é necessário pensar a que concerne a *euboulía* (boa deliberação) e em direção a que ela corrige. O que significa a ‘eu-’ (plena) deliberação? Pode a deliberação ser falha (*kakós*)? Como? Aristóteles, em *EN 1142b*, inaugurou esse debate contrastando posicionamentos e problematizando, conforme trauído por Gama Kury, “[...] as pessoas incontinentes (*akratès*) e más (*faûlos*) poderão, graças aos seus cálculos, atingir o objetivo que se propõem, e portanto terão deliberado corretamente, embora tenham trazido um grande mal para si mesmas” (ARISTÓTELES, 2020, p. 160). Há, desse modo, a possibilidade de se fazer uma correta deliberação, mas guiada por fins ou princípios ruins. Ainda que a deliberação esteja coerente com o princípio ou fim que seja *kakós*, a situação torna-se um equívoco (*verfehlt*). “Mas a *orthótes* (correção) da *euboulía* (boa deliberação) deve constituir concomitantemente, de qualquer modo, o *agathón* (bem) de uma ação” (HEIDEGGER, 2012, p. 174). Podemos observar o uso da palavra equívoco (*verfehlt*) na descrição da ação que parte do princípio errôneo ou que o atinge de uma má forma (*kakós*). Assim, há uma defesa do *agathos*

como modo a ser executada a ação, o que é clarificado na citação quando Heidegger afirmou que a boa deliberação implica o *bem* de uma ação.

Poderíamos nos perguntar o que significa bem e mal nesse contexto. Contudo, é necessário nos recordar do movimento argumentativo que já utilizamos nesta tese: o passo heideggeriano é de ontologizar e reapropriar a ética nicomaqueia (LONG, 2002). Em vista disso, não se trata de um bem ou mal moral, mas na descrição da estrutura que possibilita que algo possa ser considerado, em um certo tempo e época, a partir de certos valores, uma ação boa ou má. Heidegger atribuiu o bem à estrutura que permite ver a totalidade do ser-aí e que tem como princípio e fim a si mesmo – isso também não envolve uma prática egoica ou solipsista –, visto que todo contexto situacional aberto pela circunvisão leva consigo a convivência (*miteinandersein*). O bem, como apontado no início deste capítulo, é sempre modulado pela situação e torna o ser-aí pleno. Por outro lado, parece-nos que o sentido de *kakós* é justamente o ocultamento e o esquecimento dessa estrutura, resultando no equívoco.

Aristóteles também apresentou outra possibilidade: alguém pode ter um *télós* bom em sua ação, mas não o fez de maneira deliberada e meditada. Seria uma espécie de inverso da situação anterior. Se antes tínhamos uma ação que era deliberada conforme o princípio e fim, ainda que fossem ruins, agora temos uma situação na qual o princípio e o fim são bons, porém, o modo como se consuma a ação está equivocado. Assim, também não se tem uma boa deliberação, por isso, Heidegger a descreveu como um engano.

Com relação ao tempo da ação, o filósofo ponderou: “Mesmo o tempo como tal, quer se reflita durante muito ou pouco tempo, não é nenhum caráter distintivo da correção (*orthótes*) da boa deliberação (*euboulía*) o que está em questão é sobretudo o fato de o tempo da ação mesma ser um *agathón* (algo bom)” (HEIDEGGER, 2012, p. 174-175). Dessa forma, o tempo é um bem porque é constitutivo estrutural da ação. Lembremo-nos que a *euboulía* antecipa o princípio da ação e o seu fim, e nesse movimento há o caráter temporal da ação como antecipar o futuro; não esperamos para que o futuro aconteça, e sim o construímos existencialmente em direção a esse futuro. Assim sendo, o tempo é um bem (KISIEL, 1995).

Além da questão temporal, Heidegger (2012, p. 175) também acrescentou em sua descrição elementos fundamentais para circunstância aberta pela *phrónesis*. Ele ressalta que a boa deliberação (*euboulía*) leva a um *proaíretòn agathón* (bem escolhido), que é determinável por: i) *hou dei* (como aquilo que se necessita); ii) *hós* (como o modo de acordo que ele é empregado; e iii) *hóte* (quando). O *agathon* é necessário em todos esses elementos para que a boa escolha aconteça. Dessarte, a boa (*agathos*) necessidade (*hou dei*), o bom (*agathos*) modo de se empregar algo (*hós*) e o bom momento (*agathos hóte*) são aspectos que complementam aquilo que havia sido descrito como a situação (*lage*) de toda ação.

Por fim, Heidegger (2012, p. 176) indicou que “A *phrónesis* (circunvisão) é a *hypólepsis alethés tou télous* (antecipação verdadeiramente do fim)”. Assim, podemos pensar a *phrónesis* como o meio de desvelamento de si mesmo, que está vinculada à temporalidade do ser-aí, permitindo que se encontre situado, desocultando a situação que se insere. Ainda nos cabe investigar os modos de vida que contemplam a *phrónesis*, além da sua relação com o *nous*, que é um modo de desvelamento que Heidegger deixou para investigar e relacionar por último. Em nota, neste capítulo abordamos os complementos aos cinco modos de *aletheuein*. No primeiro capítulo, discorremos sobre *tekhné*, *epistémē*, *phrónesis* e *sophia*. Neste segundo capítulo, aprofundamos a *phrónesis* e a sua relação com a boa deliberação e como a *hypólepsis*⁴³ e a *dóxa* se relacionam com o modo da *phrónesis*. No início de sua conferência, Heidegger havia dito:

Como anexo, Aristóteles acrescenta a *hypólepsis*, o tomar por considerar algo verdadeiro, e a *dóxa*, a visão, a opinião. Esses dois modos do *aletheúein* (desvelamento) caracterizam o ser-aí humano em seu *endekhetai* (ter acolhido): *endékhetai daipseudesthai*; na medida em que o ser-aí humano se movimenta nesses modos do desvelamento, ele pode se enganar. (HEIDEGGER, 2012, p. 22)

Durante esse capítulo, conjuntamente ao âmbito da *phrónesis* e à sua relação com a boa deliberação que permite a resolução

⁴³ Já havíamos comentado na subseção 1.4.2 como a *hypólepsis* pode se enganar por meio do prazer ou da dor.

(*entschlossenheit/orthotés boules*), consideramos que a estrutura permite o erro, distinguimos as maneiras de se deliberar, como boa deliberação, entre elas a *dóxa*, a qual, quando não utilizada com correção, é uma forma de se enganar. Ganhamos com esse capítulo a descrição do fenômeno da *phrónesis* como âmbito antecipativo da situação, no qual a ação opera de maneira transparente. No próximo capítulo, refletimos como se dá a relação com o *nous*, como a *phrónesis* é constitutiva aos modos de vida e, por fim, aprofundamos a relação da *phrónesis* com o *lógos*.

3 A *PHRÓNESIS* EM MEIO AO PENSAMENTO, AO INSTANTE E À FELICIDADE

Propomos, neste capítulo, um aprofundamento da *phrónesis* e da sua relação com o pensamento (*nous*), fundamento construído desde o primeiro capítulo, sendo acrescidos neste mais detalhes à sua base elementar. Da relação entre *nous* e a distinção do pensamento entre a teoria e prática, abordamos a temporalidade do instante (*Augenblick*) e como ele se insere para compreensão do modo como o todo do ser-aí é apreendido temporalmente em meio à *práxis*. Vinculados instante e pensamento, retomamos a questão pela boa vida e o modo como a *phrónesis* a possibilita. Por fim, chegamos ao ponto que esta tese acenou desde o início de suas investigações, o caminho que vincula as interpretações fenomenológicas sobre Aristóteles e *Ser e Tempo* (1927).

3.1 A *phrónesis* e o caminho prático do *nous*

Heidegger iniciou a seção que trata do *nous* com uma citação do capítulo do Livro VI, da *EN* (1143a): “*ésti dê tôn kath’ hékasta kai tôn eskháton hápanta tà praktá: kaì gàr tôn phrónimon dei gnóskein autá*”. Embora o filósofo não tenha traduzido esse trecho (como costuma fazer a seu modo), ele diz assim, segundo a tradução de Rackham (1926): “Enquanto, por outro lado, todas as questões de conduta (*praktá*) pertençam a classe dos particulares (*kath’ hékasta*) e últimos (*eskháton*): já que o homem prudente admite que tem que conhecer elas” (p. 361). Heidegger dedicou-se à interpretação do *eskháton*, o limite extremo (*die ausserste Grenze*) do *logízesthai* (refletir discursivo). Sobre esse, recorre-se a Aristóteles, que dá o exemplo de um médico que, após muito investigar e refletir sobre o estado saudável do homem ou de um órgão específico, passa para ação e interfere no paciente por meio do tratamento. Depreendemos disso que “O *éskhaton* é aquele momento ontológico no ente concreto, junto ao qual se inicia a intervenção do médico, e, inversamente, junto ao qual se interrompem a reflexão e a discussão” (HEIDEGGER, 2012, p. 177). Esse é um exemplo que

Aristóteles se utiliza para falar da *poiésis* e, portanto, o tratamento médico como uma promoção do agente da saúde no paciente. Cabe refletir sobre como o *éskhaton* se realizaria no âmbito prático da *phrónesis*.

