

O SIGNIFICADO HERMENÊUTICO DA *PHRONESIS* ARISTOTÉLICA

THE HERMENEUTICAL MEANING OF ARISTOTELIAN *PHRONESIS*

Edimarcio Testa¹

Resumo: O texto investiga a questão do significado da *phronesis* na hermenêutica filosófica de Gadamer, em comparação ao significado aristotélico da *Ética Nicomaqueia*, acentuando a justificação de uma responsabilidade ética.

Palavras-chave: Gadamer. Hermenêutica filosófica. *Phronesis*. Aristóteles.

Abstract: The text investigates the question of the meaning of *phronesis* in Gadamer's philosophical hermeneutics, in comparison to the Aristotelian meaning of *Nicomachean Ethics*, stressing the justification of an ethical responsibility.

Keywords: Gadamer. Philosophical hermeneutics. *Phronesis*. Aristotle.

1. Introdução

O conceito de *phronesis* é central na hermenêutica filosófica de Hans-Georg Gadamer. Pode-se dizer ainda mais: ele perpassa fundamentalmente todo o pensamento gadameriano, desde os escritos da juventude até os escritos da velhice, permitindo-se inclusive afirmar que sua tematização foi o que conduziu Gadamer ao desenvolvimento da hermenêutica enquanto filosofia². Para além de sua importância intrínseca à hermenêutica, o conceito de *phronesis*, conforme proposto por Gadamer, pode ser tomado enquanto base no intuito de se pensar temas éticos, tais como justiça, liberdade, solidariedade e, em especial, responsabilidade.

A *phronesis* é modelo para a hermenêutica filosófica. Gadamer reabilita a *phronesis* aristotélica em razão desta virtude intelectual ser um paradigma para sua teoria

¹ Doutorando em Filosofia na Universidade do Vale do Rio dos Sinos (UNISINOS). Professor de Filosofia no Instituto Federal de Educação, Ciência e Tecnologia do Rio Grande do Sul (IFRS) – em afastamento para qualificação acadêmica. Bolsista PROSUC/CAPES. E-mail: edimarciotesta@yahoo.com.br. ORCID: <https://orcid.org/0000-0003-1098-056X>.

² É a posição de Riccardo Dottori. Para ele, o conceito de *phronesis* não só permanece como tema constante no pensamento de Gadamer, mas também conduz, a partir de seu desdobrar, ao desenvolvimento do pensamento gadameriano conhecido como filosofia hermenêutica. (2008, p. 11).

hermenêutica. A partir dela, Gadamer aborda uma série de questões, dentre as quais destacam-se o problema da aplicação, a determinação da atividade do intérprete e o problema da natureza prática da própria hermenêutica. Analogamente, assim como o agente moral deve aplicar normas morais universais a situações morais particulares, o intérprete deve interpretar o texto, enquanto um universal, em sua situação particular de compreensão. Em ambos os casos ocorre, portanto, uma mediação entre o geral e o particular. Além disso, da mesma forma que a *phronesis* se constitui como um exercício contínuo do saber prático, também a hermenêutica e a atuação do intérprete são entendidos como atividades contínuas de caráter prático.

Este artigo tem em vista explicitar, de forma comparativa, o significado hermenêutico da *phronesis* aristotélica. O texto se divide em duas partes: na primeira, apresentarei o significado do conceito de *phronesis*, conferido por Aristóteles na *Ética Nicomaqueia*, sobretudo a partir da interpretação de Pierre Aubenque, o qual analisa os principais elementos constitutivos deste conceito aristotélico; na segunda, evidenciarei o significado da noção de *phronesis* na hermenêutica filosófica de Gadamer, especialmente a partir de *Verdade e método* e ensaios publicados nos anos de 1970, 1980 e 1990, fazendo também referência, sempre que necessário, às contribuições interpretativas oriundas de comentadores desses escritos; argumentarei, ainda, ao final, em favor da possibilidade de uma responsabilidade ética.

2. O significado aristotélico da *phronesis*

Aristóteles principia o tratado da *Metafísica* afirmando: “Todos os homens, por natureza, tendem ao saber” (A 1 980a 21- 25). A tendência natural do ser humano ao saber é o fundamento da filosofia aristotélica. Pautado por ela, Aristóteles distingue, no livro E da *Metafísica*, as ciências em três classes, como segue: “Todo conhecimento racional é ou prático, ou produtivo, ou teórico” (1 1025b 25-30). Respectivamente, as ciências *práticas* buscam o saber em função do agir; as *produtivas*, o saber em função do fazer; e as *teóricas*, o saber pelo saber. Esta distinção epistêmica configura, no contexto da *Ética Nicomaqueia*, três formas específicas de saber, quais sejam, a ciência (*episteme*), a técnica (*techne*) e a prudência (*phronesis*). Por vincular-se ao agir humano (*práxis*), a *phronesis* é

um saber prático; por concernir à excelência ou perfeição da razão (*dianoia*), a *phronesis* é uma virtude dianoética. No âmbito das virtudes dianoéticas, a *phronesis* é, então, a virtude da razão prática, capaz de deliberar acerca dos melhores meios para se alcançar o bem, cuja constituição básica deve-se a elementos de caráter cosmológico e antropológico.

