

A PRAXIS FILOSÓFICA DE ARISTÓTELES E A SUA INFLUÊNCIA NA HERMENÊUTICA DA GADAMER: ACRASIA, PHRONÊSIS E A DIMENSÃO ÉTICO-POLÍTICA

ARISTOTLE'S PHILOSOPHICAL PRAXIS AND ITS INFLUENCE ON GADAMER'S HERMENEUTICS

JOSÉ WILSON RODRIGUES DE BRITO*

Resumo: O presente ensaio tem como objetivo principal apontar alguns aspectos relacionados ao fenômeno da *akrasia* na construção do pensamento filosófico de Aristóteles, bem como a construção de seu pensamento ético e político a partir da virtude da *phronêsis*. Assim, mostra-se que a filosofia da *praxis* aristotélica tem servido como base essencial para a fundamentação da filosofia hermenêutica do filósofo contemporâneo Hans-Georg Gadamer. Este faz uma reabilitação de alguns aspectos específicos da filosofia aristotélica, de modo especial de sua concepção comunitária e crítica a partir da vivência de valores que são necessários para uma harmonia coletiva da cidade.

Palavras-chave: Aristóteles; Formação de caráter; Gadamer; Política.

Abstract: The present essay has as its main objective to draw attention to some aspects of the phenomenon of *akrasia* in the construction of the philosophical thought of Aristotle, as well as in the construction of his ethical and political thought as based on the virtue of *phronêsis*. We show how the philosophy of Aristotelian *praxis* has served as an essential basis for the foundation of the hermeneutic philosophy of the contemporary philosopher Hans-Georg Gadamer. The later rehabilitates some specific aspects of Aristotelian philosophy, especially its communitarian and critical conception of the experience of values necessary for the collective harmony of the city.

Keywords: Aristotle; Character; Gadamer; Politics.

1. CONSIDERAÇÕES INICIAIS

O fenômeno da *akrasia* na filosofia de Aristóteles aparece mais precisamente nas obras *Ética a Nicômaco* e em *De Anima*. Na primeira, esta discussão está especialmente nos livros VII; já na segunda, precisamente no

* Pesquisador no Programa de pós graduação em Filosofia da UFPI. E-mail: nosliwbrito@hotmail.com.

capítulo III. Nesses contextos, é possível notar que Aristóteles trata a temática tentando fazer uma interessante conciliação entre duas concepções sobre a *acrasia*, a saber: a) tomada como a falta de domínio de si por parte do indivíduo, uma vez que seria ocasionada pela fraqueza da vontade; b) a falta de conhecimento sobre algo no que concerne às capacidades de deliberar sobre alguma coisa, ou seja, uma visão intelectualista, comparada à de Sócrates.

Ao partir destas duas concepções e sua tentativa de uma possível conciliação, é possível notar, na teoria de Aristóteles, que o conceito pode ser explicado a partir de um tipo de “desejo irracional irresistível, e que esse desejo é ele mesmo causado por uma falta de formação do caráter”¹. Aponta-se, então, a necessidade de uma melhor compreensão concernente à causa da *acrasia* e uma possível correção das duas causas apontadas acima como motivadoras de sua ocorrência no indivíduo.

Para além da reflexão sobre a *acrasia* aristotélica na antiguidade grega, surge na contemporaneidade uma tentativa de reabilitação do pensamento de Aristóteles no que concerne a uma tentativa de resolução deste problema. Isto partindo especificamente da tendência filosófica da hermenêutica de Hans-Georg Gadamer, que buscou ampliar a discussão sobre a dimensão ética e política a partir do pensamento do Estagirita. Neste sentido, Gadamer perpassa a questão da prudência enquanto um retorno às questões direcionadas ao conceito de *phronêsis* em união com a dimensão política por fazerem parte da própria filosofia prática no sentido aristotélico. Consequentemente, esta junção de conceitos conduz à noção de responsabilidade e formação de caráter voltada à vivência da sensibilidade e da presença de escrúpulos por parte daqueles que compõem a comunidade política.

2. O FENÔMENO DA *ACRASIA* NO PENSAMENTO FILOSÓFICO DE ARISTÓTELES

Assim, ao se confirmar que na teoria de Aristóteles parece haver certo paradoxo com relação à concepção e explicação do surgimento da *acrasia*, cabe destacar que se torna necessário percorrer o caminho aristotélico que visa dar fundamentação à causa do fenômeno aqui discutido. Para isto, é imprescindível recorrer à figura de Sócrates, uma vez que ela é precursora desta discussão na visão de Aristóteles, de tal modo que este acaba citando aquele, tanto de modo direto quanto indireto, inúmeras vezes em sua

¹ DESTRÉE, Pierre. *Acrasia entre Aristóteles e Sócrates. Analytica*, v. 8, n. 2, p. 135-164, p. 164.

construção conceitual e explicativa da *acrasia* na obra *Ética a Nicômaco*. Isto mais precisamente em seu livro VII, onde se pode perceber um elevado nível tangente à discussão sobre os variados aspectos relacionados com temática aqui trabalhada.