Na seção 1.4 desta tese, definimos o *prakton* como “aquilo que precisa ser feito”. Heidegger passou a relacionar aquilo que precisa ser feito aos *éskhata* de cada situação. Apenas é necessário deixar claro como a *phrónesis* (circunvisão) abre os *éskhata* em meio à prática. A indicação de Heidegger é que isso ocorre por meio de uma apreensão do pensamento (*nous*), auxiliando-nos a responder uma questão que deixamos aberta anteriormente: *Como o nous (pensamento) se articula com a vida prática?* Na subseção 1.3.2, sobre a relação entre *phrónesis* e *téchne*, enfatizamos a necessidade do *nous* ser sem linguagem, e quando ele aparece pela linguagem, já o é de maneira imprópria; na seção 2.2, acerca da *phrónesis* como ação prática, descrevemos as *arkhai* (princípios) não podendo ser articuladas pela linguagem, justamente porque todo discurso é *cisão* (*diaíresis*) e as *arkhai* são *a-diaíresis*, além de definirmos o ser-aí como “vida prática por meio da linguagem”. Desse modo, recordemos: se ser-aí é por meio da linguagem, de início e na maioria das vezes, somos impróprios ao lidar com o *nous* e os princípios. A menos que consigamos fazer o que descrevemos na subseção 2.2.3, sobre a reflexão silogística e a deliberação, quando pensamos a linguagem silenciosa e seu caráter prático como pré-teórico e pré-predicativo; há, nesse âmbito, a possibilidade de propriedade. Assim feito, podemos compreender com concretude a frase de Heidegger (2012): “Pois é o pensamento que se remete às coisas últimas, e não o discurso” (p. 178). O *nous* pode se remeter aos princípios (*arkhai*) e ao derradeiro (*eskhaton*). Heidegger, lendo Aristóteles, apontou para o duplo movimento, tanto das *prôtoi hóroi* (primeiras demarcações ou limites), o que o filósofo descreve como puras e simples (*schlechthin*), quanto, no outro extremo, fala-se de um ente em particular. Cada um dos modos de desvelamento se dirige a um desses elementos, enquanto o modo teórico e demonstrativo (*apódeixis*) busca os primeiros princípios, o prático busca o derradeiro, o possível (*endekhómenon*), o que é sempre diverso.

O modo teórico, em certa medida, busca aquilo que não se move, sendo sempre *estável* (*akíneton*), o que nos leva a uma metafísica da presentidade

(PERAITA, 2002), ao passo que o prático, por conseguinte, ao estar atento à circunstância e ao diverso, corresponde àquilo que é sempre *movente* (*kíneton*). É nesse âmbito que Peraita (2002) enuncia a sua tese sobre a leitura de *Platão*: *O Sofista*: “O ponto neurálgico da crítica [...] é a radicalização ontológica da ideia de movimento” (p. 99). O movimento é, assim, fundamental na compreensão do sentido de ser do ser-aí porque é justamente aquilo no que o ser-aí está inserido: em um *constante movimento de ser no qual ora se desvela e ora se oculta*, o movimento da situação que é sempre de outro modo e cabe ao ser-aí bem deliberar sobre ela. E quando o faz, toma uma posição sobre si, visto que toda situação aberta pela *phrónesis* é a possibilidade de encontro consigo mesmo transparente. Campbell (2012) também nos auxilia indicando que há uma tendência de movimento na existência do ser-aí: a decadência ou o que tratamos como ocultamento. O desvelar necessita de um esforço ou de um contramovimento. Não há como sair plenamente do movimento da decadência e da tendência ao ocultamento, se o *nous* é aquilo que pode apreender o princípio (*arkhé*) e o derradeiro (*éstkhaton*), mas não pode ser articulado pelo discurso (*lógos*); e a constituição prática de ser-aí é *lógos*. Logo, nossa tendência é de apropriação do *nous* de modo impróprio pela linguagem. Esse é o movimento da vida, ainda que seja possível uma apropriação originária como um contramovimento (CAMPBELL, 2012).

Aristóteles, ao fazer a distinção entre as *prótoi hóroi* (primeiros princípios/demarkações) e os *eskhátou* (elementos derradeiros), descreveu esses últimos como *prótasis* (*antecedente*). Heidegger dedicou-se a explorar o sentido de antecedente. Apesar de o sentido imediato daquele que antecede e, portanto, vem em primeiro, que precede, anterior, Heidegger observou o caráter da palavra *vordersatz* (*premissa/antecedente*) ter o sentido lógico de premissa. A pre-missa é justamente a antecedente, aquela que vem antes e, dessa forma, está antecipada, por isso, chama a *vordesatz* de *vorweggesetzt* (previamente estabelecido ou estabelecido antecipadamente). O que Heidegger fez foi evitar a estrutura lógica tradicional do conhecimento para pensar o silogismo como a relação entre premissas das quais se deduz em uma conclusão, para olhar o caráter prático-etimológico que há no silogismo. Lembremo-nos que interpretamos o *syllogismós* como um *lógos prático*. Aqui, Heidegger observou a

prótasis como o antecedente, aquilo que é *antecipado* na ação. O filósofo utilizou o antecedente (*vordersatz*) em dois sentidos:

No primeiro sentido de antecedente, o que está em questão é apreender o *hou héneka* (o em virtude de que), que é um *endekhómenon* (possível). No segundo sentido de antecedente, o que importa é encontrar o *éskhaton*, o elemento extremo, junto ao qual o *logízeisthai* (a reflexão discursiva) precisa se interromper. (HEIDEGGER, 2012, p. 179)

Heidegger enfatizou o duplo sentido de antecipado: o primeiro é aquele que antecipa a possibilidade conjuntamente com o em virtude de que. Pensar um exemplo para esse fenômeno se concentraria em aquele que pensa o possível pensa um ‘como fazer’, que deve estar conjunto com um ‘para quê’ fazer. Desse modo, estaria envolvido o *hou héneka* e o *endekhómenon*. O segundo sentido de antecedente é de quando o extremo limite é antecipado em meio à reflexão e a ação urge por ocorrer. Nesse segundo sentido, é aquele que antecede a possibilidade extrema e age conforme a ela. Na situação que é aberta pela *phrónesis*, “na reflexão sobre a situação na qual devo agir, eu paro finalmente com a apreensão pura e simples de determinados estados de fato presentes à vista, de determinadas circunstâncias, de um determinado tempo. Toda reflexão termina em uma *aísthesis* (percepção)⁴⁴” (HEIDEGGER, 2012, p.180). O *nous* é descrito pelo filósofo como uma percepção (*aísthesis*) dentro da *phrónesis*.

Que tipo de percepção é essa que Aristóteles apontou e que Heidegger interpretou? Sabemos que a *aísthesis* também é interpretada no Livro I da *Metafísica* como o caminho para as *prótoi hóroi* (primeiros princípios ou demarcações). Todavia, o percurso percorrido por lá é teórico. Heidegger direcionou para o caráter prático do *nous*, foco de nossa investigação, “mas antes uma *aísthesis* (percepção) no sentido mais amplo do termo, tal como ela se dá habitualmente na existência cotidiana” (HEIDEGGER, 2012, p. 181). É desde a cotidianidade da vida prática que a percepção será observada, novamente, o gesto fenomenológico de retirar as camadas fáticas e históricas

⁴⁴ Ainda que uma boa opção para *aísthesis* seja a sensação, optamos por seguir a tradução feira por Casanova.

da tradição para observar o fenômeno da vida – com a ênfase na percepção – de modo originário. Como se dá a percepção originário? A *aísthesis* que é *nous praktikós*:

Essa *aísthesis* (percepção) também vem à tona aqui na *phrónesis* (circunvisão) – tal como acontece na geometria – como uma interrupção, na qual a única coisa que continua estando essencialmente em questão é deixar a coisa vir pura e simplesmente ao encontro. Em tal *noéin* (pensar), trata-se de uma presentificação pura e simples da coisa mesma, de tal modo que ela *fala puramente a partir dela mesma* e não depende mais de uma discussão, de uma indicação por nossa parte. Ainda se pode dizer aqui: *phainetai, a coisa se mostra assim*. Só resta a possibilidade de ver diretamente e de apreender nessa visão direta. (HEIDEGGER, 2012, p. 182)

Daqui observamos o fato curioso de que o contexto do qual emerge esse debate em Aristóteles está vinculado em como os geômetras percebem a forma geométrica: das diversas formas triangulares que se vê no cotidiano – como quinas de mesas, cantos de paredes; pontas de lanças, para um guerreiro hoplita; ponta de caneta, para um escritor contemporâneo –, há um *trígonon* (a forma do triângulo). Observemos que é no cotidiano que se percebe a forma triangular e que isso prepara a geometria para dizer que todos os ângulos de um triângulo são iguais ou que a soma dos quadrados dos catetos é igual ao quadrado da hipotenusa. No entanto, a geometria se dá dentro de uma contemplação teórico-numérica, sendo possível ver o fenômeno da percepção – que contém o *nous* de perceber o fundamental na situação – também na prática. Há no *nous* perceptivo o deixar os entes virem ao encontro, e Heidegger enfatizou: *pura e simplesmente*.