Conforme consta no livro VI da *Ética Nicomaqueia*, a *phronesis* é uma virtude dianoética. Virtude (*areté*) designa, em geral, qualquer forma de excelência, de perfeição. Designa, também, algo que não é inato, mas adquirido através do processo de habituação, requerendo, para isso, um certo tempo. Designa, ainda, um traço de caráter [comportamento] duradouro revelado nas ações habituais, levando a pessoa a agir de modo desejável. Designa, por fim, um tipo específico de conhecimento, qual seja, o conhecimento prático. Nota-se, em resumo, que “a virtude é resultado mais da ação do que do saber” (PICHLER, p. 14). O dianoético, por sua vez, refere-se aquilo que deriva diretamente da razão. Ele corresponde à parte racional da alma, considerando-se a bipartição aristotélica da alma humana. Assim sendo, enquanto virtude dianoética, a *phronesis* define-se como virtude racional ou intelectual.

A alma humana, para Aristóteles, possui duas partes: a racional e a irracional. A parte racional ou razão (*dianoia*) igualmente se divide de forma dupla, a saber: a científica (*epistemonikón*) e a calculativa (*logistikón*). Com a primeira contempla-se “os entes cujos princípios não podem ser diferentes” [necessários]; nela estão incluídas tanto as ciências teóricas - matemática, física e metafísica -, cujos objetos e princípios são necessários, como as ciências práticas, cujos objetos [bens] possuem princípios ao menos geralmente necessários. Já com a segunda considera-se os princípios que podem ser diferentemente, isto é, “contingentes”; esta abrange as atividades cujo objeto versa sobre realidades que dependem da “deliberação” humana, porque, segundo Aristóteles, “deliberar e calcular são a mesma coisa, mas ninguém delibera sobre coisas que não podem ser diferentes” (EN VI 1 1139a 10-15). Tais partes ou funções racionais da alma, também são conhecidas como “razão teórica ou científica” e “razão prática ou calculativa”.

De acordo com Aristóteles, três são os elementos da alma que determinam, em conjunto, à ação e à verdade: “sensação, intelecto e desejo” (EN VI 2 1139a 15-20). Desses três, a sensação não é princípio de nenhuma ação. Isso fica muito claro com os outros animais, os quais possuem sensação, mas não participam da ação moral. Já o pensamento e

o desejo determinam à ação de modos diferentes. O pensamento, em si mesmo, não põe nada em movimento, quer dizer, não altera o mundo contingente. O pensamento que move ou modifica a realidade da contingência é aquele que estabelece os meios para se alcançar um fim, ou seja, o pensamento prático. Este preside tanto a ação moral quanto a ação produtiva. Apesar das diferenças, “a função de ambas as partes intelectuais da alma é a verdade” (EN VI 2 1139b 10-15). A verdade teórica, como obra da razão teórica, e a verdade prática, como obra da razão prática. Por fim, chega-se à verdade, determinada pela “afirmação ou negação”, por meio das cinco virtudes intelectuais. As da razão teórica são a ciência (*ἐπιστήμη*), o intelecto (*νοῦς*) e a sabedoria (*σοφία*); as da razão prática são a arte (*τέχνη*) e a prudência³ (*φρόνησις*).

Na ótica aristotélica, “aquilo de que temos ciência não pode ser diferente do que é” (EN VI 3 1139b 20-25). Assim, a *ciência* se ocupa de objetos necessários e eternos. Tais objetos, por sua vez, são passíveis de demonstração, pois, nas palavras de Aristóteles, “a ciência é uma disposição demonstrativa” (EN VI 3 1139b 30-35). Além disso, toda ciência pode ser ensinada e seu objeto pode ser aprendido. Já o *intelecto* tem por objeto os “princípios” (EN VI 6 1141a 1-5). Entendido também como “inteligência ou razão intuitiva”, o intelecto é uma disposição da alma, capaz de aprender, de conhecer os primeiros princípios da ciência. Por último, a *sabedoria* se constitui, consoante a visão aristotélica, na “mais perfeita das ciências” (EN VI 7 1141a 15-20). Ao sábio cabe, não apenas saber aquilo que se origina dos princípios, mas também alcançar a verdade sobre os princípios (EN VI 7 1141a 15-20). Fica claro, então, que a sabedoria pertence, do mesmo modo que a ciência e o intelecto, ao âmbito daquelas realidades que são as mais elevadas por natureza. Entende-se, pois, a razão de Anaxágoras e Tales - e homens como eles - serem chamados de sábios, e não de prudentes: eles ignoram o que lhes é vantajoso e não procuram os bens humanos.

A *arte* é, consoante Aristóteles, “uma espécie de disposição, acompanhada de razão verdadeira, voltada para a produção” (EN VI 4 1140a 20-25). A ausência de arte, por outro