Neste sentido, acaba se tornando quase que impossível falar de *acrasia* em Aristóteles sem remeter à concepção socrática a respeito da mesma, uma vez que o paradoxo acima mencionado é bem visível a partir do estudo da *acrasia* nos primeiros capítulos pertencentes ao livro VII da *Ética a Nicômaco*.

Pode-se afirmar, então, que para Aristóteles, “Sócrates nega que possa existir a *acrasia*, isto é, o conflito entre razão e desejo, na medida em que a má escolha é sempre devida à ignorância”², ou seja, frente à falta de conhecimento sobre algo. Ainda quanto a esta falta de conhecimento referida por Aristóteles, é de elevada importância observar que a mesma deve ser bastante esmiuçada frente à séria problemática levantada pelo Estagirita ao relacioná-la com a teoria socrática, na qual haveria implicações direcionadas especialmente ao âmbito moral, de maneira que para Sócrates as más escolhas feitas pelos “acráticos” seriam atribuídas especificamente ao fator da ausência de conhecimento, ou seja, à própria ignorância a respeito de algo. Cabe ressaltar que para melhor esclarecer a situação acima, Aristóteles, na *Ética a Nicômaco*, parte da seguinte proposição:

[...] como é possível que um homem que julga com retidão mostre-se incontinente na sua conduta. Alguns afirmam que tal conduta é incompatível com o conhecimento; pois seria estranho – assim pensava Sócrates – que, existindo o conhecimento num homem, alguma coisa pudesse avassalá-lo e arrastá-lo após si como a um escravo. Com efeito, Sócrates era inteiramente contrário à opinião em apreço, e segundo ele, não existia isso que se chama incontinência. Ninguém, depois de julgar – afirmava -, age contrariando o que julgou melhor; os homens só assim procedem por efeito da ignorância (1145b21-27)³.

Neste sentido, é possível afirmar que há ali uma discussão quanto ao aspecto moral, ou seja, atitudes acráticas por parte dos agentes, que para Sócrates poderiam ser justificadas meramente como falta de conhecimento. Em Aristóteles, tais atitudes seriam na verdade contraditórias em sua totalidade com relação às experiências cotidianas, já que “esta opinião contradiz

² DESTRÉE, Pierre. *art. cit.*, p. 164.

³ ARISTÓTELES. *Ética a Nicômaco*. Col. Os Pensadores, trad. Leonel Vallandro e Gerd Bornheim, da versão inglesa de W. D. Ross. Abril. S. A. Cultural. São Paulo, 1984.

nitidamente os fatos observados, e é preciso indagar o que acontece a um tal homem: se ele age em razão da ignorância, de que espécie de ignorância se trata?” (1045b27-28).

Firma-se que, mesmo tecendo críticas a Sócrates no que se refere à questão da falta de conhecimento não poder necessariamente ser tomada como causa efetiva das más escolhas por parte dos indivíduos, no livro sétimo da *Ética a Nicômaco* Aristóteles admite que a *acrasia* é, de algum modo, uma falta de conhecimento e, no fim do capítulo III, 5, chega a fazer um certo elogio a Sócrates⁴, como bem podemos notar na passagem aristotélica na qual fala a respeito das premissas particular e universal e referindo-se à última menciona que

[...] parece mesmo resultar daí a posição que Sócrates procurou estabelecer; pois não é em presença daquilo que consideramos conhecimento propriamente dito que surge a afecção da incontinência (nem é verdade que ele seja ‘arrastado’ pela paixão), mas o que se acha presente é apenas o conhecimento perceptual (1047b14-17).

Com relação ao problema de demarcação quanto ao surgimento da *acrasia* na teoria de Aristóteles, é importante destacar que, ao elogiar Sócrates na passagem acima, fica certa dúvida no que se refere à causa da *acrasia* na falta de conhecimento, já que este elogio pode muito bem ser interpretado como um modo irônico que Aristóteles direciona à elaboração conceitual e explicativa de Sócrates quanto a tal fenômeno. Entretanto, é sabido que o Estagirita, ao longo de suas argumentações, tenta fazer uma real conciliação entre *acrasia* tomada como falta de domínio de si por parte do indivíduo e *acrasia* compreendida como a falta de conhecimento sobre algo nas decisões dos agentes. Como afirma Destrée:

Aristóteles vai aceitar – e reconciliar – estas duas posições antinômicas necessitado de seus alcances. A opinião comum estima que o “acrático” sabe que o que faz é moralmente condenável no momento em que age; Sócrates pensa que ele não “sabe”, mas pode reconciliar estas duas posições se se compreende o termo “saber” em sentidos diferentes. Sócrates tem razão em falar de ignorância se por “ignorância” entende falta de “saber prático”, mas está errado se se entende qualquer tipo de “saber”. A opinião comum tem razão em dizer que o “acrático” tem um saber, mas

⁴ DESTRÉE, Pierre. *art. cit.*, p. 136.

se trata somente de um “saber teórico”; ela está errada se pensa tratar-se de um “saber prático”⁵.

