

Roberto Wu
Cláudio Reichert do Nascimento
(organizadores)

A obra inédita de Heidegger

Editora LiberArs
São Paulo
2012

A obra inédita de Heidegger
© 2012, Editora LiberArs Ltda

Direitos de edição reservados à
Editora Liber Ars Ltda
ISBN 978-85-64783-09-6

Editores

Fransmar Costa Lima
Jasson da Silva Martins
Lauro Fabiano de Souza Carvalho

Revisão Ortográfica

Os autores

Editoração e capa

Cesar Lima

Impressão e acabamento

Gráfica Rotermund

Dados Internacionais de Catalogação na Publicação – CIP

013	A obra inédita de Heidegger / Roberto Wu, Cláudio Reichert do Nascimento (Orgs.). – São Paulo, SP: LiberArs, 2012. 232 p. ; 21 cm. ISBN 978-85-64783-09-6 1. Filosofia. 2. Filosofia contemporânea. 3. Hermenêutica. 4. Heidegger, Martin. CDU 1HEIDEGGER, MARTIN
-----	---

Bibliotecário Responsável: Cristiane Pozzebom CRB 10/1397

Todos os direitos reservados. A reprodução, ainda que parcial, por qualquer meio, das páginas que compõem este livro, para uso não-individual, mesmo para fins didáticos, sem autorização escrita do editor, é ilícita e constitui uma contrafação danosa à cultura. Foi feito o depósito legal.

Editora Liber Ars Ltda

www.liberars.com.br
contato@liberars.com.br

DESVELAMENTO DA PRAXIS

Roberto Wu

Universidade Federal de Santa Catarina, Brasil
beto_wu@yahoo.com.br

Muito tem sido escrito sobre o caráter prático da ontologia fundamental proposta por Heidegger. Alguns têm discutido o conceito de ação (Loparic, 1982; Schürmann, 1987; Dreyfus, 1991), outros a possibilidade da relação entre os conceitos ontológicos e o envolvimento de Heidegger com o nacional-socialismo (Farias, 1988; Bourdieu, 1991; Aubenque, 1991). Ao invés dessas linhas de análise, procurar-se-á desenvolver ao longo deste texto, a conexão entre a estruturação dos conceitos da ontologia fundamental e a sua relação genética com a filosofia prática aristotélica. Tal proposta insere-se numa tradição que se caracterizou por dois momentos distintos: uma primeira recepção devedora dos relatos e dos escritos de filósofos que tiveram contato direto com os cursos e textos de Heidegger sobre a filosofia prática de Aristóteles, como Hans-Georg Gadamer, Hannah Arendt, Herbert Marcuse, Hans Jonas e Karl Löwith, entre outros; e um segundo momento mais recente, com a análise dos cursos de Heidegger da década de 1920 publicadas nas Obras Completas (*Gesamtausgabe*). O presente artigo pretende mostrar como alguns dos conceitos aristotélicos relativos à filosofia prática são apropriados por Heidegger e, conseqüentemente, transfigurados para a linguagem ontológica. Essa transfiguração não deve ser lida como uma arbitrariedade interpretativa e nem como o excesso inverso, a saber, o de que a leitura heideggeriana pretende ser mais fiel às intenções de Aristóteles do que a de outros intérpretes. Para situar melhor a relação de Heidegger com a herança da tradição e em específico com o pensamento de Aristóteles, é preciso comentar brevemente, a título propedêutico, o método fenomenológico.

I - A conexão entre a fenomenologia e Aristóteles

Desde 1919, em seu primeiro curso *Zur Bestimmung der Philosophie (A ideia da filosofia)* (Heidegger, 1987), Heidegger tem contraposto o método fenomenológico e a fecundidade dos ensinamentos de Husserl à forma como a filosofia era dominada por uma abordagem excessivamente teorética, principalmente, mas não exclusivamente, aquela propagada pela tradição neokantiana, na qual o próprio Heidegger se formou. De modo geral, a fenomenologia tem a pretensão de ir “às coisas mesmas”, tal como o próprio Heidegger o escreveu em várias oportunidades (Heidegger, 1992a; Heidegger, 2006). Entretanto, como se desenvolverá adiante, essa pretensão não poderia ser realizada exclusivamente através dos marcos da fenomenologia husserliana, motivo pelo qual Heidegger se dedicaria à filosofia prática aristotélica. Em *Meu caminho para a fenomenologia*, Heidegger relembra a conjunção entre o método fenomenológico e o estudo de Aristóteles:

Husserl veio a Freiburg im Breisgau em 1916, como sucessor de Heinrich Rickert, que assumira a cátedra de Windelband, em Heidelberg. A atividade docente de Husserl consistia no progressivo exercício e na aprendizagem do “ver” fenomenológico; ele exigia tanto a renúncia a todo uso não crítico de conhecimentos filosóficos como impunha não trazer-se, para o diálogo, a autoridade dos grandes pensadores. Eu, entretanto, menos podia separar-me de Aristóteles e de outros pensadores gregos, quanto mais claramente a crescente intimidade com o ver fenomenológico fecundava a interpretação dos textos aristotélicos. Na verdade, não conseguia ainda abranger, de imediato, que consequências decisivas traria o repetido retorno a Aristóteles.