³ Prudência é a tradução latina (*prudencia*) do termo grego *phronesis*, “mas somente no sentido particular de virtude dianoética concernente ao agir”. (BERTI, 2004, p. 113). Tanto Natali quanto Aubenque – autores basilares, neste primeiro capítulo - utilizam o termo latino: o primeiro usa “saggezza”, a versão italiana de *prudencia*; o segundo utiliza simplesmente prudência (*prudence*, no francês). Gadamer, por outro lado,

lado, constitui uma disposição produtiva acompanhada de razão falsa. Atuando sobre o mundo contingente e mutável, a arte tem como objeto a própria produção de objetos. Ela diz respeito ao fazer surgir e ao projetar. Nela, o princípio está em quem produz, não naquilo que é produzido. Já a *prudência* é, para Aristóteles, “necessariamente uma disposição racional, verdadeira, voltada para a ação no campo dos bens humanos” (EN VI 5 1140b 20-25). Ela não é ciência, nem arte. A prudência não é ciência porque o objeto da ação pode ser de outro modo; e não é arte porque o gênero da ação e o gênero da produção são diferentes. Quem produz alguma coisa, produz tendo em vista um propósito. Contudo, a produção não é um fim em si mesmo. Ela é relativa a um objeto, qual seja, a produção de algo. O fim da produção é, portanto, diferente da produção em si. Contrariamente, o objeto da ação, isto é, o agir moralmente bem, é um fim em si mesmo. Enquanto disposição racional verdadeira voltada para ação, a prudência “tem por objeto aquilo que é bom ou é mal para o homem”. (EN VI 5 1140b 5-10). Além de concernir aos bens humanos, a prudência refere-se também a todas as coisas passíveis de deliberação.

Na segunda seção do livro IV da *Ética Nicomaqueia*, Aristóteles diz que a “disposição é definida por suas atividades e objetos” (EN IV 2 1122b 1-5). Esta fórmula, embora situada no contexto da abordagem das virtudes morais, manifesta a dupla face da virtude em geral, qual seja: a face subjetiva, constituída pela deliberação, escolha e juízo; e a face objetiva, constituída pela contingência e pelo tempo oportuno. A partir disso, nota-se que a virtude não se define apenas por um determinado tipo de disposição subjetiva, mas também por referência a um determinado tipo de *situação*. Desse modo, “ser virtuoso, não é apenas agir como é preciso mas também com quem é preciso, quando é preciso e onde for preciso”. (AUBENQUE, 2003, p. 108). Do fato de que não se pode definir a virtude sem considerar seu objeto, decorre que, tanto o agir virtuoso não seria aquilo que é, se as circunstâncias fossem diferentes, como a virtude em geral, se o mundo fosse outro.

A virtude floresce quando as situações são dadas. É o caso das virtudes morais. São as situações que fornecem ao homem a ocasião de ser virtuoso – ser corajoso, justo, liberal etc. Sem elas, não haveria nenhum motivo para o florescimento dessas virtudes. Como existe um tipo de situação apropriada para cada virtude moral particular, existe um

utilizará, em seus textos, o termo grego *phronesis*. Para manter a originalidade, seguirei rigorosamente o uso que cada autor faz do termo.

horizonte para a virtude humana em geral. Mas onde procurar a definição deste horizonte? Claramente na definição do objeto da virtude da prudência. Não sendo uma virtude particular *situada*, a prudência se constitui como retora, isto é, ela determina a missão das outras virtudes. Sua função consiste em julgar e apreciar as situações. Tal função somente é possível num horizonte mais universalizado. Conforme Pierre Aubenque, esse horizonte é assim nomeado por Aristóteles: “*A prudência se move no domínio da contingência*”. (2003, p. 109). Assim sendo, a contingência do mundo constitui-se como o primeiro elemento de uma “cosmologia da prudência” (AUBENQUE, 2003, p. 107). Contudo, o que significa propriamente esta contingência cosmológica?

Do ponto de vista aristotélico, contingência significa aquilo que, no mundo, “pode ser diferente”. Em outros termos, contingência designa a presença do acaso no mundo. Isso possibilita supor que o mundo, em toda sua amplitude, comporte algum inacabamento, alguma indeterminação, requerendo, por conseguinte, uma ordenação. A contingência também se autodefine pela oposição àquilo que é necessário, ou seja, que não deve ser ordenado. Tal ponto distingue nitidamente a prudência da sabedoria. Esta última, segundo Aristóteles, sendo “a mais perfeita das ciências”, ocupa-se de objetos que existem por “necessidade” (*EN VI 3 1139b 20-25*), desconsiderando, com isso, o universo do devir. Percebe-se, então, que a prudência somente teria razão de existir no âmbito de um mundo contingente.

Todavia, como Aristóteles chegou a este resultado? Ao que parece, o caminho se encontra na análise que ele empreende sobre as “condições da ação e da produção”. A ação moral e a produção técnica se movimentam no mundo contingente. Agir e produzir são, de algum modo, um colocar-se na ordem do mundo com o propósito de modificá-lo. Por esse motivo, os objetos da ação e da produção fazem parte do domínio da contingência: “aquilo que pode ser diferente do que é, pode ser tanto objeto da produção, como objeto da ação”. (*EN VI 4 1140a 1-5*).

Apesar deste aspecto em comum, ação e produção são diferentes. A disposição voltada para o produzir seguida de regra denomina-se arte. Já a disposição voltada para o agir seguida de regra denomina-se prudência. É importante observar que o proceder da arte e da prudência, no domínio do contingente, jamais terá a exatidão da ciência. Mesmo assim, não se trata de um procedimento racional desprovido de qualquer regra. É por isso que, no

pensamento de Aristóteles, a frase de Agaton – “o acaso ama a arte e a arte ama o acaso” (EN VI 4 1140a 15-20) - não significa que a “arte seja uma atividade adivinatória e sem princípios: ela é, ao contrário, acompanhada de regra” (AUBENQUE, 2003, p. 116). Do mesmo modo que a arte, a prudência também será seguida de regra.