Deste modo, pode ser afirmado que, por um lado, Aristóteles acaba aceitando, com base na opinião comum, a concepção de que a causa da *acrasia* está situada na falta ou fraqueza da vontade, tendo em vista que, conforme menciona em sua obra *De Anima*, “o desejo não tem capacidade deliberativa e, algumas vezes, vence e demove a vontade; outras vezes, ele é vencido por ela” (III, 11, 434a11-15)⁶. Isto ao mencionar que se tratam de aspectos ligados aos casos em que ocorrem incontínuências. Por outro, também aceita que a visão socrática sobre a causa da *acrasia* está correta, desde que seja observado que acontece ausência de cognição no instante em que ocorre a ação “acrática”, embora acrescentando em *De Anima* que:

... a parte cognitiva, todavia, nunca é movida, mas permanece estática. Já que uma premissa é suposição e enunciado do universal, e a outra, do particular (pois a primeira diz que tal tipo de indivíduo deve fazer tal tipo de coisa, e a segunda, que isto agora é tal tipo de coisa e eu sou tal tipo de indivíduo), ou é esta última opinião a que move, e não a universal, ou então são ambas, embora aquela seja mais estática, enquanto a outra não (434a16-21).

Além disso, Aristóteles enfatiza que, quanto à *acrasia*, a mesma deve ser encarada “com referência às particularidades da natureza humana. Uma das opiniões é universal, a outra diz respeito a fatos particulares, e aqui nos deparamos com algo que pertence à esfera da percepção”⁷. Isto ao se referir precisamente aos tipos de opiniões em que ao resultar das duas opiniões apenas uma, a afirmação conclusiva, fica por conta da alma. Esta é justificada, em sua divisão, “por uma integração entre as partes, para formar um sistema, um organismo. Como então se explica o fenômeno da *acrasia* em um sistema integrado?”⁸.

⁵ DESTREÉ, Pierre. *art. cit.*, p. 137.

⁶ ARISTÓTELES. *De anima*. Trad. Maria Cecília Gomes dos Reis. Editora 34 Ltda. São Paulo, 2006.

⁷ ARISTÓTELES. *Ética a Nicômaco*. Col. Os Pensadores, trad. Leonel Vallandro e Gerd Bornheim, da versão inglesa de W. D. Ross. Abril. S. A. Cultural. São Paulo, 1984, 1147a, 26 – 28.

⁸ FEITOSA, Zoraida Maria Lopes. A questão da *acrasia* na filosofia de Platão. *Prometeus Filosofia*. v. 10. n. 23, 2017, p. 225.

É possível notar que para Aristóteles não adianta ao ser humano fazer uso de um vasto conhecimento se não vivenciá-lo, como bem argumentava anteriormente Sócrates. Neste sentido, eles concordam, embora Aristóteles se refira ao conhecimento como opinião ao tratar sobre a diferenciação entre opinião que seja de âmbito universal e particular. Assim, o estagirita demonstra que a *acrasia* acontece quando a opinião particular não coincide com a universal, considerada como a reta razão (1147a25-26). Cabe recordar que pelo conhecimento universal os indivíduos têm a capacidade de saber o que são as virtudes, tais como a justiça, a coragem e a temperança, embora isto não implique necessariamente na efetivação da vivência das mesmas em suas vidas, pois têm em si a força dos apetites ou desejos, que acabam impulsionando suas ações para o contrário das virtudes. Sendo assim, pode ser afirmado que nos indivíduos “acráticos” não aconteceu a internalização de preceitos tomados como universais, que têm sua elevada serventia no que tange à educação da alma. Entretanto, cabe deixar claro que mesmo sendo admitido por Aristóteles que a razão em parte tem sua importância no controle da alma, isto não é suficiente para que realmente aconteça o domínio de si mesmo por parte do agente. Isto porque a *acrasia* pode ser concebida como “resultado de um conflito entre o que o apetite busca ou o desejo do agradável e o que a razão prática reconhece como o melhor. Esse conflito é reconhecido como um combate, o vencedor é o apetite, que conduz a razão a bater em retirada”.⁹

Interessante é notar que a discussão sobre a questão da escolha por parte dos indivíduos em Aristóteles é norteadada pelo princípio do erro de juízo, “que consiste em tomar o prazer por um bem verdadeiro ao erro particular que consiste em se enganar ‘sobre os princípios de conduta’, isto é, na escolha da boa maior do silogismo”¹⁰. Neste sentido, é possível afirmar que o agente incontinente, ou seja, “acrático”, erra por não conseguir ver o princípio de suas ações (a boa maior de seu silogismo), uma vez que não fez uso, em determinadas situações, aplicando o caso particular para direcionar sua conduta. Complementando esta ideia, quanto ao erro do “acrático”,

⁹ ZINGANO, Marco. Le retour d'Aristote à Socrate dans la question de l'acrasie. In: *Faiblesse de la Volonté et Maîtrise de Soi: doctrines antiques, perspectives contemporaines*. Rennes: Ed. PUR Rennes, 2009, p. 81-82.