Desde 1919 passei a dedicar-me pessoalmente às atividades docentes na proximidade de Husserl; nestas, aprendia o ver fenomenológico, nele me exercitando e ao mesmo tempo experimentando uma nova compreensão de Aristóteles (Heidegger, 1984, p. 299).

Como explica Enrico Berti, mencionando Gadamer, que Heidegger tenha tomado Aristóteles como modelo (ao lado de Lutero – o mestre, e Husserl – os olhos) é um fato que causava confusão entre os seus alunos:

E como conta Gadamer, a gente não compreendia se o que Heidegger dizia em seus cursos era seu pensamento ou o de Aristóteles. Não se entendia nem se era capaz de distingui-lo. Só depois nos demos conta de que o que fazia Heidegger não era apenas uma explicação de Aristóteles, mas a construção de seu contraprojeto (*Gegenentwurf*), i.e. um projeto de filosofia alternativo ao de Aristóteles, mas construído tomando os conceitos de Aristóteles (Berti, 2011, p. 114).

A ideia de um contraprojeto, formulado no interior do próprio projeto aristotélico, só pode ser compreendido caso se apreenda o movimento e a estrutura do método fenomenológico, especialmente a especificidade de seus momentos constitutivos. O método fenomenológico consiste em redução, construção e destruição. A redução fenomenológica é, na versão heideggeriana, a recondução da visão fenomenológica à apreensão desse ente que nós mesmos somos (*Dasein*; ser-aí). Essa apreensão envolve, entretanto, uma projeção compreensiva, isto é, o ente que nós mesmos somos não pode ser reduzido a um ente simplesmente dado (*Vorhanden*), pois ele somente é o que é na compreensão projetante. Portanto, a redução requer sempre uma construção fenomenológica. Porém, nem a redução, nem a construção, podem ser concebidas num sentido fenomenológico por Heidegger sem que estejam orientadas e permeadas pelo elemento de destruição – esse que talvez seja o elemento mais característico da fenomenologia heideggeriana, a ponto de haver todo um parágrafo dedicado à sua explicitação em *Ser e tempo*.

A destruição é uma forma de ganhar acesso à tradição. A necessidade de ganhar um acesso justifica-se pelo fato de que o que é transmitido ao longo do tempo tende a decair na impessoalidade. Como se sabe, em *Ser e tempo*, Heidegger explicita a publicidade (*Öffentlichkeit*) como constituída pelo espaçamento, pela medianidade e pelo nivelamento. Essa tendência à impessoalidade se consolida cotidianamente nos modos da decadência: falatório, curiosidade e ambigüidade. Portanto, embora o ser-aí seja o ente que em si mesmo consista em ser abertura, ele se encontra imerso cotidianamente nas interpretações medianas e niveladas compartilhadas pelo impessoal. A propósito do ser-aí cotidiano decaído no falatório, Heidegger (2006, p. 169) afirma em *Ser e tempo*: “o dito e transmitido sem fundamento basta para transformar

a abertura em fechamento”. A tarefa de uma destruição justifica-se, pois a tradição ontológica aparece também nessa forma mediana e nivelada, de modo que o ser do que é dito se encobre nas interpretações consagradas e generalizantes. Cumpre ressaltar que a forma ontológica do espaçamento cumpre uma função primorosa nesse contexto, pois demonstra que a atitude de uma recusa na forma do estabelecimento de um intervalo com o outro, já está, ela mesma, sob o domínio do impessoal. Portanto, a relação com a tradição, ou, em sentido amplo, com o outro, não pode ser concebida de maneira própria como uma mera retransmissão e perpetuação do já estabelecido através de sua mera manutenção terminológica e conceitual, assim como não pode ser tomada pura e simplesmente na perspectiva inversa, a recusa pela recusa, isto é, a busca automática de um espaçamento com o outro. Nesse sentido, deve-se compreender que a fenomenologia não é uma mera técnica, pois implica sempre numa tarefa de destruição que não se reduz a essa simples dicotomia. Assim, a interpretação dos clássicos da tradição ontológica por Heidegger não pode ser assimilada corretamente sem que se entenda o pressuposto fenomenológico subjacente a tal abordagem.

Dessa forma, a leitura heideggeriana de Aristóteles atende ao pressuposto de uma destruição da tradição ontológica, incluindo o próprio modo como a obra aristotélica foi transmitida pela tradição. Os textos de Heidegger não pretendem se inserir na linhagem da leitura ortodoxa de Aristóteles, nem consistem em uma simples recusa deles, antes, o propósito é o de explicitar os pressupostos metafísicos da obra aristotélica e suas metamorfoses posteriores, e acima de tudo, no caso específico de Aristóteles, mostrar como o Estagirita vislumbrou a possibilidade de uma ontologia correspondente ao ente que pode ser de outro modo, nas obras concernentes à vida humana, como *Ética a Nicômaco*, a *Política* e a *Retórica*, entre outras, muito embora o próprio Aristóteles tenha optado por uma ontologia do que é necessariamente sempre o mesmo. Nesse sentido, pode-se dizer que a destruição heideggeriana é uma reinstalação da tensão entre essas duas regiões ontológicas a fim de problematizá-las sob novo enfoque.