O tempo oportuno (*kairos*) se apresenta como o segundo elemento constitutivo de uma “cosmologia da prudência”. Ser virtuoso significa, como visto anteriormente, agir como, onde, com quem e, por fim, *quando* é preciso. No livro II da *Ética Nicomaqueia*, Aristóteles diz: “há quem defina as virtudes como estado de passividade e de descanso: não é uma boa definição, porque ela fala em sentido absoluto, sem acrescentar ‘como é preciso’ ou ‘como não é preciso’ e ‘quando é preciso’, e assim por diante” (4 1104b 25-30). Com isso, Aristóteles introduz a dimensão da temporalidade no domínio moral. Para designar esta coincidência da ação humana com o tempo, fazendo com que este seja propício e àquela boa, os gregos possuem o termo *kairos*, isto é, o tempo oportuno, a ocasião favorável. Apesar dessa noção ter origem popular, dada a sua familiaridade entre os gregos, Aristóteles mostra originalidade, ao conceder a ela “um lugar na definição de ato moral”. (AUBENQUE, 2003, p. 158). O ato moral passa, então, a ser constituído relativamente às circunstâncias, ao momento presente.

Como vimos, a prudência somente é possível num mundo contingente, que se mostra como abertura à atividade humana. É propriamente a contingência que possibilita o surgimento do humano, como afirma Aubenque: “é a indeterminação dos futuros que faz do homem princípio; o inacabamento do mundo é o nascimento do homem” (2003, p. 173). Ao ser concomitantemente permitida e requerida pela contingência, à ação humana se manifesta, por sua vez, em suas relações com a prudência. Tais relações configuram, para além de uma perspectiva cosmológica, uma antropologia da prudência.

Sob a ótica antropológica, o primeiro elemento “subjetivo” da prudência é a deliberação. O prudente, segundo Aristóteles, é o homem “capaz de deliberar” (EN VI 5 1140a 30-35). De forma mais particular, o prudente é o homem “capaz de bem deliberar”. (EN VI 5 1140a 25-30). Esta definição vincula-se a uma teoria da deliberação desenvolvida por Aristóteles no livro III da *Ética Nicomaqueia*. Em tal teoria, por sua vez, não se encontra uma psicologia da deliberação, no sentido de uma descrição dos estados da alma daquele que delibera, mas uma preocupação de cunho ontológico, isto é, uma preocupação

com o *objeto* da deliberação. Assim sendo, pode-se perguntar: sobre o que se delibera? Ou de maneira oposta: sobre o que *não* se delibera?

De acordo com Aristóteles, não se delibera sobre todas as coisas, mas apenas sobre “aquelas que dependem de nós” (*EN III 3 1112a 30-35*). Isso exclui os seres eternos e imutáveis, como a ordem do mundo e as verdades matemáticas; exclui, também, os seres cujo movimento é eterno, como os fenômenos celestes; exclui, ainda, os eventos submetidos ao acaso fundamental, como secas, chuvas ou a descoberta de um tesouro; exclui, ademais, os assuntos humanos com os quais não se tem nenhum envolvimento, como as leis de outros povos; e exclui, por fim, as coisas que são objeto da ciência, dado que ela se ocupa com o domínio do necessário. De fato, todas essas coisas ficam excluídas da deliberação porque nenhuma delas “pode depender de nós” (*EN III 3 1112a 30-35*). Portanto, o homem, ao contrário de Deus e dos outros animais, é o único ser capaz de deliberação.

Além de concernir às coisas humanas, a deliberação se refere aos meios para realizar um fim previamente estabelecido, como evidencia Aristóteles: “Não deliberamos sobre os fins, mas sobre os meios para alcançá-los” (*EN III 3 1112b 10-15*). Nesse sentido, a prudência consiste na virtude da boa deliberação sobre os meios, pois não se delibera sobre os fins. Esses são naturalmente dados pela própria situação dos homens, enquanto seres que vivem em comunidade e, de forma mais genérica, pela própria situação dos homens que almejam a felicidade. A deliberação prudente será, portanto, aquela que, cotejando os meios disponíveis e a maior ou menos adequação dos seus supostos efeitos ao fim pretendido, escolhe, com risco inevitável de falha, os meios que conduzirão à melhor e mais fácil realização do fim.

Sucedendo a deliberação, tem-se a escolha. *Proairesis*, em grego, a escolha constitui o segundo momento da análise antropológica da ação, empreendida por Aristóteles, particularmente no livro III da *Ética Nicomaqueia*. Neste livro, Aristóteles analisa a estrutura geral da ação, a partir da qual torna-se notável o caráter peculiar do homem prudente, qual seja, o bem *deliberar*, visando o alcance da *escolha*. Desse contexto emerge, então, o significado de *proairesis* como escolha deliberada: “aquilo que foi previamente julgado pela deliberação, é o escolhido” (*EN III 3 1113a 1-5*). A escolha é, assim, consecutiva à deliberação. Contudo, a deliberação alcança propriamente a qual *escolha*?