¹⁰ DESTRÉE, Pierre, *art. cit.*, p. 152.

Destrée acrescenta em relação ao apetite descontrolado do agente quanto a determinadas guloseimas que lhe são colocadas à frente que

[...] o “acrático” que se encontra em tal acesso de apetite é como um demente, um homem bêbado ou quem dorme, cujo corpo está alterado. Já que a representação, sendo uma faculdade sensitiva, é dependente do estado corporal dos órgãos sensitivos, compreende-se por que estas alterações corporais podem afetá-lo¹¹.

Com estas comparações feitas acima, é notório que as mesmas visam precisamente a nos fornecer uma melhor compreensão quanto à incapacidade que o “acrático” tem no que concerne à utilização de sua representação no sentido de poder deliberar. Assim como o que dorme ou o demente não consegue fazer uma utilização de seu saber devido às alterações de suas faculdades, assim também é com o “acrático”, tendo em vista ser incapacitado na reta utilização de seu saber prático, como bem menciona Aristóteles no livro VII de *Ética à Nicômaco*: “a explicação de como se dissolve a ignorância e o homem incontinente recupera o conhecimento é a mesma que no caso dos embriagados e adormecidos” (1147b6-8).

Daí caberia, então, a necessidade de que haja esta recuperação de seu estado normal para poder fazer uso de sua faculdade racional, já que “o homem dotado de sabedoria prática não pode ser chamado de incontinente” (1145b20). Caso não tenha esta recuperação, o mesmo pode ser tomado como incontinente, pois “nem se relaciona com todo e qualquer objeto, mas sim precisamente com aqueles que são objetos do intemperante [...], é levado pela sua própria escolha, pensando que deve buscar sempre o prazer imediato” (1146b20).

Cabe deixar claro que Aristóteles, ao longo de sua discussão sobre a temática da *acrasia*, chega a fazer a seguinte consideração: “Sugere-se que é contra a reta opinião e não contra o conhecimento que agimos de modo incontinente” (1146b28), uma vez que para o filósofo de Estagira o indivíduo tem conhecimento frente às situações, porém, na circunstância da decisão, se nota que há uma falta da faculdade deliberativa (*phantasia bouleutikê*), acabando, então, por fazer uma má escolha. Assim, o “acrático” possui “uma falta, maior ou menor, de fantasia *bouleutikê*, que é a causa de sua falta, maior ou menor, de desejo racional de se abster” de algo que lhe possa ocasionar prejuízo em qualquer âmbito de sua vida.

¹¹ *Ibid.*, p. 152.

Na *Ética a Nicômaco*, Aristóteles formula um conceito que muito tem influenciado, ao longo da História da Filosofia, as discussões éticas relacionadas às questões das ações humanas. Este conceito é o da *phronêsis*, que pode ser caracterizado como “saber a respeito do que é bom para que o homem viva bem em geral” (1140a25-27), o que por Heidegger pode ser tomado como o cuidado. Para Gadamer, a *phronêsis* também pode ser correspondente a um “saber-se”¹². Embora estes dois pensadores contemporâneos não comunguem com a dimensão cosmológica e ontológica de Aristóteles no que se refere a tantos outros temas, cabe destacar que “resgatam, conservam e potencializam uma das peças mestras do edifício de Aristóteles, precisamente a *phronêsis*”¹³, de modo notável, como mencionado mais à frente que “o ser humano é aquela existência que se caracteriza por compreender e interpretar o ser e o sentido. Em definitiva, por ser hermenêutico”¹⁴.

Partindo desta breve noção do conceito de *phronêsis* na teoria de aristotélica, neste item será frisado especificamente sobre esta relevância da filosofia prática do Estagirita na construção da hermenêutica filosófica de Hans-Georg Gadamer, pois como este lembra, “a hermenêutica e a filosofia grega foram dois pontos básicos de meu trabalho”¹⁵. Estes conceitos são de fundamental importância na teoria gadameriana, mais precisamente com base na noção de *phronêsis* herdada de Aristóteles.

A hermenêutica desenvolvida por Gadamer tem cunho ontológico e político, tendo em vista que a filosofia prática, na qual se insere a dimensão política, é concebida como o “verdadeiro fundamento da hermenêutica”¹⁶. Neste sentido é possível afirmar que Gadamer faz uma reabilitação da *phronêsis* aristotélica, isto é, da virtude da prudência. Desta forma, na sua teoria, o homem pode ser entendido como um ser voltado às ações, um ser atuante no contexto no qual está inserido, de modo que possa ter razões para atender

¹² GADAMER, Hans-Georg. *Verdade e Método: traços fundamentais de uma hermenêutica filosófica*. Trad. Flávio Paulo Meurer. 10. ed. Petrópolis: Editora Vozes, 2008, p. 383-396.