II - A destruição da *praxis*

A análise heideggeriana da filosofia prática aristotélica difere radicalmente do modo como a tradição, em geral, tem discutido o agir humano. Pode-se dizer que predominou ao longo do tempo, uma interpretação que tomava o agir sob a perspectiva da teoria, ou seja, que assumia os pressupostos metafísicos que defendiam o conhecimento e o pensamento como fundantes de todo o saber possível, mesmo o prático. Na interpretação de Heidegger, ressalta-se o caráter distintivo das possibilidades fundamentais do saber humano, que passam longe de uma mera contraposição entre teoria e prática, tal como modernamente se concebeu. Em *A ideia de filosofia*, ele propõe:

há de se romper com esta primazia do teórico, mas não com o propósito de proclamar um primado do prático ou de introduzir outro elemento que mostre os problemas a partir de uma nova perspectiva, senão porque o teórico mesmo enquanto tal remete a algo pré-teórico (Heidegger, 1987, p. 59).

A fenomenologia heideggeriana instala-se no pré-teórico, o que significa uma apreensão do fenômeno na forma da totalidade, sem que os pré-juízos relacionados ao que a tradição denominou de prático e teórico a determine. Nesse sentido, o alerta de Heidegger é claro o suficiente para evitar qualquer interpretação que inverta meramente o primado do teórico sobre o prático, mas que redimensione esses termos a partir da ontologia. Em *Ser e tempo*, lê-se:

A atitude ‘prática’ não é ‘ateórica’ no sentido de ser desprovida de visão, e sua diferença para com a atitude teórica reside não somente no fato de que uma *age* e outra contempla, e de que, para não ficar cego, o agir faz uso de conhecimentos teóricos, senão que tanto originariamente o contemplar é ocupação como o agir possui *sua* visão (Heidegger, 2006, p. 69).

Pode-se dizer que os dois termos que aparecem no trecho acima, “prática” e “ateórica”, remetem à história da metafísica que definiu o prático e o teórico como contrários. Para evitar essa simplificação, Heidegger desloca a discussão, argumentando que os afazeres da ocupação são sempre acompanhados de uma visão.

Embora ambos, tanto o contemplar quanto o martelar, sejam ocupações, a visão que dirige a atividade de cada uma delas difere radicalmente. A circunspeção (*Umsicht*) que acompanha a lida (*Umgang*) não é a mesma visão que está relacionada ao olhar que inspeciona o objeto desde a atitude teórica contemplativa. Por outro lado, o saber teórico não existe por si mesmo, mas está enraizado na vida fáctica e na existência, ou seja, ele mesmo é um saber derivado e deslocado em direção a um ideal de conhecimento consagrado pela metafísica. Embora o ideal de um saber contemplativo seja já uma modificação em relação ao modo em que o ente é apreendido como utensílio na manualidade, isso não significa pura e simplesmente uma substituição do “teórico” pelo “prático”, pois o âmbito da ocupação é ele mesmo também fundado na abertura do ser. Em outros termos, *não há um âmbito estritamente prático distinto e fundante do teórico*, e sim uma anterioridade da abertura ao ser em relação ao que se costuma chamar “prático” e “teórico”. Mesmo a ocupação, que apreende o ente pelo modo da manualidade, não pode ser descrita meramente como “prática” no sentido consagrado pela metafísica.

Toda e qualquer possibilidade do saber humano remete a um esquema ontológico ainda mais fundamental, de acordo com Aristóteles. Heidegger discute a análise aristotélica a fim de recolocar a distinção entre a teoria e a prática, e a suposta preeminência da primeira sobre a segunda, sob bases ontológicas. Heidegger remete a discussão à análise de Aristóteles na *Ética a Nicômaco* sobre os modos através dos quais a alma é mais verdadeira (Aristóteles, 2009, 1139b 12). Nas *Interpretações fenomenológicas de Aristóteles* (Informe Natorp), Heidegger (1992b) utiliza, no mais das vezes, o termo “custódia do ser na verdade” (*Seinsverwahrung*) ao invés de apenas “verdade” (*Wahrheit*), o que demonstra o propósito explicitamente destrutivo de sua interpretação da obra aristotélica. Assim, a expressão “custódia do ser na verdade”, bem como outros termos que Heidegger emprega, como se verá adiante, e que causam certo desconforto no leitor já familiarizado com a interpretação tradicional de Aristóteles, têm como propósito recuperar a estranheza inerente à atividade filosófica, que ao longo da história da metafísica tomou como evidente o sentido de vários pressupostos terminológicos clássicos. Na expressão em questão, é manifesto que Heidegger procura

ênfatisar o seu aspecto ontológico e recolocar a questão das “virtudes dianoéticas” na sua relação essencial com o ser, na medida em que são descritas como modos de se “ter disponível a possibilidade de realização (*Vollzugsmöglichkeit*) de uma autêntica *custódia do ser na verdade*” (Heidegger, 1992b, p. 37). A interpretação heideggeriana desses modos de custódia do ser segue, na verdade, a divisão aristotélica entre o que se dá sem *logos* (*aneu logou*), portanto, mediante o *nous*, e o que ocorre mediante o *logos*, isto é, *techne*, *phronesis*, *episteme* e *sophia*. Nessa perspectiva, os quatro últimos são as realizações do *nous*. Caso se parta da divisão aristotélica acima e levando-se em consideração a advertência a respeito de os conceitos aristotélicos não poderem simplesmente ser traduzidos para a terminologia heideggeriana da ontologia fundamental, ainda assim faz sentido apontar que eles guardam relações genéticas com a cunhagem de alguns dos termos que Heidegger empregou na década de 1920, em específico, na associação entre o conceito de *nous* às noções de “aí” (*Da*) e de “abertura” (*Erschlossenheit*).