A escolha dos meios, declara Aristóteles. Em suas próprias palavras, a “escolha tem por objeto os meios” (*EN* III 2 1111b 25-30). Ao se escolher os meios, não se escolhe os fins. Apesar de serem pressupostos e referências da escolha, os fins não contribuem para a sua constituição. Como afirma Aristóteles, “ninguém escolhe estar saudável, mas caminhar ou repousar em vista da saúde; ninguém escolhe ser feliz, mas fazer negócios ou correr perigos tendo em vista a felicidade” (*EE* II 10 1226a 5-15). No entanto, cabe sempre ao homem prudente determinar os meios, nas diversas circunstâncias da vida, por mais difíceis que elas sejam. Para isso, diz Aubenque, a escolha prudente dos meios deve pautar-se por três critérios fundamentais, a saber: (i) os meios devem ser morais, isto é, devem ser homogêneos ao fim que aspiram, o que é bom por definição, se a vontade for verdadeiramente a de um homem prudente; (ii) os meios devem eficazes, no sentido de que o homem virtuoso não pode se refugiar atrás da pureza de suas intenções, para desistir de sua aplicação prática ; (iii) e os meios não devem ser nocivos, quer dizer, se mal empregados, podem provocar efeitos colaterais perversos, criando uma situação pior do que aquela que se está tentando corrigir (1993, p. 58 e 59).

O terceiro e último elemento antropológico da prudência é o *juízo*. Este integra um determinado número de qualidades, não constantes no rol das cinco notáveis virtudes dianoéticas, examinadas por Aristóteles, juntamente com sua investigação a respeito da *phronesis*. Tais qualidades podem ser consideradas, segunda a interpretação de Tricot, como “virtudes intelectuais menores” (Apud AUBENQUE, 2003, p. 239). Uma delas, já mencionada anteriormente, chama-se a *boa deliberação* (*Eubolia*). Aristóteles a aproxima e, ao mesmo tempo, a distingue de duas outras qualidades adjacentes, a saber: a *precisão do golpe de vista* e a *vivacidade de espírito*. Estas últimas se diferem da *boa deliberação*, uma vez que atuam de forma imediata e sem nenhum cálculo prévio. Em seguida, encontra-se a *inteligência*, isto é, a capacidade do homem inteligente ou daquele capaz de compreender. Por fim, tem-se o *juízo*.

O *juízo* refere-se ao *juízo*, não no sentido do julgamento em si, mas no sentido “segundo o qual falamos de homens que julgam” (*EN* VI 10 1143a 15-20). Entretanto, julgar não se reduz a uma qualidade intelectual daquele que julga. O homem de bom julgamento, isto é, o homem prudente, não é o mesmo que o homem de ciência, pois, além de não possuir nenhuma cumplicidade com os princípios, ele não pode se amparar nas

demonstrações. Ele sabe, ainda, que o verdadeiro nas questões humanas difere substancialmente daquilo que é demonstrável. Desse modo, sua importância propriamente moral decorre precisamente do reconhecimento das limitações da ciência. Ademais, o julgamento humano relaciona-se intrinsecamente com a equidade, na medida em que cabe a ele determinar corretamente aquilo que é equânime. A equidade, porém, é o substituto humano de uma justiça geométrica excessiva e, conseqüentemente, pouco flexível. A prova disso é, segundo Aristóteles, que do “homem equânime dizemos que está disposto à indulgência, e que é equânime ter indulgência em certos casos” (*EN VI 11 1143a 20-25*). A indulgência, neste caso, configura-se como o julgamento que decide o equânime, enquanto juízo reto e verdadeiro.

Em suma, enquanto virtude dianoética relativa ao agir, a *phronesis* é “a capacidade de deliberar, ou calcular com a razão, quais ações realizar e quais evitar para alcançar o bem da cidade, da família ou do indivíduo” (BERTI, 2004, p. 112). Seu objeto não consiste nas coisas imutáveis, nem nas coisas mutáveis que não dependem do homem. Outrossim, ela não procede, por demonstração, posto que, em seu domínio, tudo pode ser diferente. A *phronesis* também não é ciência, pois diz respeito às ações que podem ser diferentes, em virtude de possuírem o homem como princípio. Ela não é, ainda, técnica, em razão da ação ser distinta da produção, isto é, o fim da produção é diferente da própria atividade de produzir e o fim da ação não é diferente de sua própria atividade, à ação boa. Ademais, a *phronesis*, sob a ótica cosmológica, está imersa na contingência e se manifesta no tempo oportuno. Por fim, sob a ótica antropológica, ela procede mediante a deliberação, alcançando a escolha e a verdade prática no juízo do homem. Será esta noção de *phronesis*, que Gadamer recupera, reformula e toma como modelo para a elaboração de sua hermenêutica filosófica.

3. O significado hermenêutico da *phronesis*

A noção aristotélica de *phronesis* é central na hermenêutica gadameriana. Ela apresenta-se “como uma espécie de *modelo dos problemas que surgem na tarefa hermenêutica*” (GADAMER, 2000, p. 669). Assim, a *phronesis* serve de referência para

Gadamer abordar os problemas da aplicação, da caracterização da atividade do intérprete e da natureza prática da própria hermenêutica.

É no contexto do problema hermenêutico da aplicação, na segunda parte de *Verdade e método*⁴, que Gadamer faz referência à virtude intelectual aristotélica da *phronesis*. Para ele, a compreensão é “um caso particular de aplicação de algo universal a uma situação concreta e determinada” (2000, p. 645). Na perspectiva da *phronesis* aristotélica, o agente moral deve aplicar os fins éticos universais à uma situação particular de ação. De modo análogo, o intérprete deve aplicar um texto, o universal, à uma situação específica de compreensão. Em ambos os casos, a tarefa é a mesma: aplicar um universal a uma situação particular. É precisamente esta coincidência de atividade que torna possível a Gadamer tomar a *phronesis* como modelo para a hermenêutica.