Nessa descrição, está a possibilidade do *nous* perceptivo e prático observar a situação que se abre diante da *phrónesis* como efetivamente (concretamente) transparente. Não é necessária uma discussão, visto que as *arkhai* não podem fazer parte do *lógos*. É o *nous* que apreende o em virtude de quê da ação e, por isso, todo falar e debater sobre a situação que se abriu já é derivado, secundário. Isso não significa que não se deve refletir sobre os atos, ou questionar se as atitudes foram corretas, morais ou não. Todavia, isso é posterior e secundário. Em última instância, apenas quem está diante da situação aberta é que delibera sobre a percepção que se tem de si e do contexto

em que está inserido. Heidegger ainda apontou que o *nous* perceptivo da vida prática é mostrar-se de um modo, desvelar-se, *phainesthai*. Em certa medida, só há fenomenologia, nos moldes como Heidegger a pensou, porque o *phainesthai* do mundo é apreendido pelo *nous perceptivo* e circunvisivo (*phrónesis*) (DARTIGUES, 1973). Além disso, Heidegger sublinhou a diferenciação das *aísthesis*: “Essa *aísthesis* (percepção), na qual a reflexão se interrompe, é uma *aísthesis* (percepção) insigne. Ela se distingue da *aísthesis* (percepção) na matemática” (HEIDEGGER, 2012, p. 184). O caráter de ser insigne reforça o elemento que ela não pode ser dita, refletida, carregada pelo discurso, diferentemente da geométrica-matemática (por isso, comentamos na subseção 2.2.3 sobre a silogística silenciosa que se opera na *phrónesis*).

Apontada a relação do *nous* com a *phrónesis* e seu elemento prático, além de a distinguir do modo teórico da *sophia* e da matemática, ainda precisamos tratar sobre a temporalidade da *phrónesis*, já que abordamos, ainda que brevemente, o elemento de presentificação do *nous* prático.

3.2 A *phrónesis* e o “in-stante” (*Augenblick*)

Comentamos no decorrer desta tese acerca da relação entre a *phrónesis* e a temporalidade, discutimos sobre o antecipar do fim (*télos*) e da deliberação pela situação, explorando o caráter de antecipado da premissa no silogismo prático, e acabamos de tematizar sobre a presentificação dos entes circundantes que vêm ao encontro por meio da percepção do *nous*. Em diversos momentos neste texto, tratamos da retomada da situação, da instância da circunvisão e do momento da decisão. Agora, sobre isso, Heidegger sustentou que a visão do todo da situação, por meio da qual ser-aí se encontra adiante da prática, dá-se por meio de uma visão instantânea, o instante: *augenblick*. Para Heidegger (2012),

Ela é como *aísthesis* (percepção) o lance do olhar [*Blick des Auges*], o lance de olhos instantâneo [*Augenblick*] com vistas ao respectivamente concreto, que sempre pode ser como tal diverso. Em contrapartida, o *noein* (pensar) na *sophía* (sabedoria) é a contemplação daquilo que é sempre, daquilo que

é sempre presente em sua mesmidade. O tempo – o instante e o ser sempre – funciona aqui como elemento de diferenciação do *noên* (pensamento) na *phrónesis* (circunvisão) e na *sophía* (sabedoria). (p. 185-186, grifos do filósofo)

Se a situação é sempre nova e está a mudar, cabe à temporalidade da situação ser a de um instante, de uma vista dos olhos. Heidegger descreveu o instante como o âmbito no qual o todo da situação concreta se dá a ser apreendido pelo *nous perceptivo*. Isso o diferencia do *nous* vinculado à *sophia* e à contemplação teórica, porque, o que está em jogo nelas, é aquilo que é sempre, conduzindo-nos a uma metafísica do ser como presença (PERAITA, 2002). Já a deliberação, que deve sempre ser retomada, se dá no instante, porque a decisão não permanece a mesma, nem o ser-aí o mesmo. O instante reforça o caráter de movimento e constante construção de sentido existencial que ser-aí. Se o ser do ser-aí está sempre em jogo, justamente por ser *lógos* e poder se perder do seu todo estrutural, há o contramovimento a ser empregado. (CAMPBELL, 2012). De modo a realizar o esforço por desvelamento prático que o ser-aí é, cabe à *phrónesis* ser retomada para que se aproprie do seu ser enquanto todo. Qual a duração da apropriação? Passa o ser-aí a um ‘estado de próprio’? Não. A ‘duração’ da apropriação de si mesmo é instantânea e revela-se com isso o sentido da ação que se pratica. Portanto, é necessário que ser-aí se recupere novamente do ocultamento que lhe é eminente (KISIEL, 1995). Essa é a tendência que foi interpretada na qual as ações devem tender a um *agathon* (bem). A ação do ser-aí precisa visualizar o todo da sua estrutura, requerendo-se o desvelar da situação, caso contrário, age, na maioria das vezes, esquecido de si mesmo, não desperto para a situação que lhe configura e está diante da possibilidade do erro e do perder-se de si mesmo.

Complementamos a fundamentação sobre o *augenblick* e a sua importância para o pensamento heideggeriano como o excerto a seguir:

Augenblick é o presente próprio, o momento da decisão em que o ser-aí apreende as possibilidades ao seu alcance. Heidegger já sublinha a importância do instante em sua leitura inicial dos textos sobre a religião de Schleiermacher em 1917. [...] e, em várias ocasiões, em seus cursos sobre Aristóteles, utiliza esse termo como tradução de *kairós*. Heidegger contrapõe essa experiência não objetiva do tempo — implícita na chegada desse momento decisivo — à concepção científica do tempo

compreendido como uma sucessão de "agoras". Curiosamente, ele encontra ambas as concepções do tempo em Aristóteles: por um lado, na *Ética a Nicômaco*, onde se fala do instante como o momento oportuno para agir de acordo com as circunstâncias dadas em cada caso concreto; por outro, na *Física*, onde se desenvolve uma concepção linear do tempo como uma série irreversível de "agoras", constitutiva do tempo objetivo das ciências. Em *Ser e Tempo*, em clara referência a Kierkegaard, é dada uma importância decisiva ao momento da decisão. Ali, o *Augenblick* se torna o êxtase do presente. (ESCUADERO, 2009, p. 47, tradução própria)

Daqui extraímos que a formulação do conceito de *augenblick* tem uma história no pensamento heideggeriano até o seu *caráter ek-stático* em *Ser e Tempo*. Considerando o âmbito de *Platão: O Sofista*, podemos avaliar que o instante serve como elemento decisivo para diferenciar o *nous* prático, que é sempre circunstancial e deve ser retomado: o *nous* que só é possível vinculado à *phrónesis*, o *nous* teórico que a *sophía* implica, como contemplação daquilo que é sempre e de um sentido de ser que é eterno e universal. O que há de comum entre *phrónesis* e *sophía* é o elemento de desvelamento sem discurso: "A *phrónesis* (circunvisão) é estruturalmente o mesmo que a *sophía* (sabedoria); ela também é um *aletheúeien áneu lógou* (desvelar sem discurso); esse é o ponto comum entre a *phrónesis* (circunvisão) e a *sophía* (sabedoria)" (HEIDEGGER, 2012, p. 185, *grifos do filósofo*). O buscar da *sophía* será descrito como autônomo, pois consegue contemplar de maneira constante aquilo que é sempre, com o problema que o ser-aí, por si mesmo, é limitado, portanto, não consegue contemplar por toda a eternidade⁴⁵. Do debate entre autonomia e não autonomia entre *phrónesis* e *sophía* emerge a vinculação da interpretação grega do sentido de ser e a sua relação com a *eudaimonia* (felicidade).

3.3 A *phrónesis* e a *eudaimonia*

Heidegger procedeu à leitura de trechos do Livro X da *EN* de Aristóteles, no qual temos o debate sobre os modos de vida e a vida boa (*eudaimonia*). Nesse meio, define-se a felicidade desta forma:

⁴⁵ Abordamos essa temática na seção 2.1 *A relação com o maior bem do homem*.

Ao contrário, a *eudaimonía* (felicidade), na medida em que diz respeito ao ser do homem como um ser plenificado, como o ser propriamente dito das possibilidades ontológicas supremas, precisa ser um ser do homem que, a cada instante, constantemente, é aquilo que é. (HEIDEGGER, 2012, p. 195)

Em meio ao sentido de um ser plenificado e de possibilidades ontológicas supremas, habita a disputa entre *sophia* e *phrónesis*. No decorrer da tese, procuramos enfatizar o gesto pela filosofia prática que Heidegger tomou. Entretanto, ao realizar uma interpretação da *EN* de Aristóteles, o filósofo alemão deixou clara a sua compreensão quanto ao sentido de ser grego que se opera:

[...] a *sophia* sabedoria constitui o seu “ser colocado em relação com o ente do mundo” em sentido pleno, a *phrónesis* (circunvisão), o seu ‘ser colocado em relação ao ente’ como um ser-aí a cada vez próprio. Com isso, porém, levanta-se precisamente a questão de saber qual é o sentido de ser que fornece o fio condutor, com a base no qual Aristóteles chega a atribuir o primado à *sophía* (sabedoria) ante a *phrónesis* (circunvisão). (HEIDEGGER, 2012, p. 186)

Na citação, na diferença entre colocar *com* o ente e colocar *em relação* ao ente está o modo da lida com o sentido de ser operado no desvelar. Heidegger esclareceu que o sentido de ser grego é o de busca da eternidade, portanto, aquele que contempla as coisas eternas está mais próximo desse modo de vida. Nesse sentido, a *eudaimonía* pertence mais à *sophia* como vida teorética do que a *phrónesis*. Nas notas manuscritas de Heidegger sobre a conferência, ele explicou que, para a *sophia*, “[...] ser significa, porém, ser presente (para o vivente: estar presente junto a)” (HEIDEGGER, 2012, p. 678).