Como se sabe, o termo ser-aí (*Dasein*) procura destacar, ao contrário dos conceitos metafísicos comumente utilizados para designar o ente que eu mesmo sou, o caráter de abertura desse ente, enquanto aquele que remete temporalmente seu ser às suas possibilidades de ser. Caso se relacione a noção de abertura ao conceito de *nous* aristotélico, percebe-se o alcance fenomenológico de tal noção, na medida em que a reenvia ao campo pré-temático e pré-predicativo constituintes do ser-no-mundo. Através do conceito de *nous*, ou, segundo a terminologia heideggeriana, através das noções de “aí” e de “abertura”, Heidegger se opõe a toda tradição metafísica que atribui um primado incondicional à racionalidade, em relação aos vários comportamentos possíveis do humano. Assim como a abertura não consiste em um mero estado que poderia ser suplantado por alguma espécie de realização, o *nous* não está dissociado de suas formas de realização. Ou seja, *techne*, *phronesis*, *episteme* e *sophia* não substituem o *nous*, mas o realizam atualizando aquilo que a cada vez é aberto pelo *nous*.

Assim, as interpretações que costumam apontar o caráter prático da lida do ser-aí, incluindo aí o caso extremo da interpretação pragmatista (Rorty, 1991), tomam, quando muito, a abertura apenas como componente formal da existencialidade, sem

uma relação imediata com o âmbito da ocupação e da cura. Em outras palavras, o comportamento prático tão valorizado por esta linha de interpretação, costuma dissociar o agir de seu caráter “*alethéico*”, ou seja, desconsideram ou não explicitam de que modo o agir é um dos modos em que se dá a verdade. Assim, ao invés de simplesmente contrapor o âmbito prático à teoria, e mesmo a derivação da teoria do primeiro, a análise subsequente tentará articular o modo como Heidegger concebia a questão nos seus cursos sobre Aristóteles, mostrando que “teoria” e “prática” não traduzem sem prejuízo *episteme*, *sophia*, *techne* e *phronesis*, que são concebidas inicialmente nos seus modos desveladores, isto é, como realizações do *nous*, de modo que este último está sempre em efetividade em cada um daqueles. Desse modo, preferir-se-á a descrição heideggeriana de que o ser-aí é o ente que é enquanto tal na verdade (*Dasein ist “in der Wahrheit”*) (Heidegger, 2006, p. 221), ao invés de simplesmente descrevê-lo como “prático”.

Os modos da *aletheuein*, que ocorrem no e pelo discurso, dividem-se conforme a espécie de objeto ontológico a que corresponde, sendo o *epistemonikon* (científico), o campo do saber que se refere ao invariável, que pode ser *episteme* ou *sophia*, ou o *logistikon* (calculativo), o campo do saber que se refere ao que pode ser de outro modo, dividido em *techne* e *phronesis*. Embora a *sophia* e a *phronesis* sejam as mais elevadas formas de realização atualizadora do *nous* no *logos* dentro de seus âmbitos, é preciso chamar a atenção ao fato de que cada um desses modos é uma forma específica de apreensão do ente em seu ser, ou seja, cada um deles desvela o ente de um modo tal que não pode ser remetido integralmente a outro modo, sem que se perca o que lhe é próprio. Nesse sentido, a expressão heideggeriana “custódia do ser na verdade” remete ao fato de que a verdade corresponde ao momento fundamental em que o ente se mostra em seu ser. Na medida em que são os modos característicos fundamentais da vida humana, o *nous* e seus modos de realização através do *logos* abarcam todo o universo das possibilidades humanas. É preciso estar atento ao fato de que a discussão da verdade é deslocada aqui, por Heidegger, de seu posicionamento tradicional dentro da história da lógica e da análise da proposição, para uma discussão estritamente ontológica. É nesse sentido que Heidegger indica Aristóteles como aquele que tomou a questão da verdade para além da análise proposicional, oferecendo

assim uma alternativa às discussões contemporâneas sobre a verdade. Com isso, procura mostrar que a atitude de associar imediatamente Aristóteles com a verdade proposicional desconhece as bases ontológicas que tal linha de interpretação assume. Apesar da plausibilidade de tal leitura, que toma a proposição como o *locus* da verdade, e que é sustentada pelos próprios textos do Estagirita, ao menos dentro de certos limites, permanece a dificuldade essencial da relação entre a linguagem e a ontologia. Uma dificuldade ainda mais fundamental, é a ausência, nos autores que restringem a discussão da verdade à verdade proposicional, de um papel determinante ao *nous*.