A noção de aplicação foi introduzida, no universo reflexivo hermenêutico, pela hermenêutica petista do século XVIII, como atesta a obra *Institutiones hermeneuticae sacrae* (1732), do teólogo evangélico Johann Jacob Rambach, ao qual Gadamer faz referência. Com a pretensão de explicar a atividade do intérprete de textos religiosos, Rambach teria acrescentado, às já conhecidas faculdades espirituais da compreensão (*subtilitas intelligendi*) e da interpretação (*subtilitas explicandi*), a faculdade espiritual da aplicação (*subtilitas applicandi*). Esses três momentos, segundo Gadamer, constituíam todo o ato de compreensão. Ademais, é significativo o fato de receberem a denominação *subtilitas*, pois os três momentos são compreendidos “menos como métodos sobre os quais se dispõe, mas sim como uma faculdade que exige uma particular finura de espírito” (GADAMER, 2000, p. 635).

Rambach distingue rigorosamente as três faculdades espirituais (*subtilitas intelligendi, explicandi e applicandi*), deixando claro que é possível existir, conseqüentemente, três fases diferentes no tratamento de um texto religioso: a primeira delas é a compreensão, quer dizer, a recepção cognitiva daquilo que é dito no texto; a segunda é a interpretação, isto é, a empresa de formular aquilo que é dito no texto com as próprias palavras; e, por fim, a aplicação, que consiste na tentativa de vincular o

⁴ Esta questão é esboçada anteriormente, por Gadamer, na sua quarta conferência de Louvain, em 1958, intitulada “O problema hermenêutico e a ética de Aristóteles”, publicada no texto **O problema da consciência histórica**. Trad. Paulo César Duque Estrada. 2. ed. Rio de Janeiro: Editora FGV, 2003.

compreendido e o reformulado [com palavras próprias] à situação concreta do ouvinte. No contexto religioso, como observa Friederike Rese, “a aplicação se dá na forma de pregação, na qual o intérprete oficialmente autorizado transmite a mensagem sagrada e atemporal do texto religioso nas condições da presença do ouvinte” (p. 130).

Frente à hermenêutica pietista, Gadamer questiona a forma de estruturação e realização dos três momentos, a partir dos quais se aborda um texto. Para ele, há dúvidas, não só em distingui-los entre si nitidamente, bem como em permitir que sejam postos em sucessão cronológica, como pretendeu fazer Rambach. Já no período romântico, principalmente com Schleiermacher, “o problema hermenêutico adquiriu sua relevância teórica precisamente pelo fato do romantismo reconhecer a íntima unidade entre *intelligere* e *explicare*”. (2000, p. 635). Sob esta unidade interna, toda compreensão se constitui, ao mesmo tempo, numa interpretação, em razão de se realizar necessariamente na linguagem.

Todavia, a intrínseca fusão entre compreensão e explicação, efetivada pelo romantismo, “teve como consequência excluir completamente do âmbito da hermenêutica aquele que era o terceiro momento do problema da interpretação, à *aplicação*” (GADAMER, 2000, p. 637). Para além da hermenêutica romântica e da distinção das três *subtilitas* do pietismo, Gadamer considera que compreensão, interpretação e aplicação constituem um processo unitário. Em suas próprias palavras, “a aplicação constitui, como a compreensão e a explicação, um aspecto integrante do ato interpretativo em sua unidade” (2000, p. 637). Como se vê, os três momentos não podem ser separados, sendo integrantes de um mesmo processo, no qual o intérprete busca compreender e interpretar um texto.

Na ação moral, assim como na compreensão, ocorre uma aplicação do geral ao particular. Entretanto, o geral e o particular possuem significados distintos, em ambos os casos. No agir, a *phronesis* vincula os fins universais do agente moral à situação particular de ação, com o intuito de estabelecer o comportamento correto naquela circunstância. No compreender, por sua vez, o intérprete textual relaciona certo texto, enquanto um universal, à sua situação particular de compreensão. Além disso, o universal e o particular não estão previamente dados, no sentido de estarem determinados antes do encontro com uma situação de ação ou antes de se ler o texto. Antes, eles se constituem via processo de mediação. Nesse sentido, o agente moral precisa perceber, ao ser solicitado a olhar para uma situação concreta, o que esta exige dele. Ao fazer isso, ele se dá conta que o Bem

somente existe no efetivo encontro com uma situação de ação. O mesmo ocorre com o intérprete. No confronto com o texto, ele não se depara com um sentido de natureza universal, dado independentemente dele próprio. Pelo contrário, o intérprete precisa relacionar o texto à sua compreensão prévia do assunto (*Sache*) e à sua situação concreta, se quiser ter acesso ao sentido do texto, uma vez que este só existe no vínculo com a situação individual de compreensão.