Nessa perspectiva, Heidegger divergiu de Aristóteles e do sentido de ser empregado por ele, visto que está sempre em jogo e não se pode deter um sentido de ser que é sempre. Aristóteles o faz como o modo da *sophía* e da *epistéme*, e eles foram adotados pelo pensamento grego como superiores e autônomos (PERAITA, 2002). Contudo, para o legado do pensamento de Heidegger, a ênfase da *phrónesis* e do ser-aí como aquele que se descobre de modo prático e lida com os entes que são a cada vez de um outro modo o levou, conjuntamente a muitos outros filósofos, a formular a analítica existencial em *Ser e Tempo* (VOLPI, 2013).

3.4 A *phrónesis* e o caminho para a analítica existencial em *Ser e Tempo*

Nesta seção, reafirmamos a tese que defendemos: o conceito de *phrónesis* ganha uma apropriação fundamental para a filosofia posterior de Heidegger. Tal como propugnamos com Heidegger, a *phrónesis* é o modo próprio do ser-aí desvelar a si mesmo e movimento de possibilidade para visualizar o fenômeno de si mesmo como pleno. Essa é uma tarefa que será articulada com o conceito de cuidado (*sorge*) e a possibilidade de visualizar o todo estrutural do ser-aí⁴⁶. Para isso, o filósofo priorizou a filosofia prática de Aristóteles e, com base em seus conceitos fundamentais, desenvolveu a ontologia da vida fática (ser-aí).

O caminho trilhado até aqui expõe os conceitos fundamentais apropriados por Heidegger da filosofia aristotélica com o intuito de sustentar a primazia da *phrónesis*. Passamos brevemente pelas primeiras apropriações no curso de 1921-1922 *Interpretações fenomenológicas de Aristóteles – Introdução à pesquisa fenomenológica*. Nele, visualizamos a interpretação da questão da filosofia prática de Aristóteles pelo conceito de *vida (leben)*. Para isso, há uma equiparação de vida com ser-aí, pensar as *categorias* como modo da vida se mostrar a si mesma, relacionar a *kinesis* com o movimento entre ganhar-se e perder-se. No curso subsequente, *Informe Natorp* (1922), um elemento contundente e fundamental é a análise dos modos de *aletheuein* que se mostram, entre eles, o da *phrónesis*. Além disso, há a relação entre *phrónesis* e *kairós* desenvolvida nessa obra. Com esses aspectos prévios procuramos

⁴⁶ Momento fundamental para *Ser e Tempo* (1927), após a exposição sobre a articulação do cuidado, ainda é necessário um elemento para visualização total do fenômeno do ser-aí: a temporalidade. Ressaltamos, no entanto, que Heidegger em 1924-1925 ainda não havia se deparado com esse problema a ponto de tratar longamente sobre isso. Das obras anteriores e preparatórias em Aristóteles, o texto que mais explorou o tempo *kairós* foi o *Informe Natorp*. O recorte que utilizamos em nossa tese é até o ano de 1925. Uma relação importante para compreendermos o vínculo entre Aristóteles, Heidegger e a questão da temporalidade está na GA 24 *Die Grundprobleme der Phänomenologie* (1927), cujo último capítulo foi dedicado a pensar o problema do tempo e da temporalidade, no parágrafo 19, alínea *alfa* e *beta*, que trata de: *Aufriss der Aristotelischen Zeitabhandlung* e *Auslegung des Aristotelischen Zeitbegriffs* – respectivamente, seriam as investigações de Heidegger sobre o ‘Esboço do tratado aristotélico sobre o tempo’ e ‘Interpretação do conceito aristotélico de tempo’. Esse tema é determinante também para a compreensão heideggeriana sobre Aristóteles, todavia, ultrapassa nosso recorte temático.

analisar a vida prática e seu desvelamento como enfatizado na conferência de 1924-1925.

É em *Platão: O Sofista* que Aristóteles foi apropriado como caminho para o platonismo, todavia, o que nos interessa na tese é a compreensão e a força que a filosofia de Aristóteles tem na obra de Heidegger. Entre os diversos modos de desvelamento – *epistême* (ciência), *téchne* (arte e técnica), *phronesis* e *sophia* –, Heidegger mostrou como a *phronesis* revela a existência do ser-aí como possibilidade, pois é o modo de lidar com aquilo que não é do mesmo modo, mas o é conforme as circunstâncias. Isso afasta a visão da metafísica tradicional sobre o fenômeno do homem, do mesmo modo o substancialismo do que é o ser humano, para o revelar como ser-aí ou ainda existência, não como categoria secundária da substância, e sim como a vida na condição de possibilidade de movimentar-se (*kínesis*) entre encontrar-se e esquecer-se.

Sabemos que há posturas que criticam a posição de uma reapropriação da *phrónesis* em *Ser e Tempo*, como a de Crowell (2014), que, em debate com Figal (2014), aponta que o primado da *phrónesis* é abandonado em *Ser e Tempo*: “Aqui [em *Ser e Tempo*], a ideia de que a filosofia é uma forma de *phrónesis* não está presente; o tratado em si é concebido, à maneira kantiana, como o arcabouço metodológico para a ontologia” (CROWELL, 2014, p. 127, tradução própria). Acerca da exclusão do modo prático da *phrónesis* – apesar da sua evidência ausência textual –, não significa que seu modo prático de lida fenomenológica não esteja presente na obra, assim como não se trata do modo kantiano de separar teoria, prática e juízo, portanto, dessa posição tendemos a divergir. Diante dessa postura, Figal responde da seguinte maneira:

Permitam-me apenas mencionar que eu não traçaria a linha entre os primeiros cursos de Heidegger e “*Ser e Tempo*” de maneira tão acentuada quanto Crowell faz e, portanto, considero a concepção de ser-aí desenvolvida em “*Ser e Tempo*” ainda dominada pela autocompreensão e envolvimento de si. (FIGAL, 2014, p. 139, tradução própria)

Figal (2014) tem tido uma postura de distanciar-se do modo prático da *phrónesis*, dando preferência à contemplação. Todavia, isso se insere ainda no âmbito da filosofia do próprio Figal, não em seus comentários e interpretações sobre Heidegger. A postura de Figal sobre a *phrónesis* contém dois pontos a

serem elencados: a) a *phrónesis* implica um modo de vida prática e autocentrado que se configura em uma abertura limitada e subjetivante de si com relação às coisas que vêm de encontro no mundo; b) a *contemplação* é a estrutura que possibilita os diversos modos de vida no qual habita uma constante tensão entre si mesmo e às coisas. Desse modo, Figal não se coloca como um intérprete de Heidegger ou da *phrónesis*, mas quer buscar um novo caminho filosófico por meio da releitura do conceito de contemplação.

Por outro lado, entre os pesquisadores que corroboram com esta tese, salientamos a obra de Jesús Adrian Escudero (2010), *Heidegger e a filosofia prática de Aristóteles*, que, especialmente o capítulo intitulado “Da Ética a Nicômaco à Ontologia da Vida Humana”, coaduna-se à defesa de nossa tese. Nesse capítulo, aprofunda-se a abordagem das relações entre a interpretação heideggeriana de Aristóteles em seu projeto para *Ser e Tempo*. De acordo com Escudero (2010), “A apropriação dos conceitos de *phrónesis* e de *práxis* é seletiva e se submete a um processo de ontologização que se integra no próprio projeto filosófico de Heidegger” (ESCUDERO, 2010, p. 62). Do mesmo modo, a *phrónesis* e a filosofia prática são parte do projeto heideggeriano; o que também fica explícito em: “[...] a interpretação ontológica da estrutura prática do ser-aí, Heidegger traça uma série de conclusões presentes e operativas na hora de esboçar a ontologia fundamental de *Ser e Tempo*” (ESCUDERO, 2010, p. 63).

Outra tese complementar é a obra de Franco Volpi (2013), denominada *Heidegger e Aristóteles*, sobretudo o capítulo intitulado *Verdade, sujeito, temporalidade: a presença de Aristóteles nos cursos de Marburgo e em Ser e Tempo*. Do mesmo modo que em Escudero, Volpi (2013, p.130) sustenta que a presença de Aristóteles no curso de Marburgo e sua influência para *Ser e Tempo* é “[...] concluída com sucesso insuspeitado, quer dizer, com as provas tangíveis de que tal presença [...] é uma presença central e determinante”. Há na tese de Volpi a indicação das relações atribuídas entre a apropriação heideggeriana da filosofia de Aristóteles e seu reflexo em conceitos de *Ser e Tempo* (1927).

Na mesma direção dos especialistas referenciados, temos também Kahlmeyer-Mertens, ao se referir ao ponto tendo em vista as interpretações fenomenológicas de Aristóteles e de *Ser e Tempo*:

Tanto quanto nas investigações anteriores, a filosofia prática aristotélica permanece no foco, continuando a ser a *phrónesis* conceito central, o que faz com que torne essa preleção um escrito decisivo para os estabelecimentos tanto de uma analítica existencial, quanto de uma ontologia fundamental, anos mais tarde, em *Ser e Tempo* (1927). (KAHLMAYER-MERTENS, 2024, p.11)

Tal como depreendemos desses movimentos de tematização e análise, há concordância quanto às interpretações de Heidegger sobre Aristóteles e, sobretudo, do caráter da *phrónesis* como fundamental para analítica existencial de *Ser e Tempo*. De modo que podemos defender que fundamentos e gestos preliminares já se operam desde os seminários de *Platão: O Sofista*. Alguns desses movimentos buscamos apontar no decorrer dos capítulos desta tese, incluindo relações entre como aparece o conceito no contexto do seminário e o que o conceito virá a ser em 1927.