Em Heidegger, por outro lado, há uma preocupação em se abordar a verdade desde os conceitos fundamentais do pensamento aristotélico. A verdade proposicional ocorre sempre a partir do *logos*, na forma do “*ou ti kata tinos*”, interpretado por Heidegger como “determinações-enquanto-quê” (*Als-Was-Bestimmungen*) (Heidegger, 1992b, p. 40). Entretanto, essa verdade proposicional, por ocorrer dentro da estrutura do *logos*, depende ontologicamente do *nous*, visto que o *logos* é a realização do *nous*. Assim, a “custódia do ser na verdade” nas formas que ocorrem no *logos*, tem sempre por correspondência uma doação originária, um sobre-quê (*Worüber*) originado pelo *nous*. O *logos* é o modo de realização atualizadora desse sobre-quê originado pelo *nous*. A verdade proposicional é, nesse sentido, derivada de uma abertura de sentido mais originária, a partir do qual o interpelar (*Ansprechen*) e o discutir (*Besprechen*) tematizam aquilo que se oferece como inicialmente indivisível (*adiaireta*). Dessa maneira, os modos de “custódia do ser na verdade” dizem respeito a uma verdade num sentido mais originário, ou seja, não se referem à verdade como adequação – pressuposto das teorias modernas da representação –, pois adequar e concordar são atividades que só podem ocorrer numa abertura em que o ente já é apreendido de algum modo. A esse respeito, Heidegger remete essa discussão à relação entre a *aisthesis* e a verdade. Interpretando *De anima* (427b 12), Heidegger explica que a tese defendida por Aristóteles de que a *aisthesis* é sempre verdadeira, faz sentido apenas caso se compreenda que a verdade e a falsidade que podem ocorrer na proposição são modificações derivadas da “apreensão no como do sensível” (*das Vernehmen im Wie des Sinnlichen*) (Heidegger, 1992b, p. 38), ou seja, derivadas da

aisthesis, pois a apreensão (*nous*) é sempre a apreensão do indivisível. De fato, verdade e falsidade, em sentido derivado, só ocorrem nas atividades características ao *logos*, a saber, *synthesis* e *diairesis*.

Em certo sentido, se o *nous* é a abertura em relação ao ente em geral, isto é, o que apreende e permite algo como um ver, o *logos* é a correspondente realização do primeiro, de maneira tal que a “custódia do ser na verdade”, no modo específico da abertura proporcionada pelo ver, seja realizada nas diversas formas correspondentes aos quatro tipos de saberes e suas regiões ontológicas. Assim, *episteme*, *sophia*, *techne* e *phronesis* dizem respeito não apenas a uma hierarquia correspondente à possibilidade do conhecimento humano, mas à forma em que a acessibilidade ao ente enquanto tal permanece disponível em cada uma de suas atividades. Assim, eles são descritos como realizações, na medida em que atualizam o que foi aberto pelo *nous*. Eles mantêm o ser sob custódia de acordo com a região ontológica própria a cada um desses saberes. Não cabe aqui uma análise da forma como cada uma delas é a custódia do ser na verdade. Ao invés, indicaremos apenas que *nous*, *sophia* e *phronesis* são os modos autênticos de custódia do ser na verdade, sendo os dois últimos as realizações autênticas do primeiro, e que a opção de Aristóteles pela *sophia* como a mais alta realização do aberto pelo *nous* está diretamente relacionada à concepção da temporalidade como presença (*Anwesenheit*). Investigaremos, a seguir, o modo de custódia do ser na verdade a partir da região ontológica do ente que pode ser de outro modo, explicitando a relação entre a verdade e a *phronesis*.

III - A custódia do ser na verdade através da *phronesis*

Antes de mais nada, é preciso relembrar aqui alguns passos da filosofia prática de Aristóteles e da arquitetura conceitual de *Ser e tempo*. Como se sabe, Aristóteles reserva ao saber da *phronesis* no âmbito da ação (*praxis*), um distintivo em relação à *techne*, pois a produção (*poiesis*) está sempre subordinada a alguma outra finalidade exterior, de modo que o produtor e o produto não coincidem, enquanto que a ação é um fim por ela mesma e que remete ao próprio agente. Ambos, *phronesis* e *techne* são saberes concernentes à região ontológica do que pode ser de outro modo,

diferenciando-se, portanto, do saber teórico da *episteme* e da *sophia*, visto que essas visam ao invariável. O saber do que é invariável pode ser transmitido e ensinado, enquanto que essa tarefa seria impossível em vista do ente que sempre pode ser de outro modo. O saber da *sophia*, que é *episteme kai nous*, é considerado o mais elevado dentre os saberes da *theoria*, enquanto que a *phronesis* é o mais elevado no mundo contingente.

Paralelamente, há, em *Ser e tempo*, uma arquitetura conceitual que remete aos diversos modos de ser relacionados ao *ser-aí*, que estão no âmbito de uma ontologia da finitude. De modo geral, há três grandes eixos a partir dos quais é possível compreender os desdobramentos do conceito de ser-no-mundo: ocupação, preocupação e cuidado. Heidegger empreende uma explicitação dos âmbitos concernentes à manualidade para alcançar o fenômeno do mundo, de modo que a lida com o utensílio mostre uma relação mais originária com o ente do que a sua tematização teórica. Entretanto, apesar de empreender o percurso a partir da ocupação e da contraposição entre a *Vorhandenheit* e a *Zuhandenheit*, a análise da lida com o utensílio indica apenas o início do percurso da analítica do *ser-aí*, que se complexifica com as análises decorrentes da estrutura do *ser-com*, particularmente com o impessoal e a decadência, e finalmente com a discussão sobre o si próprio.