A reflexão integra às atividades do agente moral e do intérprete. Ao deliberar, a racionalidade da *phronesis* aplica os fins do agente moral às circunstâncias concretas da situação particular, resultando no julgamento que determina a decisão e, conseqüentemente, a conduta do agente moral. Dessa forma, a deliberação comporta à atividade reflexiva, no sentido de uma espécie de “consulta a si mesmo”. Mas em que medida a atividade reflexiva participa da compreensão de um texto? Pode-se dizer que, ao compreender um texto, o intérprete reflete? Se isso efetivamente ocorre, qual é a natureza dessa reflexão? Ao contrário do agente moral, que precisa “aconselhar-se” sobre como alcançar e realizar os fins numa dada situação de ação, o intérprete não se pergunta sobre que deve fazer, quando se encontra diante de um texto; ele apenas toma consciência de que deseja compreendê-lo. Pautado por este desejo de compreensão, o intérprete estabelece uma relação interativa com o texto, mediante a qual se manifesta a estrutura da reflexão hermenêutica. Nesse sentido, o intérprete não avalia consigo mesmo (*Mitsichzurategehen*) o que, no texto, está em questão; pelo contrário, ele avalia com o outro (*Miteinanderenzurategehen*), isto é, com o próprio texto.

Com isso, a descrição da reflexão do intérprete, realizada por Gadamer, tem por base o “modelo da dialética platônica” (2000, p. 474), concebida como um diálogo pautado pela “lógica de pergunta e resposta” (2000, p. 761). Ao contrário de um interlocutor vivo, um texto é incapaz de colocar perguntas e dar respostas. Por isso, o intérprete deve adotar a lógica de pergunta e resposta, ao lidar com o texto. Nesta ótica, o texto, em si mesmo, nada tem a dizer. Ele simplesmente é mudo. Para dizer algo, o texto necessita da interação com o intérprete. É o intérprete, em sua própria reflexão, que dá voz ao texto, quer dizer, expressa o assunto (*Sache*) de que fala o texto. Assim sendo, o diálogo entre intérprete e texto pressupõe à atuação do próprio intérprete. Este não deve apenas aplicar seus pré-juízos ao texto, mas, ao contrário, deve aplicar o que é dito no texto aos seus pré-juízos e à sua

situação histórica de compreensão. Como diz Gadamer, o intérprete “não pode prescindir de si mesmo e de sua situação hermenêutica concreta, na qual se encontra. Se quiser compreender o texto, deve relacioná-lo precisamente a essa situação” (2000, p. 669).

A orientação da dialética platônica, no entanto, apresenta algumas consequências sobre o tipo de reflexão, que permite o intérprete compreender um texto. Enquanto a reflexão da *phronesis* orienta-se para o bem, tanto na respectiva situação da ação, como na busca da vida boa do agente moral em sua totalidade, o diálogo platônico não se orienta para um fim predeterminado. Antes, ele se orienta para o conhecimento daquilo que é objeto do diálogo, o qual é compartilhado pelos interlocutores. O mesmo vale, segundo Gadamer, para o confronto entre intérprete e texto. O intérprete não enquadra o texto num padrão preestabelecido, assim como o agente moral se orienta para o que é considerado bom. Ao invés disso, o intérprete procura compreender o texto simplesmente naquilo que ele diz.

O saber vincula-se à pessoa do agente moral e do intérprete. O saber da *phronesis* não está separado do indivíduo, como ocorre com o saber técnico (*techne*). Ao invés disso, ele está vinculado intrinsecamente à pessoa daquele que age. Igualmente ao saber da *phronesis*, o saber hermenêutico, capaz de permitir ao intérprete compreender e interpretar um texto, está vinculado à pessoa deste mesmo intérprete. Desse modo, caso queira compreender um texto, o intérprete não só deve aplicá-lo à sua compreensão prévia do assunto, como também deve transmitir aos outros o resultado dessa aplicação. Ao fazer isso, seu horizonte de compreensão se modifica, ao ponto de Gadamer denominar essa modificação, que se realiza no confronto entre o horizonte do intérprete e o horizonte do texto, de “fusão de horizontes”. Assim, “a compreensão [...] é sempre o processo de fusão desses horizontes considerados independentes uns dos outros” (GADAMER, 2000, p. 633). Fundamentalmente, ninguém pode compreender um texto, se não conseguir ele mesmo se compreender. Nesse sentido, a “subjetividade do intérprete não é um mero momento externo do processo de compreensão, mas é essencial para a compreensão: é o lugar onde ocorre a compreensão” (RESE, p. 140).

Ação moral e compreensão são sempre situadas. Compreender um texto assemelha-se à compreensão de uma situação de ação. Uma ação moral e um texto somente são compreendidos a partir do vínculo que possuem com determinada circunstância. Da mesma

forma que o texto, o intérprete também se encontra numa situação particular de compreensão, constituída pela sua história individual, quer dizer, pelas suas leituras precedentes de outros textos, além de sua história de vida anterior. Em contrapartida, a situação de compreensão também faz parte de uma história mais abrangente, que inclui, tanto a história individual como a história cultural. Essas histórias são co-determinadas pelos textos da tradição que, por sua vez, influenciam os pré-juízos do intérprete. Sob este prisma, a situação de compreensão do interprete participa, como declara Gadamer, do “circuito fechado da vida histórica” (2000, p. 573), uma vez que ingressa no acontecimento da história efetiva da tradição.

Na descrição aristotélica da *phronesis* consta que o bem é sempre uma questão de tempo oportuno. Analogamente, ocorre uma relação entre a situação concreta e a temporalidade do compreender, o que põe uma luz completamente diferente sobre a relevância situacional da compreensão de um texto. Não se pode compreender um texto em qualquer momento. A compreensão textual, para ocorrer, exige a observância do momento correto, adequado, isto é, o *kairós*. A situação histórica, assim como a situação individual, determina quais textos falam a um intérprete. Portanto, o confronto textual só é proveitoso, para o intérprete, quando o texto diz respeito a questões que, de certa forma, também lhe dizem respeito. Não há outra forma, a não ser nessas circunstâncias, do texto poder dizer algo ao intérprete.