¹³ SEGURA PERAITA, Carmen. La lectura gadameriana de la filosofía práctica de Aristóteles. Constitución de una hermenéutica ontológica y política. *Pensamiento. Revista de Investigación e Información Filosófica*, v. 73, n. 275, p. 169-186, 2017, p. 171.

¹⁴ *Ibid.*, p. 171.

¹⁵ GADAMER, Hans-Georg. *Verdade e Método II: complementos e índices*. Trad. Marcia Sá Cavalcante-Schuback. Petrópolis: Vozes, 2002, p. 564.

¹⁶ GADAMER. Autoapresentação de Gadamer. In: *Verdade e Método II*, 2002, p. 395.

às devidas demandas de atitudes racionais, ou seja, deliberadas no momento mais adequado, que pode ser denominado de *kairos*.

Faz-se notório que, na visão gadameriana, as ciências do espírito ou ciências morais devem ter em seu escopo o mesmo objetivo – voltar-se, na vida concreta, à prudência em sua dimensão ética –, assim como a *phronêsis* é vista como este saber-se que orienta a ação humana. Aspecto este que se torna central na desenvoltura filosófica do pensamento gadameriano. Isto, como bem pode ser afirmado em sua obra *Verdade e Método*, com o argumento de que “o homem se converte em tal somente através do que faz e como se comporta chegando a ser o que é no sentido de que sendo assim se comporta de uma maneira”¹⁷. Com isto, Gadamer, em consonância com Aristóteles, afirma que o ser humano tem esta capacidade de conseguir moldar seu próprio eu, de maneira que através de suas ações se torna especialmente o que se é. Ser este que não pode ser colocado igualmente a partir de uma ontologia de esfera natural, mas em uma ontologia da existência humana, em que se tenha a considerar e levar em conta, como argumenta Segura Peraita,

[...] nossa finitude e o caráter próprio de nosso ser, que é um fazer; melhor dito, um ‘fazer-se’ e que, nesta mesma medida, exige e supõe este ‘saber-se’. Tal ‘saber-se’, já apontava o fundador da hermenêutica filosófica, se alcança por meio da ação, porque o que o saber moral deve compreender, em cada situação concreta, é o que ela pede dele. Não existem [...] regras *a priori* que governam a orientação de uma vida boa¹⁸.

Cabe ainda destacar que Aristóteles é considerado como fundador da ética, segundo Gadamer, pois

... é a factualidade de convicções, valorações e hábitos íntima e profundamente compreensíveis, íntima e profundamente comuns, a suma de tudo o que constitui o nosso sistema de vida. A palavra grega para este complexo de tais factualidades é o bem conhecido conceito de *ethos*, do ser que se transformou através do exercício e do hábito¹⁹.

Para ele, e em concordância com o Estagirita, não é possível ao ser humano aprender, pela mera teoria, a viver bem, ou seja, eticamente, e muito menos ser dogmático em relação às ações pautadas na eticidade uma vez que é necessário que se saiba aplicar o saber geral a toda e qualquer

¹⁷ GADAMER. *Verdade e Método I*. 2008, p. 384.

¹⁸ Art. cit., p. 178.

¹⁹ GADAMER, Hans-Georg. Do ideal da Filosofia Prática. In: *Elogio da Teoria*. Traduzido por João Tiago Proença. Lisboa/Portugal: Edições 70, 2001, p. 58.

situação de âmbito concreto no momento oportuno. Quanto a isto, vale lembrar que o saber na dimensão moral é aplicado à chamada “vida boa em comum” (1141b22-23).

Com base nestes pressupostos é possível notar uma restrita vinculação entre a filosofia prática de Aristóteles e a hermenêutica de Gadamer. Para isto se faz de grande necessidade observar os traços relevantes entre o aspecto político e a *phronêsis* aristotélica. Isto se dá de modo contundente na obra *Ética a Nicômaco*, onde Aristóteles, de certa maneira, mostra que existe esta vinculação entre estas duas dimensões, a saber, a política e a *phronêsis*, identificando-as e tentando uni-las, defendendo que as mesmas “coincidem quanto à disposição”.

Para Aristóteles, embora havendo certas diferenciações entre os conceitos de política e prudência, há pontos comuns entre eles, pois “na realidade, não cabe uma prudência desvinculada da política”²⁰. Assim, como afirma o próprio Gadamer no ensaio “Conhecimento Prático”, a respeito desta constante relação existente entre prudência e política:

... opinar que só é prudente quem sempre está centrado em seu benefício privado é somente uma ilusão. Em absoluto se pode perceber verdadeiramente o próprio benefício sem atuar em sentido econômico e político [...]. Antes bem, a preocupação pelo melhor para si mesmo se amplia de si ao âmbito da casa e da cidade. De tal maneira que o saber de si não cessa na medida em que se busca o comum²¹.