Conceito fundamental em *Ser e tempo*, a compreensão (*Verstehen*) é o elemento articulador de toda a analítica, na medida em que se trata de recolocar a questão do ser, a partir da compreensão do ser. Também é a compreensão que, dentre todas as dimensões da abertura, possui o primado correspondente ao porvir, na medida em que propicia aberturas de ser. A relação que o *ser-aí* tem com o ser é na forma da facticidade, na medida em que desde sempre já se comportou sobre o ser de algum modo, e na forma do projeto, pois o *ser-aí* é a sua possibilidade de ser. A compreensão ocorre sempre na forma de uma apreensão temporal do ser, de modo que o “*a cada vez meu*” que diz respeito à ocasionalidade constitutiva do *ser-no-mundo*, componha o horizonte de sentido em vista do qual se dá o projeto da existência. No entanto, essa compreensão é, no mais das vezes, uma compreensão decaída, em que o *ser-aí* se compreende impessoalmente a partir do mundo. O si próprio diz respeito ao modo como se alcança uma compreensão

própria desse si mesmo que é um projeto inacabado. Em suma, também em Heidegger há uma distinção de modos de ser correlativos aos comportamentos humanos em relação ao ente visado, embora, toda a análise seja norteadada pela ideia de finitude.

Entre a literatura existente sobre os paralelos da ontologia fundamental e a filosofia aristotélica, cabe mencionar o artigo de Robert Bernasconi, intitulado *Heidegger's destruction of phronesis* (1989). Ele empreende sua análise a partir do par conceitual *Umsicht* e *Worumwillen* no contexto da discussão da mundanidade, apresentando uma tese ao qual há pouco a objetar hoje em dia, a saber, que esses conceitos são forjados quando Heidegger interpreta Aristóteles, especialmente entre os anos 1922 e 1924, e que eles são conservados em *Ser e tempo*, desempenhando um papel fundamental, especialmente entre os parágrafos 15 a 18.

A argumentação de Bernasconi inicia em torno de apresentação da estrutura do cuidado (*Sorge*) em termos do “em direção a quê” (*Worauf*) e do “com o quê” (*Womit*), transpassado e possibilitado por uma forma de visão apreensiva, isto é, a circunvisão ou circunspeção (*Umsicht*). Bernasconi concede uma atenção especial ao fato de que Heidegger traduz, no *Informe Natorp*, a *phronesis* por “circunspeção solícita” (*fürsorgende Umsicht*). Portanto, em relação aos outros candidatos à tradução de *phronesis*, como *Entschlossenheit* (decisão), *Verstehen* (compreensão) e *Gewissen* (consciência), Bernasconi explicita a possibilidade de se pensá-la a partir do *Umsicht*, tal como o próprio Heidegger a autoriza no *Informe*, deixando claro que a sua tarefa não é a de buscar qual seria a tradução mais correta do termo *phronesis* no léxico heideggeriano, visto que, em sua opinião, levar a cabo uma pretensão desse tipo suscitaria uma série de problemas.

Conceito-chave nessa interpretação é a expressão *hou heneka*, que é traduzida por Heidegger no *Informe Natorp* como *Weswegen*, isto é, o “devido a quê” que compõe a intencionalidade ocupacional, e como *Worumwillen*, “em virtude de” ou “em vista de quê”, como apareceria na sua forma mais consolidada em *Ser e tempo*. No âmbito da manualidade, o ser do instrumento diz respeito ao seu para-quê (*Wozu*), e a série remissiva de para-quês remete a um “em virtude de” que em última instância não é mais remissivo, pois o “para-quê” final é o próprio ser-aí. Como se lê em *Ser e tempo*: “o ‘para-quê’ (*Wozu*) primordial é um ‘em virtude de’ (*Worum-*

willen)” (Heidegger, 2006, p. 84). Bernasconi avança para o conceito de *prohairesis* que está diretamente relacionado ao “em virtude de”, dado o seu caráter temporal antecipativo.

Walter Brogan, no artigo *A response to Robert Bernasconi's Heidegger's destruction of phronesis*, critica a opção de Bernasconi por *Umsicht* em relação às quatro possibilidades de tradução da *phronesis*. Ele afirma:

não poderiam ser estes diferentes momentos estruturais dentro da unidade estrutural da *phronesis*? O termo mais problemático dos quatro é *Umsicht*, suponho, pois está relacionado à análise da instrumentalidade em *Ser e tempo* e com o envolvimento do *Dasein* com outros entes que não ele mesmo (Brogan, 1989, p. 151).

Embora bastante plausível, essa crítica apenas multiplica as dificuldades, pois subentende-se que a *phronesis* seria uma unidade desses quatro, mas não se reduziria a nenhum deles. Nesse caso, não haveria especificamente nenhum termo heideggeriano que traduziria *phronesis*, mas apenas diferentes formas em que ela se realiza no mundo prático. Isso levaria a uma situação embaraçosa, afinal seria difícil pensar um denominador comum ao *Umsicht* e à *Gewissen*, para utilizar o contraste mais radical, sem que os conceitos perdessem suas especificidades dentro do horizonte da existência do ser-aí.