Peraíta também concorda que a presença de Aristóteles em *Ser e Tempo* não é apenas para crítica da metafísica tradicional e para a demonstração de como ocorreu o movimento de esquecimento do ser no filósofo. A filosofia prática de Aristóteles tem caráter determinante, ainda que não estejam expressas, por parte de Heidegger, essa determinação e tal influência:

Não obstante, há que recordar que as conclusões de tais interpretações [acerca do “livro VI” da *Ética a Nicômaco* de Aristóteles] e sua reapropriação estão singularmente presentes em *Ser e Tempo*, ainda que seu autor não deixa em sua obra nenhuma referência explícita a tal tratado aristotélico. (PERAITA, 2002, p. 98)

Há, por fim, outros intérpretes que nos auxiliam e corroboram na defesa da tese da influência da filosofia prática em *Ser e Tempo*. Kisiel (2002) aponta para o elemento da visão que o termo circunvisão opera em meio à *phrónesis*, conjuntamente com a interpretação do *nous* prático e de *augenblick* como elementos derradeiros e que auxiliam a pensar a passagem. Dreyfus (1991) relaciona os modos de *aletheuein*, inclusive a *phrónesis*, como formas de enfrentar a impessoalidade cotidiana. Concomitante a essas interpretações, Blattner (2013) também colabora ao apontar Aristóteles como um dos responsáveis para a reflexão de Heidegger sobre a relação dinâmica e temporal que ser-aí é.

Com vistas a esse movimento de exposição, reiteramos que esta tese defende que a *phrónesis* é o modo de desvelamento fundamental para que Heidegger visse, nas interpretações fenomenológicas de Aristóteles, o caráter prático do ser-aí. Não apenas isso, a ao se deslocar da primazia da vida contemplativa defendida desde Aristóteles, Heidegger descobriu, em meio ao âmbito prático, o elemento existencial no qual ser-aí vem a si mesmo. Essa apropriação desenvolveu as possibilidades de pensar o poder-ser e o caráter antecipativo do ser-aí, por meio dos conceitos de *euboulía*, *arkhaí* e *télos*. Também consideramos que o *nous* tem um caráter específico na relação prática que permite desvelar a temporalidade do ser-aí como instante (*augenblick*), o que confere ao caráter prático um elemento fundamental. Esses foram aspectos fundamentais amadurecidos até 1927, além de refletido e comparado com outros autores que também foram fundamentais: Agostinho, Lutero, Kant, Dilthey, Brentano e Husserl. Portanto, em complemento ao que defendemos nesta tese, a *phrónesis* ganha um fundamento privilegiado na analítica de Heidegger, . Há um caminho que ele não abandonou: a filosofia prática de Aristóteles é percurso fundamental para compreender a analítica existencial em *Ser e Tempo* (1927).

CONSIDERAÇÕES FINAIS

Nesta tese, trabalhamos com o ímpeto de investigar a apropriação de Heidegger da filosofia prática de Aristóteles. O propósito foi o de buscar o contexto de sentido em que a *phrónesis* emerge em meio às investigações fenomenológicas de Aristóteles tratadas por Heidegger. Esse caminho de elaboração foi explorado em três capítulos, cujos saldos arrolamos na sequência.

No *primeiro capítulo*, tratamos das preleções anteriores a *Platão: O Sofista* (1924-25). Com tal intento, abordamos primeiramente as *Interpretações Fenomenológicas de Aristóteles – Introdução a pesquisa fenomenológica*, curso ministrado no semestre de inverno de 1921-1922, na Universidade de Friburgo. Nele, julgamos ter compreendido o modo de tratamento do fenômeno da *vida* (*leben*) tal como apresentado por Heidegger. Esse foi o curso no qual o filósofo relacionou vida e ser-aí, relação relevante ao contexto de investigação dos cursos seguintes. Desse movimento de exposição, logramos clareza quanto ao ser-aí ser chamado constantemente por si mesmo à sua apropriação, mas, na maioria das vezes, não escuta seu próprio “pulsar”, estando em descompasso consigo próprio. Isso deixou patente o fenômeno de movimento em que ser-aí se encontra consigo mesmo.

A partir das evidências conquistadas em nossa tematização, também observamos o modo como o filósofo se dissocia das noções categoriais tradicionais ao pensar a possibilidade de sentido pelo qual os entes vêm ao ser-aí e ganham seu sentido em meio ao âmbito da vida que estão inseridos. Todavia, tal como se viu, os entes não se esgotam nessa rede de articulação, visto que podem ser apropriados de outra maneira em outro momento. Assim, indicamos, acompanhando os passos do autor, que as categorias não são maneiras judicativas do sujeito se adequar ao objeto ou, mesmo, elementos lógicos fundamentais na subjetividade que permitem o entendimento do fenômeno. Como se notou, categorias são e estão *originariamente* na própria vida, de sorte que a descrição existencial é um modo de como a vida se mostra para si mesma, ou como o ser-aí se encontra em meio ao mundo em que ele já

está jogado. Desse modo, visualizamos como a questão da vida fática, em seus contextos práticos, começa a se insinuar como preocupação fulcral para o Heidegger intérprete de Aristóteles, elemento que ganhou cada vez mais corpo e profundidade nos anos subsequentes.

Ainda no mesmo capítulo, abordamos *Interpretações Fenomenológicas de Aristóteles: Indicações da Situação Hermenêutica* (1922), obra popularizada como *Informe Natorp*. Nessa nova camada de tematização, o esforço recai sobre a meta de discriminar o âmbito em que a *phrónesis* primeiramente aparece no pensamento de Heidegger. Como vimos, esse conceito fundamental assume a configuração de uma lida elementar que envolve os entes. Heidegger a compreendeu como um modo de ser no qual a alma resguarda a verdade, caracterizando-se como uma atividade que é abertura de horizonte em meio a uma lida concreta com o mundo, atrelada a uma operação, execução, determinação ou ação. Assim, depreendemos que as primeiras interpretações que Heidegger fez da *EN* de Aristóteles já focalizavam a *phrónesis* como um modo central de desvelamento do sentido de ser. É verdade que, ainda que em descrições mais reduzidas, elas antecipam a visão que o filósofo de Messkirch desenvolveu nas preleções didáticas de 1924-1925. Julgamos poder apontar com segura distinção que o modo com que Heidegger interpretou o conceito de *kairós* em 1922 não se configura o mesmo, explicitamente, do que fez depois, em 1924-1925. No curso posterior, a lida e a preocupação do filósofo, quando trata da temporalidade, concentram-se no *instante* (*Augenblick*), reservando o termo *kairós* apenas para as interpretações que fez de Platão. Também naquele conhecido *Informe* não está elucidado como o *kairós* possibilita o que foi chamado (e explorado exaustivamente por nós) de boa decisão (*eubolia*) e o que nesta há de viabilizadora de uma decisão antecipadora autêntica. Tais elementos foram esclarecidos anos depois em *Platão: O Sofista*.

Para finalizar o primeiro capítulo, abordamos o que foi a obra mais primordial de nossa pesquisa: a preleção do semestre de inverno de 1924-1925, *Platão: O Sofista*. Como observado, limitamos a nossa investigação às interpretações aristotélicas na obra, e nosso maior escopo foi a *EN* de Aristóteles, ainda que o Heidegger leitor de Aristóteles trouxesse à discussão outras obras do estagirita. Assim, é um resultado da nossa investigação a

caracterização de como Heidegger interpretou as denominadas *virtudes intelectuais* ou “dianoéticas”, bem como o modo de apropriá-las fenomenologicamente. Cinco foram os modos investigados pelo qual o ser-aí desvela o ente e o mundo: *tékhne* e *phrónesis*, que compõem o modo reflexivo (*logistikón*); *epistémē* e *sophia*, que se configuram como saber (*epistemonikón*); e o *nous* (pensamento), que se relaciona tanto com o lado prático-reflexivo quanto com o teórico-contemplativo. Portanto, é um saldo maduro de nossa pesquisa a compreensão de que *não há, por parte de Heidegger, uma lida com os conceitos éticos de modo tradicional, e sim uma preocupação com a estrutura ontológica que possibilita o erro ou o acerto, o bem ou o mal, como derivados dessa*. Isso nos levou a depreender que Heidegger pensou o *ethos* originário como o solo de possibilidade desde o qual tanto a ética quanto a moral brotam. Esse *ethos originário* foi apontado como a filosofia prática fundada na *phrónesis* (circunvisão). Portanto, o caráter ontológico-existencial expressa que há um destaque originário de desvelamento.