É possível afirmar, então, que há certa concepção de unidade entre a prudência e a política partindo do enfoque filosófico de Aristóteles, tendo em vista que na *Ética a Nicômaco*, precisamente no capítulo dedicado à discussão sobre a prudência, é notável esta consolidação. Como ele afirma: “por isto pensamos que Péricles e os que são como ele são prudentes, porque podem ver o que é bom para eles e para os homens e pensamos que esta – a prudência – é uma qualidade própria dos administradores e dos políticos” (1140b7-11).

Há uma relação de intimidade entre a *phronêsis* e a política, bem como entre estas e a composição do conjunto denominado de filosofia prática. A *phronêsis* tem unidade com a política e estas com a própria filosofia prática, mostrando, então, que esta temática trabalhada por Gadamer conduz a um

²⁰ SEGURA PERAITA, Carmen. *Art. cit.*, p. 179.

²¹ GADAMER, Hans-Georg. *Praktisches Wissen* (1930). In: *Griechische Philosophie I*, Gesamte Werke, Bd. 5, Tübingen 1985, p. 241-242.

apelo à questão da responsabilidade à luz da reabilitação de Aristóteles na contemporaneidade. Isto porque o termo *phronêsis*, quando traduzido do alemão *Vernunftigkeit*, significa também uma implicação à dimensão política, que direciona para uma consciência de um caráter que seja dotado de muito escrúpulo. Desta forma, pode-se afirmar que “na realidade seriam necessárias duas palavras para nomear o que pertence à *phronêsis* de acordo com Gadamer: *Vernunftigkeit* – sensatez – e *Gewissenhaftigkeit* – delicadeza de consciência”²².

Ao desenvolver uma filosofia de cunho precisamente voltado à prática, Aristóteles acaba, por abrangência, ampliando-a à dimensão política, indo de modo inverso à visão de idealização da teoria, bem como da filosofia teórica. Com isto, Aristóteles elevou

... a *praxis* humana a uma região autônoma do saber. *Praxis* significa a totalidade dos assuntos práticos, ou seja, todos os comportamentos humanos e toda a auto-organização humana neste mundo, a cujo âmbito pertence, antes de mais, a política e, dentro desta, a legislação ²³.

Nota-se que com base na construção filosófica aristotélica, a prática (*praxis*) abrange também a dimensão política, que conseqüentemente é de elevada estima e bastante trabalhada pelo filósofo Estagirita ao longo de suas reflexões sobre a vivência daquilo que está precisamente entre a filosofia teórica e a filosofia poética, a saber, a filosofia prática. Como mais adiante o próprio Gadamer argumenta:

Entre os extremos do saber e do fazer está a prática, que é o objeto da filosofia prática. O seu fundamento intrínseco constitui manifestamente a posição central e a característica essencial do homem, pois não segue a sua própria vida segundo um constrangimento instintivo, mas a conduz com a razão. A virtude fundamental que se segue da essência do homem é, por isso, a racionalidade orientadora da sua *praxis*²⁴.

Neste sentido fica clara a presença da dimensão política da hermenêutica de Gadamer a partir da análise da filosofia aristotélica no que tange à prudência (*phronêsis*) sendo tomada como parte da visão política. Daí a observação de que há uma unidade entre prudência e política, onde uma implica na outra, conforme Aristóteles, e que Gadamer resgata esta percepção

²² SEGURA PERAITA, Carmen. *Art. cit.*, p. 179.

²³ GADAMER, Hans-Georg. Do ideal da Filosofia Prática. In: *Elogio da Teoria*. Traduzido por João Tiago Proença. Lisboa/Portugal: Edições 70, 2001, p. 57.

²⁴ GADAMER, Hans-Georg. Do ideal da Filosofia Prática, p. 57.

com um determinado objetivo, que é especificamente “colocar em destaque a culminância da filosofia prática – o que por sua vez, supõe a *phronêsis* – e que hoje em dia é à hermenêutica filosófica a que corresponde ocupar o lugar daquela filosofia prática”²⁵ e, conseqüentemente uma clara dimensão voltada a uma concepção comunitária e crítica.

Diferentemente de tantos outros teóricos que são tomados como filósofos políticos, Gadamer não tem em suas obras expressões tão claras que possam declará-lo como pensador que tenha desenvolvido uma filosofia política. Isto porque não são visualizadas prescrições políticas em seus escritos, de modo a não nos fornecer especificamente qualquer sugestão do que possa ser tomado como um programa de ações políticas que sejam vistas como propostas ou mesmo estratégias políticas. Ele não detém em seus textos tantas características esperadas por obras tomadas como de cunho teórico-político.