As relações entre o esquema estrutural de *Ser e tempo* e a filosofia prática de Aristóteles, já haviam sido exploradas num artigo de Franco Volpi (1996). Nele, Volpi relaciona o modo da *theoria* com a *Vorhandenheit* e a *poiesis* com o âmbito da *Zuhandenheit*, portanto, ambas pertencendo ao âmbito da *Besorgen*, reservando ao conceito de *praxis*, a correlação com o próprio *Dasein* enquanto tal. A partir desse esquema geral, Volpi estabelece possíveis correspondências entre Aristóteles e a ontologia fundamental, como *orexis* e cura (*Sorge*), o *hautoi eidenai* e o ser que é a cada caso meu (*Jemeinigkeit*), as *pathe* e as tonalidades afetivas (*Befindlichkeit*), o *hou heneka* e o “em virtude de” (*Worumwillen*), a *phronesis* e a consciência (*Gewissen*), a *prohairesis* e a decisão (*Entschlossenheit*), entre outras. De um modo geral, essas relações indicam que os textos concernentes à filosofia prática aristotélica, passaram por uma apropriação hermenêutica na leitura heideggeriana. Embora vários

dos conceitos relacionados possam ter surgidos de outras fontes, é inegável que há uma proximidade conceitual com o pensamento de Aristóteles. Como ressaltado anteriormente, o modo como esses conceitos aparecem na ontologia fundamental é na forma da destruição fenomenológica, portanto deslocados de sua acepção inicial. Assim, por exemplo, os conceitos da *Ética a Nicômaco* deixam de ser lidos na orientação de uma “ética das virtudes”, e os da *Retórica*, como simples componentes de uma doutrina das paixões, para serem convertidos numa hermenêutica do ser-aí, ou seja, numa ontologia da finitude.

Volpi optou por relacionar a *phronesis* à *Gewissen*, baseando-se na afirmação de Heidegger transmitida por Gadamer (1994, p. 32) e que hoje está publicado no curso *Sofista* (Heidegger, 2003, p. 39). Em seu artigo já citado anteriormente, Volpi (1996, p. 55) afirma: “evidentemente, ele estava pensando na sua determinação da consciência (*Gewissen*) como o *locus* onde o poder-ser, a determinação fundamental prática do *Dasein* se torna manifesta para si mesmo”. Apesar das dificuldades, a interpretação de Volpi tem, ao menos, uma vantagem sobre a de Bernasconi: mesmo que a *Umsicht* seja o modo ontológico de ver que apreende pré-teoricamente o mundo na lida ocupacional, ela ainda não é a apreensão do ser-todo do *Dasein*, que só ocorre no momento da *Entschlossenheit*, termo que, segundo Volpi, traduz a *prohairesis*. A partícula *pro*, que compõe a *prohairesis*, remete a um antes, a uma antecipação. A esse respeito, Berti comenta que:

A ação, ainda que se desenvolva no presente, está sempre orientada para um fim: a característica da ação humana (para Aristóteles, só o homem é sujeito de ação, *praxis*; o comportamento dos animais não é *praxis*, mas movimento, porque no animal não há decisão) é o que se dirige a um fim, i.e. ao futuro, o que Heidegger chamaria ‘projeto’, o que lança adiante (Berti, 2011, p. 80).

É na consciência que o poder-ser torna-se transparente para si mesmo enquanto poder-ser a partir da apreensão de si nos termos da temporalidade originária, isto é, enquanto decisão antecipadora.

A *arche* de uma ação é o seu “em virtude de”, 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, de algum modo, isso é semelhante com o que acontece na *techne* – lá o *technites* antecipa o *eidos* de uma casa, por exemplo. A diferença é que o *telos* não é o próprio arquiteto, mas a casa, enquanto que na *praxis* o *telos* é a própria ação. Para Heidegger (2003, p. 102), “toda essa conexão desde a *arche* até o *telos* não é nada mais que o ser total da ação mesma”. O desvelamento dessa conexão entre *arche* e *telos* como totalidade da ação é a tarefa da *phronesis*. Nesse sentido, é fundamental a conexão que Heidegger estabelece entre *nous* (a apreensão) e a *phronesis*, conforme mostra Peraita:

Com tudo isso, o que Heidegger quer mostrar é que o caráter básico do *noein* é o apreender; que o *nous* é o apreender puro. E que por isso mesmo é, em termos absolutos, a condição de possibilidade de todo conhecimento. Dito com seus próprios termos, é a condição de possibilidade de todo desvelamento, de qualquer forma de custódia do ser na verdade. Um assunto que se revelará de grande importância em sua interpretação posterior da *phronesis* porque, apesar de que Heidegger admite inequivocamente seu caráter discursivo, assinala sem dúvida que isto é possível porque há antes uma intuição, *aisthesis* dirá, que é a que torna possível o específico da prudência: a plena captação do mais extremos, do instante (Peraita, 2002, p. 80).