Apoiado nas bases expressas no parágrafo anterior, podemos sustentar nessa tese o primado da *phrónesis* sobre a *sophía*. Ainda que Heidegger o fez de maneira sutil, entre as passagens do texto, o filósofo sempre se preocupou em mostrar também o sentido grego de ser que está em jogo na filosofia aristotélica. Com relação ao fundamento da *phrónesis*, ela se mostrou como originária por desvelar outros entes na sua lida prática. Assim, *phrónesis é aletheúein* ou, por outras palavras, *circunvisão é desvelamento*. As coisas são desse modo, pois a *phrónesis* se mostrou como âmbito privilegiado da *práxis* no qual a circunvisão possibilita a visão de si mesma sempre em um contexto e em um caso fático específico. Isso implica a deliberação por aquilo que deve ser feito em virtude de si mesmo, todavia, leva consigo também a própria estrutura que não é fixa e constantemente transparente, mas é uma luta constante entre velar-se e desvelar-se, esquecer-se e lembrar-se. Em síntese: *é a partir desse âmbito que bem e mal surgem*. Com vistas a isso, ainda na vereda aberta por Aristóteles ao pensar o bem e mal, notemos que o bem e o mal do ser-aí estão vinculados à capacidade de ver a si mesmo como transparente. Isso seria ver aquilo que se é e não estar esquecido de seu modo de ser, por isso, a transparência foi mostrada como um conceito fundamental.

Diante da meditação acerca do âmbito prático e circunvisivo da *phrónesis*, apropriamo-nos de uma singularidade etimológica que não é tão frequente na bibliografia acadêmica, acerca do sentido etimológico de *phrónesis* e como ele está interligado à apropriação heideggeriana. Tratamos de retomar o radical ‘*phr-*’, tal como na palavra ‘*dia-phr-ágma*’, que circunscreve as nossas ações. Como evidenciamos, a própria divisão do diafragma, no centro da caixa torácica, pode ser pensada como um sinônimo da *phrónesis*, pois ela é epicentro do comportamento do ser-aí, é o âmbito no qual se constrói existencialmente, onde o humano se edifica, na *práxis* se faz o *ethos* do homem. Em meio à sua realização própria, faz-se e recupera-se desde o velamento que já o tomou. Assim, do mesmo modo que o diafragma é um músculo em constante movimento para que possamos respirar, a *phrónesis* é o âmbito que lida com o que é sempre e de outro modo: em meio a ela encontra-se quem se é.

No *segundo capítulo*, empenhamo-nos por aprofundar a possibilidade própria da *phrónesis* como elemento fundamental para a constituição existencial do ser-aí. Iniciamos com conceitos como *eudaimonia* e *agathon*. Em meio a esse debate, julgamos atingir a compreensão de que o bem do homem e a felicidade estão na *phrónesis* como modo de acesso a si-mesmo ou ao próprio ser-aí. Também exploramos a autossuficiência da *sophia* e o problema da não autonomia da *phrónesis* e do próprio ser-aí, visto que o homem não pode ter morada junto ao ser do ente, nem autossuficiência perante a ele. Tal como mostramos, Heidegger via a existência como escrava (*doulé*), e isso quer dizer que está sempre diante da possibilidade daquilo que pode ser de outra maneira e está mediado e dependente da sua circunstância. Em outras palavras, não é possível apenas a vida contemplativa como estática. Fica patente, desse modo, em decorrência da investigação nesse capítulo, que, apesar de Aristóteles privilegiar o modo da *sophía*, para Heidegger não é suficiente, visto que ser-aí é finito e tende ao velamento. Depreendemos, portanto, que só é possível recuperar-se e ganhar-se por meio da *phrónesis*. Disso resulta nossa conclusão de que o modo de ser que Heidegger enfatiza na interpretação de Aristóteles não é o ser substancial e fixo, aquele que é sempre e buscado pela *sophía*, mas o ser que não é sempre o mesmo, que o sentido de ser está sempre em jogo, isto é, o ser do próprio ser-aí, esse que é desvelado pela *phrónesis*. Por isso, há

o privilégio da vida prática sobre a contemplativa, apesar de Aristóteles defender o contrário disso.

Em vista disso, na vida prática, está a possibilidade do modo próprio do ser-aí, nos contextos do Heidegger leitor de Aristóteles, designada como o bem (*agathon*). Isso é o que encontra formulação lapidar no seguinte dito aristotélico: *zoé praktiké meta lógou – a vida prática por meio do lógos* (da linguagem). Diante dessa definição, obtivemos clareza quanto à noção de *logos*, tal como interpretada por Heidegger a partir de Aristóteles. Para o filósofo alemão, o *lógos* não é razão, portanto, mais uma vez se afasta da metafísica tradicional. *Lógos* é discurso. Entretanto, abordamos que o *lógos* da *phrónesis* precisa ser descrito como um *lógos* silencioso para que se articule com a *arkhé* e com o *télos* de sua ação. Em meio à investigação, evidenciamos o modo com que a temporalidade se faz patente e importante para a descrição da ação prática. A descrição fenomenológica do ser-aí, observada no decorrer desta tese, apresenta esse ente como o que está voltado ao seu projeto existencial e o antecipa. Assim, é no mínimo curioso que o caráter de antecipação se dê desde *arkhé*. A *arkhé* – a visão do princípio da ação –, desse modo, permite que ser-aí antecipe seu ser e direcione a sua ação para si. Há, portanto, uma relação da *phrónesis* e da deliberação (*euboulia*) com a temporalidade e o caráter antecipativo do ser-aí. Nesse caminho, esta tese reforça o fato do ser-aí estar sempre projetado pelo porvir, e isso se faz desde a circunvisão da vida prática.

Ainda no *segundo capítulo*, evidenciamos que a mencionada deliberação possibilita a decisão correta (*entschlossenheit*) e permite que o ser-aí veja a si mesmo de uma maneira autêntica, visto que é possibilitada a visão do todo circunstancial no qual a sua existência se lança. Outro saldo angariado nessa etapa foi a clareza quanto ao modo como Heidegger desconstruiu a razão lógica tradicional, elemento descrito como destruição da história da metafísica em *Ser e Tempo*, obra na qual se apontam gestos que nos levam a essa compreensão. O silogismo prático abordado por Aristóteles não consiste em um aparato lógico tradicional, de adequação entre sujeito e predicado, mas é discurso (*lógos*) que se articula com a linguagem como desvelamento, ante-predicativa e pré-categorial. Diante disso, afirmamos com segura distinção que a preocupação de

Heidegger na investigação aristotélica prática é indicar o desvelamento da vida a partir dos seus elementos pré-linguísticos: a partir do âmbito originário.

No *terceiro* e último capítulo, vimos claramente como o movimento é fundamental na compreensão do sentido de ser do ser-aí, pois é justamente aquilo no que o ser-aí está inserido: em um *constante movimento de ser no qual ora se desvela e ora se oculta*. Só se pode captar esse movimento constante por meio do *nous* (pensamento), e, em seu âmbito prático, há uma percepção específica que possibilita a visão do todo estrutural. Tal como proposto, há, no *nous* perceptivo, o deixar os entes virem ao encontro de uma forma *pura e simples*. Nessa descrição, está a possibilidade do *nous* perceptivo e prático observar a situação que se abre diante da *phrónesis* como efetivamente (concretamente) transparente.

Além dessa percepção, abordamos a temporalidade própria do instante (*augenblick*); pudemos avaliar que o instante serve como elemento decisivo para diferenciar o *nous* prático que é sempre circunstancial e deve ser retomado. Desse modo, o *nous*, que só é possível enquanto vinculado à *phrónesis* e ao modo de vida que permite a boa vida, é uma existência que carrega consigo a possibilidade de ganhar-se e de perder-se a cada momento e, com isso, deve decidir-se por quem se quer ser a cada instante. Evidenciamos, assim, como um resultado de nossa investigação o entendimento de quanto a boa vida só poder ser construída como uma vida prática sempre preocupada com o seu todo estrutural e que se guia desde o âmbito em que ela ganha sentido.

Retomando o objetivo mais primordial desta tese, foi nosso escopo fundamentar o conceito de *phrónesis* nas interpretações de Heidegger, sobretudo no Livro VI da *EN*, de Aristóteles, visando ao fenômeno do ser-aí como todo. Diante do balanço de nossos passos de tematização, avaliamos ter contemplado esse objetivo geral. Quanto aos objetivos específicos, explicitamos a interpretação de Heidegger a Aristóteles nas preleções prévias a *Platão: O Sofista*. As preleções do início da década de 1920, nas quais ele começou a articular a sua abordagem fenomenológica inicial e a sondar as primeiras bases de como Aristóteles, podem ser abordadas para auxiliar no pensamento fenomenológico-existencial. Desenvolvemos a interpretação fenomenológica de

Aristóteles na obra *Platão: O Sofista* (1924-25), delineando a importância da *phrónesis* na filosofia prática, sendo a *phrónesis* um conceito fundamental que colabora para se pensar a analítica existencial de Heidegger. Por fim, mostramos um caminho possível de observar o como o conceito gestou e preparou para aquilo que foi transformado e apropriado na obra *Ser e Tempo*.

Esta pesquisa, portanto, validou a validar a tese de que a *phrónesis* é o modo de desvelamento fundamental para que Heidegger visse, em suas interpretações fenomenológicas de Aristóteles, o caráter prático do ser-aí. Desde o elemento prático, há um dos caminhos fundamentais que o levaram e conduziram a conceitos fundamentais em *Ser e Tempo*. É certo que Aristóteles e a vida prática – por meio da *phrónesis* – não são a única influência que preparam essa grande obra de Heidegger. Todavia, as interpretações fenomenológicas da *EN*, que ganharam força com a interpretação da *phrónesis*, constituem influência e esteio para pensarmos a analítica existencial do ser-aí, a sua cotidianidade, o seu movimento entre esquecer-se e ganhar-se, desde os entes que vêm ao seu encontro e em que campo ele se ocupa deles.