Ainda que Gadamer não tenha desenvolvido precisamente uma filosofia política, pode ser apontado como um teórico que possibilita contribuições relacionadas à dimensão política, isto partindo de uma perspectiva voltada à construção de uma alternativa no que se refere ao diálogo cultural, pois, como afirma Bernstein, “creio que é o pensador mais incisivo sobre a natureza do diálogo dos filósofos do século XX”²⁶. Sempre os textos de Gadamer se referem à dimensão dialógica. Neste sentido, a hermenêutica gadameriana pode ser vista como um esforço para dar voz ao outro, tendo em vista que “toda autocompreensão se realiza ao compreender algo distinto e inclui a unidade e a mesmidade desse outro”²⁷. Neste sentido, pode-se afirmar que Gadamer se aproxima dos filósofos do diálogo e da alteridade.

Interessante é observar que, já nos últimos anos de sua vida, Gadamer acabou mostrando que na verdade suas produções intelectuais sempre tiveram cunho político, mesmo não fazendo menção direta a determinadas inclinações ou articulações políticas tais como outros teóricos deste campo. Isto levando em conta que, em sua vivência prática, considerava que pelo fato de ser um pensador que direciona outras pessoas a “praticar o livre

²⁵ SEGURA PERAITA, Carmen. Art. cit., p. 180.

²⁶ BERNSTEIN, Richard J. Si la acción fuera o pretendiera ser todo el pensamiento, ese sería el final del pensamiento. Richard Bernstein en conversación con la redacción de *Areté*. *Areté*. *Revista de Filosofía*, vol. XVIII, nº 1, 2006, p. 159-174.

²⁷ GADAMER, H.G. Hermenêutica clássica e hermenêutica filosófica (1968). In: *Verdade e Método*, op. cit. p. 138.

exercício do julgamento para despertar esse exercício em outros”²⁸, se torna suficientemente um ato com dimensão política.

Neste sentido, cabe esclarecer o que Gadamer considera como dimensão política de sua hermenêutica, observando que ele parte especialmente da noção de prática na filosofia, ou mais precisamente, do que se pode entender por *praxis* em seu aspecto voltado à política. Com isto, é possível constatar que Gadamer pressupõe a necessidade de se fazer a junção entre teoria e prática, rompendo com a concepção moderna, herdada de Platão, de uma constante separação entre as mesmas. Embora Gadamer considere que o Sócrates platônico “não estava tentando separar o pensamento da ação. Ele preferiu insistir que, na sociedade boa, pensamento e as ações estavam harmoniosamente relacionadas, e que se as ações eram boas as mesmas deveriam ser compreendidas”²⁹. Neste caso, cabe recordar que os sofistas, sim, eram intelectuais que defendiam que pensamento e ação poderiam ser separados.

CONSIDERAÇÕES FINAIS

Ao concluir este ensaio, é possível perceber que Aristóteles tem alguns pontos de concordância com a teoria socrática a respeito do desenvolvimento de seus estudos sobre a *acrasia*, a saber: a) não haveria *acrasia* ao nível de ciência ou do saber em seu sentido primeiro, ou seja, na dimensão do conhecimento em sua forma geral, pois o “acrático” guarda de modo intacto este tipo de conhecimento; b) seria impossível haver *acrasia* onde exista conhecimento realmente presente.

Assim, “dito de outro modo, Aristóteles chega à mesma conclusão que Sócrates: no momento em que come esta fatia de torta, o “acrático” ‘ignora’ que esta torta é um mal do qual deve abster-se ou, se o sabe, se trata de um saber puramente teórico e não prático”³⁰. Entretanto, Aristóteles vai além da reflexão de Sócrates no que se refere à causa da *acrasia*, de maneira a não concordar com a afirmação socrática de que a ignorância do “acrático” seria a causa última para que este fizesse más escolhas. Como ressalta, Sócrates não teria se dado conta de que não apenas bastaria a inteligência para que o indivíduo se tornasse moralmente bom.

²⁸ GADAMER, H.G. *On Education, Poetry, and History*. Eds. Dieter Misgeld and Graeme Nicholson. Albany: State University of New York Press, 1992, p. 153.

²⁹ SULLIVAN, Robert R. *Political Hermeneutics: The early thinking of Gadamer*. Pennsylvania State University Press, 1989, p. 180.

³⁰ DESTREÉ, Pierre. *Art. cit.*, p. 162.

Para o estagirita, a ignorância seria tomada simplesmente como uma descrição relacionada ao não utilizar o saber, que é causado especificamente pela *epithumia* (desejo ardente, incontrolável), que conseqüentemente tem sua causa nos maus hábitos do incontinente. Admite que existe, sim, uma ignorância no que tange ao fenômeno da *acrasia*, cabendo saber qual seria sua natureza e onde a mesma está localizada. A ignorância deve ser compreendida especificamente como a não utilização do saber por parte do agente. Outro fator interessante é que ele também admite a concepção de que há no homem “acrático” uma falta de vontade, ou seja, de desejo racional nas deliberações. O “acrático” tem conhecimento para comparar o que é bom ao que é mau em suas ações, mesmo sendo um saber tomado como teórico.