Em suma, a ontologia fundamental tem por pretensão a apreensão do ser-no-mundo, constitutivo da existência humana, em seu caráter de totalidade, que somente é possível mediante a compreensão do ser no horizonte de sentido da temporalidade. Por outro lado, Aristóteles explicita que a tarefa do agir humano só se realiza mediante uma forma de realização do aberto pelo *nous*, em que consiste a *phronesis*, que não é nada menos do que a apreensão da vida humana na forma da totalidade em sua própria mobilidade constitutiva. Conforme Volpi:

Aqui nós chegamos a uma diferença fundamental. Com Aristóteles, o assunto prático representa um modo particular de ver a vida humana, precisamente no quanto o último é capaz de ação e no quanto é em si mesmo ação. É, portanto, mais um assunto particular dentre outros, ao lado de, por exemplo, do físico, do biológico ou do psicológico. Além disso, não é um assunto privilegiado, pois, em virtude do menor grau de precisão (*akribeia*) que confere a si mesmo, ele foi considerado

uma espécie de *philosophia minor*. Em todo caso, ele não exaure a compreensão da vida humana. Com Heidegger, por outro lado, as determinações práticas não são determinações que existem ao lado de outras possíveis determinações, mas representam a constituição ontológica do próprio *Dasein* (Volpi, 1996, p. 50).

Se for possível estabelecer uma conformidade entre a estrutura da *praxis* e a constituição ontológica do ser-aí, isso deve ser tomado em um sentido específico, isto é, não se trata de uma relação com todo comportamento dito “prático” e supostamente ausente de “teoria”, tal como normalmente se concebe. A *praxis* deve ser entendida aqui como o âmbito ontológico em que se dá a articulação de sentido do ser, na medida em que a compreensão do ser-aí sempre se move a partir do horizonte de sua existência, num projeto em que o “para-quê” último corresponde a um “em-virtude-de”, que é o próprio ser do ser-aí. Não se trata, portanto, da anterioridade da *poiesis* em relação ao comportamento teórico (*episteme* e *sophia*), que é lícita caso se considere os parágrafos 15 a 18 de *Ser e tempo* (levando-se em conta o deslocamento conceitual desde Aristóteles a Heidegger), mas da anterioridade ontológica em que a *praxis* é a descrição fenomenológica dos modos possíveis de ser a partir de uma ontologia da finitude. O ser-aí é o ente que é e está na verdade, na forma da abertura (*Da; nous*) e na realização dessa abertura enquanto existência projetiva no modo da *praxis*.

Referências

- ARISTOTLE. *Nicomachean Ethics*. Trad. D. W. Ross. Rev. Lesley Brown. Oxford: Oxford University Press, 2009.
- AUBENQUE, Pierre. Ainda Heidegger e o nazismo. *Novos Estudos Cebrap*, n. 22, pp. 87-99, 1991.
- BERNASCONI, Robert. Heidegger's destruction of phronesis. *The Southern Journal of Philosophy*, 28, Issue S1, Spring, pp. 127-147, 1989.
- BERTI, Enrico. *Ser y tiempo em Aristóteles*. Trad. Patrício Perkins. Buenos Aires: Biblos, 2011.
- BOURDIEU, Pierre. *A ontologia política de Martin Heidegger*. Campinas: Papyrus, 1989.

BROGAN, Walter. A response to Robert Bernasconi's "Heidegger destruction of phronesis". *The Southern Journal of Philosophy*, 28, Issue S1, Spring, pp. 149-153, 1989.

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

FARIAS, Victor. *Heidegger e o nazismo*. Rio de Janeiro: Editora Paz e Terra, 1988.

GADAMER, Hans-Georg. *Heidegger ways*. New York: University New York, 1994.

HEIDEGGER, Martin. *History of the concept of time: prolegomena*. Trad. Theodore Kisiel. Bloomington and Indianapolis: Indiana Univ. Press, 1992a.

_____. Meu caminho para a fenomenologia. In: HEIDEGGER, Martin. *Conferências e escritos filosóficos*. Trad. Ernildo Stein. São Paulo: Abril Cultural, 1984, pp. 295-302 (Os Pensadores).

_____. *Phänomenologische Interpretationen zu Aristoteles* (Anzeige der hermeneutischen Situation). Transl. J.-F. Courtine. Mauvezin: Trans-Europ-Repress, 1992b.

_____. *Plato's Sophist*. Trans. Richard Rojcewicz and André Schuwer. Indiana: Indiana Univ. Press, 2003.

_____. *Sein und Zeit*. Tübingen: Max Niemeyer Verlag, 2002.

_____. *The Basic Problems of Phenomenology*. Trans. Albert Hofstadter. Bloomington and Indianapolis: Indiana Univ. Press, 1988.

_____. *Zur Bestimmung der Philosophie*. Frankfurt am Main: Vittorio Klostermann, 1987 (GA 56/57).

LOPARIC, Zeljko. A fenomenologia do agir em *Sein und Zeit*. *Manuscrito*, v. 6 (2), pp. 149-180, 1982.

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

RORTY, Richard. *Essays on Heidegger and others*. Cambridge, New York: Cambridge University Press, 1991.

SCHÜRMAN, Reiner. *Heidegger on Being and Acting: From Principles to Anarchy*. Trans. by Christine-Marie Gros. Bloomington: Indiana University Press, 1987.