Sendo múltiplas as questões que permanecem em aberto no desenvolvimento dessa pesquisa, julgamos que existam pontos que podem ser desdobrados em breve, em uma pretendida pesquisa de pós-doutorado. É o caso, por exemplo, da explicitação dos conceitos e do contexto de *Ser e Tempo* com as preleções anteriores; também o modo como a leitura aristotélica influencia a interpretação platônica de Heidegger; apontamentos da *phrónesis* desde o contexto de *Ser e Tempo*, leituras sobre o Heidegger intérprete de Aristóteles, entre outras que requerem mais clara delimitação e formulação.

REFERÊNCIAS BIBLIOGRÁFICAS

ARISTÓTELES. **De Anima**. Edição, introdução e comentário de David Ross. Oxford: Oxford University Press, 1961.

_____. **De Anima**. Tradução, apresentação e notas de Maria Cecília Gomes dos Reis. São Paulo: Ed. 34, 2006.

ARISTÓTELES. **Ética a Nicômaco**. Tradução de Mário da Gama Kury. Prefácio de José Reinaldo de Lima Lopes. 1a ed. São Paulo: Editora Madamu, 2020.

_____. **Ética a Nicômaco**. Tradução, apresentação e notas de António de Castro Caeiro. São Paulo: Ed. Atlas, 2009.

_____. **Ética a Nicômaco**. Tradução Gerd Bornheim e Vallandro. São Paulo: Ed. Abril Cultural, 1988.

_____. **Metafísica**. Tradução de Valentín García Yebra. Madrid: Gredos, 1990.

_____. **Metafísica** Livros VII e VIII. Tradução de Lucas Angioni. In *Clássicos da Filosofia: Cadernos de Tradução* n. 11 Campinas: UNICAMP, 2005.

_____. **Metafísica**, Livros IX e X. Tradução de Lucas Angioni. In *Clássicos da Filosofia: Cadernos de Tradução* no. 9. Campinas: UNICAMP, 2004.

_____. **Metafísica**, Livro XII. Tradução de Lucas Angioni. In *Cadernos de História e Filosofia da Ciência*, série 3, v.16, no.1. Campinas: Unicamp, 2005. Pp. 201-222.

_____. The complete Works of Aristotle: **Nichomachean Ethics**. Jonathan Barnes (Ed., transl.). Oxford/Princeton, 1995.

ARISTOTELES. **Nicomachean Ethics**. Translated by H. Rackham. *Loeb Classical Library* 73. Cambridge, MA: Harvard University Press, 1926.

PLATÃO. **A República**. Introdução, tradução e notas de Maria Helena da Rocha Pereira. 9a Edição. Lisboa: Fundação Calouste Gulbenkian, 2017.

OBRAS DE MARTIN HEIDEGGER

GESAMTAUSGABE:

(Não inclui traduções).

HEIDEGGER. **Aristoteles, Metaphysik** □ 1-3. Von Wesen und Wirklichkeit der Kraft. Gesamtausgabe II. Abteilung: Vorlesungen 1923-1944 vol. 33. Frankfurt am Main: Vittorio Klostermann, 1981.

_____. **Die Grundprobleme der Phänomenologie.** (3. Aufl.). Gesamtausgabe II. Abteilung: Vorlesungen 1919-1944 vol. 24. Frankfurt am Main: Vittorio Klostermann, 2005.

_____. **Logik: Die Frage nach der Wahrheit.** Gesamtausgabe II. Abteilung: Vorlesungen 1919-1944 vol. 21. Frankfurt am Main: Vittorio Klostermann, 1976.

_____. **Ontologie (Hermeneutik der Faktizität).** (2. Aufl.). Gesamtausgabe II. Abteilung: Vorlesungen 1919-1944 vol. 63. Frankfurt am Main: Vittorio Klostermann, 1995.

_____. **Phänomenologische interpretationen ausgewählter abhandlungen des Aristoteles zur Ontologie und Logik.** (2. Aufl.). Gesamtausgabe II. Abteilung: Vorlesungen 1919-1944 vol. 62. Frankfurt am Main: Vittorio Klostermann, 2005.

_____. **Phänomenologische interpretationen zu Aristoteles einföhrung in die phänomenologische Forschung.** (2. Aufl.). Gesamtausgabe II. Abteilung: Vorlesungen vol. 61. Frankfurt am Main: Vittorio Klostermann, 1994.

_____. Platon: Sophistes. In: **Gesamtausgabe** II. Abteilung: Vorlesungen. Band 19. Frankfurt am Main: Vittorio Klostermann, 1992.

_____. **Sein und Zeit.** 17. ed. Tübingen: Max Niemeyer, 1993.

_____. **Wegmarken.** Gesamtausgabe I. Abteilung: Veröffentlichte Schriften (1910-1976) vol. 9. (3. Aufl.). Frankfurt am Main: Vittorio Klostermann, 2004.

OBRAS DE HEIDEGGER NÃO PERTENCENTES À EDIÇÃO COMPLETA e TRADUÇÕES (inclusive da Edição Completa).

HEIDEGGER. **Basic concepts of aristotelian philosophy**. Tradução de Robert D. Metcalf; Mark B. Tanzer. Bloomington & Indianapolis: Indiana University Press, 2009.

_____. **Carta sobre o humanismo**. Tradução e revisão de Rubens Eduardo Frias. São Paulo: Centauro, 2ª edição, 2005.

_____. **Interpretaciones fenomenológicas sobre Aristóteles**. Indicación de la situación hermenéutica. Edição e tradução de Jesús Adrián Escudero. Madrid: Editorial Trotta, 2002.

_____. **Interpretações fenomenológicas sobre Aristóteles**. Introdução à pesquisa fenomenológica. Tradução de Enio Paulo Giachini. Petrópolis, RJ: Vozes, 2011.

_____. **Lógica. La pregunta por la verdad**. Tradução de Joaquín Alberto Ciria Cosculluela. Madrid: Alianza Editorial, 2004.

_____. **Lógica. Lecciones de M. Heidegger (semestre de verano 1934)**. Tradução de V. Farías. Barcelona: Anthropos, 1991..

_____. **Los problemas fundamentales de la fenomenología**. Tradução de Juan José García Norro. Madrid: Trotta, 2000.

_____. **Marcas do Caminho**. Tradução de Enio Paulo Giachini; Ernildo Stein. Petrópolis: Vozes, 2008.

_____. **Metafísica de Aristóteles** □ 1-3: sobre a essência e a realidade da força. Tradução de Enio Paulo Giachini. Petrópolis: Vozes, 2007.

_____. **Ontología. Hermenéutica de la facticidad**. Tradução de Jaime Aspiunza. Madrid: Alianza Editorial, 1999.

_____. **Os conceitos fundamentais da metafísica**. Mundo, Finitude, Solidão. Tradução de Marco Antonio Casanova. Rio de Janeiro: Forense Universitária, 2003..

_____. Os Pensadores. **Heidegger**. [Textos coligidos.] Tradução de Ernildo Stein. São Paulo: Abril Cultural, 1986.

_____. **Platão**: O Sofista. Tradução de Marco Antônio Casanova – Rio de Janeiro: Forense Universitária, 2012.

_____. **Ser e Tempo**. Tradução de Marcia Sá Cavalcante Schuback. Petrópolis: Vozes, 2014a.

_____. **Ser e Tempo**. Tradução, organização, nota prévia, anexos e notas: Fausto Castilho. – Campinas, SP: Editora da Unicamp; Petrópolis RJL Editora Vozes, 2014b.

_____. **Sein und Zeit**. (17. Aufl., unveränd. Nachdr. der 15., an Hand der Gesamtausg. durchges. Aufl. mit Randbemerkungen aus dem Handex. des Autors im Anh.). Tübingen: Niemeyer, 1993.

_____. **Sobre o Humanismo**. Introdução, tradução e notas de Emmanuel Carneiro Leão. Rio de Janeiro: Tempo Brasileiro, 2a edição, 1995.

OBRAS E TEXTOS SOBRE HEIDEGGER:

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

BLATTNER, W. Authenticity and Resoluteness. In: WRATHALL, Mark. **The Cambridge Companion to Heidegger's Being and Time**. Edited by: Mark Wrathall. Riverside, University of California: Cambridge University Press. 2013.

BROGAN, Walter. **Heidegger and Aristotle: The twofoldness of being**. New York: State University of New York Press, 2005.

CAMPBELL, S.M. **The Early Heidegger's Philosophy of Life. Facticity, Being, and Language**. New York: Fordham University Press, 2012.

COSTA REGO, Pedro. A determinação da ética no contexto da analítica existencial. Rio de Janeiro: UFRJ. Dissertação de Mestrado. 1994.

DARTIGUES, André. **O que é a Fenomenologia?** Rio de Janeiro: Eldorado, 1973

DE BRASI, Diego; FUCHS, Marko J. **Sophistes: Plato's Dialogue and Heidegger's Lectures in Marburg (1924-25)**. Cambridge: Cambridge Scholars Publishing, 2016.

DREYFUS, Hubert L. **Being-in-the-World: A Commentary on Heidegger's Being and Time, Division I**. Cambridge, Massachusetts: The MIT Press, 1991.