Gadamer, em sua construção de uma dimensão política no interior da hermenêutica, parte da concepção de que, na verdade, a filosofia, enquanto portadora de campos práticos, deve cada vez mais ser sensível às realidades sociais, bem como à vida política. A partir destes pressupostos elencados por Gadamer é possível percebermos sua defesa de uma hermenêutica filosófica entendida como inerentemente política, de modo que possa direcionar, em seu aspecto democrático, à solidariedade compartilhada, pois por filosofia prática é possível entendermos que a mesma tem esta “capacidade de dimensionar as coisas na medida em que torna mais fácil reconhecer em que direção devemos olhar e para o que devemos prestar atenção”³¹. Deste modo, como argumenta Gadamer

... assim se coloca com crescente urgência a tarefa de conduzir o homem novamente à autocompreensão de si mesmo. Para isto serve, desde a Antiguidade, a filosofia, também sob a forma do que eu chamo de hermenêutica como teoria e também como *praxis* da arte de compreender e fazer falar o estranho e o que se fez estranho.³²

[Recebido em março 2018; Aceito em agosto 2018]

³¹ GADAMER, H. G. *The Idea of the Good in Platonic-Aristotelian Philosophy*. Trad. P. Christopher Smith. New Haven: Yale University Press, 1986, p. 164.

³² GADAMER, H. G. *A Razão na Época da Ciência*. Trad. de Ângela Dias. Rio de Janeiro: Tempo Brasileiro, 1983, p. 87.

- ARISTÓTELES. Ética a *Nicômaco*. Trad. Leonel Vallandro e Gerd Bornheim, da versão inglesa de W. D. Ross. Col. Os Pensadores. São Paulo: Abril Cultural, 1984.
- ARISTÓTELES. *De anima*. Trad. Maria Cecília Gomes dos Reis. São Paulo: Editora 34, 2006.
- BERNSTEIN, Richard J. Si la acción fuera o pretendiera ser todo el pensamiento, ese sería el final del pensamiento. Richard Bernstein en conversación con la redacción de Areté. *Areté. Revista de Filosofía*, vol. XVIII, nº 1, 2006, p. 159-174.
- DESTRÉE, Pierre. Acrasia entre Aristóteles e Sócrates. *Analytica*, v. 8, n. 2, p. 135 – 164, 2004. Disponível em: <<https://revistas.ufrj.br/index.php/analytica/article/view/495/451>>. Acesso em: 10 nov. 2017.
- FEITOSA, Zoraida Maria Lopes. A questão da acrasia na filosofia de Platão. *Prometeus Filosofia*, v. 10, n. 23, 2017, p. 215-229. Disponível em: <<https://seer.ufs.br/index.php/prometeus/article/view/5556/5399>>. Acesso em: 15 nov. 2017.
- GADAMER, Hans-Georg. *Verdade e Método: traços fundamentais de uma hermenêutica filosófica*. Trad. Flávio Paulo Meurer. 10. ed. Petrópolis: Vozes, 2008.
- GADAMER, Hans-Georg. *Verdade e Método II: complementos e índices*. Trad. Marcia Sá Cavalcante-Schuback. Petrópolis: Vozes, 2002.
- GADAMER, H. G. *The Idea of the Good in Platonic-Aristotelian Philosophy*. Trad. P. Christopher Smith. New Haven: Yale University Press, 1986, p. 164.
- GADAMER, H. G. *A Razão na Época da Ciência*. Trad. de Ângela Dias. Rio de Janeiro: Tempo Brasileiro, 1983.
- GADAMER, H.G. *On Education, Poetry, and History*. Eds. Dieter Misgeld and Graeme Nicholson. Albany: State University of New York Press, 1992.
- GADAMER, Hans-Georg. Do ideal da Filosofia Prática. In: *Elogio da Teoria*. Trad. João Tiago Proença. Lisboa/Portugal: Edições 70, 2001.
- GADAMER, Hans-Georg. *Praktisches Wissen (1930)*. In: *Griechische Philosophie I*. Gesammelte Werke, Bd. 5, Tübingen 1985, pp. 230 – 248.
- SEGURA PERAITA, Carmen. La lectura gadameriana de la filosofía práctica de Aristóteles. Constitución de una hermenéutica ontológica y política. *Pensamiento. Revista de Investigación e Información Filosófica*, v. 73, n. 275, 2017, p. 169-186.
- SULLIVAN, Robert R. *Political Hermeneutics: The early thinking of Gadamer*. Pennsylvania State University Press, 1989.
- ZINGANO, Marco. Le retour d'Aristote à Socrate dans la question de l'acrasie. In: *Faiblesse de la Volonté et Maitrise de Soi: doctrines antiques, perspectives contemporaines*. Rennes: PUR Rennes, 2009.