ESCUADERO, Jesús Adrian. *El lenguaje de Heidegger*. Diccionario filosófico 1912-1927. Barcelona: Herder Editorial, 2009.

ESCUADERO, Jesús Adrian. *Heidegger e a filosofia prática de Aristóteles*. Tradução Jasson da Silva Martins, José Francisco dos Santos. São Leopoldo, RS: Nova Harmonia, 2010.

ESCUADERO, Jesús Adrian. *Prólogo y Notas sobre la presente Edición*. In: HEIDEGGER, Martin. *Interpretaciones fenomenológicas sobre Aristóteles*: Indicación de la situación hermenéutica. Edição e tradução de Jesús Adrián Escudero. Madrid: Editorial Trotta, 2002.

FIGAL, G. **Martin Heidegger: fenomenologia da liberdade**. Tradução Marco Antônio Casanova – Rio de Janeiro: Forense Universitária, 2005.

GADAMER, Hans-Georg. **El giro hermenéutico**. Tradução de Arturo Parada. Madrid: Catedra, 2007.

GINZO FERNANDEZ, Arsenio. Heidegger y la reforma protestante. RF: Revista de Filosofia. vol. 27, n.62, 2009. Disponível em: https://ve.scielo.org/scielo.php?script=sci_arttext&pid=S0798-11712009000200001

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.

_____. **Plato and Heidegger: A question of dialogue**. Pennsylvania: State University Press, 2009.

GUIGNON, C. **On Being Authentic**. London: Routledge, 2008.

HODGE, Joanna. **Heidegger e a ética**. Lisboa: Instituto Piaget, 1995

HYLAND, Drew A.; MANOUSSAKIS, John Panteleimon. (Edit.). **Heidegger and the Greeks**: interpretive essays. Bloomington: Indiana University Press, 2006.

INWOOD, Michael. **Dicionário Heidegger** . Tradução de Luísa Buarque de Holanda. Rio de Janeiro: Jorge Zahar Ed., 2002.

KAHLMAYER-MERTENS, R. S. **Da interpretação heideggeriana da Ética a Nicômaco**: Filosofia prática como ontologia da vida cotidiana. In: Revista Ética e Filosofia Política, n. 16. v.2. Dezembro de 2013.

_____. **Hermenêutica da Facticidade: Contraprojeto à fenomenologia transcendental?** In: FERRER, Diogo; UTTEICH, Luciano. A filosofia transcendental e a sua crítica. Coimbra: Imprensa da Universidade de Coimbra, 2015.

_____. Sobre a apropriação de Heidegger à filosofia prática de Aristóteles, em especial quanto ao conceito de Phrónesis. **Sofia** , 13(2), 2024: e13246504 . <https://doi.org/10.47456/sofia.v13i2.46504>

KISIEL, Theodor. **The genesis of Heidegger's 'Being and Time'**. Berkeley: University of California Press, 1993.

LIDDELL, Henry George; SCOTT, Robert. **A Greek-English Lexicon**. Oxford: Clarendon Press, 1940.

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

MACANN, Christopher. (Edit.). **Martin Heidegger: Critical Assessments**. Vol.II: History of Philosophy. London: Routledge, 1992.

ONATE, A. M. O lugar do transcendental.. *Revista De Filosofia Aurora*, 19(24), 2007, 131–145. <https://doi.org/10.7213/rfa.v19i24.2161>

PFEIFER, Wolfgang; et al. **Etymologisches Wörterbuch des Deutschen**. Versão digitalizada e revisada por Wolfgang Pfeifer no Dicionário Digital da Língua Alemã. 1993. Disponível em: <https://www.dwds.de/wb/etymwb/konkret>. Acesso em: 08 de fev. de 2025.

OLAFSON, F. A. **Heidegger and the ground of ethics: A study of Mitsein**. United Kingdom: Cambridge, 1998.

OLIVEIRA DA SILVA, Cláudio. **Acerca de linguagem e de sofística**. Uma discussão com Platão e Heidegger. Rio de Janeiro: UFRJ. Dissertação de Mestrado. 1993.

_____. “Ánthropos e Dasein, medir e cuidar”. In **Ítaca**, Revista dos alunos do Programa de Pós-graduação em Filosofia IFCS-UFRJ. No. 1. Rio de Janeiro: UFRJ. 1995. Pp. 43-52.

_____. Do Tudo e do Todo ou De uma nota de rodapé do parágrafo 48 de *Ser e Tempo*. Uma discussão com Heidegger e os gregos. Rio de Janeiro: UFRJ. Tese de doutorado. 2000.

PERAITA, Carmen Segura. *Hermenéutica de la vida humana: en torno al informe Natorp de Martin Heidegger*. Madrid: Editora Trotta, 2002.

SADLER, Ted. **Heidegger and Aristotle: The question of being**. London: Athlone, 1996

SALLIS, John. **Echoes: after Heidegger**. Bloomington: Indiana University Press, 1990.

SANTOS, G. L. **Tempo ético e tempo histórico: a reapropriação heideggeriana do kairos como Augenblick**. João Pessoa: UFPB/CCHLA, 2011. [Tese de doutorado em filosofia].

SEMBERA, Richard. **Rephrasing Heidegger: A companion to Being and Time**. Ottawa: Ottawa University Press, 2007.

SHEEHAN, Thomas. “Heidegger, Aristotle and Phenomenology”. In **Philosophy Today**, vol. XIX, nos. 2-4. Chicago: Loyola University of Chicago. 1975. Pp. 87-94.

SINCLAIR, Mark. **Heidegger, Aristotle, and the work of art : poiesis in being**. New York: PALGRAVE MACMILLAN, 1973.

STEIN, E. **Compreensão e finitude: estrutura e movimento da interrogação heideggeriana**. Porto Alegre : s.n., 1967.

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

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

VIGO, Alejandro. **Arqueología y Aleteiología – y otros estudios heideggerianos**. Buenos Aires: Biblos, 2008.

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.

VOLPI, F. *Dasein as praxis – the Heideggerian assimilation and the radicalization of the practical philosophy of Aristotle*. In: MACANN, Christopher E. **Martin Heidegger: Critical assessments**. Londres: Routledge. 1992.

VOLPI, Franco. *Heidegger e Aristóteles*. Tradução José Trindade dos Santos. São Paulo: Edições Loyola, 2013.

VOLPI, Franco. *Sein und Zeit: Homologien zur Nikomachischen Ethik*. In: **Philosophisches Jahrbuch** 96 (2):225-240. 1989.

WU, R. **A ontologia da phrónesis: A leitura heideggeriana da ética de Aristóteles**. In: *Veritas*, v. 56. n.1. Janeiro-Abril de 2011, p. 95-110.

ZARADER, Marlène. **HEIDEGGER e as palavras da origem**. Tradução de João Duarte. Lisboa: Instituto Piaget, 1990.

OBRAS E TEXTOS SOBRE ARISTÓTELES:

ÁNGEL, Álvarez Gómez; CASTRO, Rafael Martínez (Org.). **En torno a Aristóteles**. Homenaje al professor Pierre Aubenque. Santiago de Compostela: Universidad de Santiago de Compostela, 1998.

AUBENQUE, Pierre. **El problema del ser en Aristóteles**. Madrid: Taurus, 1987.

_____. **A Prudência em Aristóteles**. Tradução de Marisa Lopes. 2a Edição. São Paulo: Discurso Editorial, Paulus, 2008.

BARBOSA Filho, Balthazar. "Saber, fazer e tempo: uma Nota sobre Aristóteles." In **Verdade, Conhecimento e Ação**, ensaios em homenagem a Guido Antônio de Almeida e Raul Landim Filho. Edgar da R. Marques et. al, edit. São Paulo: Loyola. 1999. Pp. 15-24.

BERTI, Enrico. **Aristóteles no século XX**. Tradução de Dion Davi Macedo. São Paulo: Loyola, 1997.

_____. **As razões de Aristóteles**. Tradução de Dion Davi Macedo. São Paulo: Loyola, 1998.

BETTENCOURT DE FARIAS, Maria do Carmo. **A liberdade esquecida**. Fundamentos ontológicos da liberdade no pensamento aristotélico. São Paulo: Loyola, 1995.

DE BONI, Luis Alberto. "A entrada de Aristóteles no ocidente medieval". In **Dissertatio**, 19-20, Revista de filosofia da UFPel. Pelotas: UFPel, 2004. Pp. 131-172.

JAEGER, Werner. **Aristóteles** – bases para la história de su desarrollo intelectual. Tradução de José gaos. México, D.F.: Fondo de Cultura económica, 1995.

ROSS, W. D. **The Right and the Good**. Oxford: OUP, 2007.

VIGO, Alejandro. **Estudios aristotélicos**. Navarra: Ediciones Universidad de Navarra, 2006.

ZANUZZI, Inara. Ao alcance da razão - uma investigação acerca da ação livre em Aristóteles. Porto Alegre: UFRGS. Tese de doutorado. 2007.

ZINGANO, Marco. (Org.). **Sobre a Ética Nicomaquéia de Aristóteles**. Textos selecionados. São Paulo: Odysseus Editora, 2010.

ZINGANO, Marco. Eudaimonia, Razão e Contemplação na Ética Aristotélica. In: **Analytica**, Rio de Janeiro, vol 21, n. 1, 2017, p.9-46.

ZINGANO, Marco. O particularismo moral e a ética aristotélica. In **Dissertatio**, v.36. p.221-252. 2012.