O juízo apresenta-se na *phronesis* e na interpretação textual. Na reflexão da *phronesis* chega-se a um “juízo correto” (*orthos logos*), a respeito da situação de ação. Este juízo faz parte da decisão (*prohairesis*) do agente moral, em virtude de Aristóteles definir a decisão como um “esforço deliberado”. O juízo orienta a ação e garante que o agente moral se comporte como o pretendido. Se no domínio moral há, ao final da deliberação do agente, um julgamento correto, no domínio hermenêutico há, por sua parte, uma interpretação. Mas, como saber se tal interpretação é correta? Existem critérios capazes de assegurar uma correção da interpretação? Gadamer admite a existências de tais critérios, desde que eles não sejam, em hipótese alguma, externos ao Bem. Poder-se-ia considerar, por exemplo, “se um determinado processo, no qual ocorre uma interpretação, tem mais probabilidade de garantir sua qualidade do que outro” (RESE, p. 142). Uma outra possível resposta de Gadamer, a essa pergunta, poderia tomar por base, a “boa reflexão” (*Eubolia*), no sentido

de uma boa abordagem do texto, considerando-se que a interpretação seja boa e apropriada ao próprio texto.

A noção aristotélica de *phronesis* designa um certo tipo de saber. Este é principal motivo de Gadamer recorrer a ela, para explicar sua compreensão hermenêutica. A natureza deste saber se revela na delimitação relativamente aos outros tipos de conhecimento, como exposto por Aristóteles, no livro VI da *Ética Nicomaqueia*, e retomado parcialmente por Gadamer, em *Verdade e método*. Nesse sentido, o saber ético da *phronesis* se diferencia, por um lado, do saber técnico (*techne*) e, por outro lado, do saber científico (*episteme*) e do saber filosófico (*sophia*). No entanto, para se compreender a dimensão prática da hermenêutica filosófica gadameriana é de fundamental importância o estabelecimento das diferenças entre o saber ético e o saber técnico.

Tanto o saber técnico como o saber ético pertencem ao domínio do contingente, quer dizer, daquilo que “pode ser diferente do que é”. Embora esta característica aproxime ambos os saberes, distingui-los, conforme o faz Gadamer em sua obra-prima, é particularmente importante para ilustrar como ele compreende a atividade do intérprete e, por consequência, a hermenêutica. Assim, enquanto o saber técnico guia o artesão na produção (*poiesis*) de um objeto ou na criação de um certo estado, o saber ético da *phronesis* oferece uma orientação ao agente moral em sua ação (*prática*), ou seja, em sua reação diante das mais diversas situações de atuação.

Segundo Gadamer, “aprende-se uma *techne* e pode-se também desaprendê-la. O saber moral, ao contrário, não se aprende e nem se pode desaprender”. (2000, p. 651). Do ponto de vista técnico, aprender significa adquirir, sobretudo por meio da transmissão de outros, um conhecimento do “modo de se fazer algo” (*Know how*), que não se tinha antes. Por exemplo, pode-se aprender e, depois, desaprender uma técnica de se fabricar mesas. Já do ponto de vista ético, aprender significa lembrar o que já sabemos, isto é, recordar a “tradição da qual fazemos parte e que é constitutiva de nosso caráter” (SMITH, 1988, p. 9). Enquanto membros de uma comunidade e de sua tradição, participamos do conhecimento do bem. Tal saber, por sua vez, não pode ser transmitido aos outros, sendo sua aprendizagem uma tarefa exclusiva do indivíduo, através da própria experiência. Assim, somos marcados, por um lado, pelos referenciais dos bons cuidados concernentes à saúde,

oriundos da tradição a qual pertencemos e, por outro lado, pela exigência de que a realização concreta de tais cuidados depende exclusivamente de nossa atuação.

O saber ético também se distingue do saber técnico em virtude de “uma modificação fundamental da relação entre meios e fins” (GADAMER, 2000, p. 663). No saber técnico, o fim é separável da ação que o realiza, uma vez que ele segue existindo como trabalho (*ergon*), apesar de sua atividade ou criação ter terminado há tempo. O saber técnico é, ainda, “sempre particular e serve a fins particulares” (GADAMER, 2000, p. 663). Além disso, ele não exige que o sujeito mesmo que o pratica pondere novamente sobre os meios que lhe permitem atingir o fim. No saber ético, o fim é inseparável da ação, quer dizer, o fim que o agente moral visa somente pode se realizar através de seu próprio agir – a saúde (*hymē*) só se efetiva mediante atos saudáveis ou do ser saudável, por exemplo. Além disso, o fim do saber ético não é algo particular; ao contrário, ele determina o viver corretamente, em geral. O saber ético, ainda, requer sempre o “buscar conselho consigo mesmo”, isto é, a deliberação e a reflexão, pois além de não dispor antecipadamente dos meios idôneos para a realização dos fins, os próprios fins jamais se apresentam de um modo perfeitamente determinado.

O saber técnico não leva em conta o bem e o mal. É o que descreve a forma degenerada da *phronesis* que caracteriza o *Deinos*, ou seja, o homem que, fazendo uso de sua aguçada inteligência, tira proveito de toda e qualquer situação. Opondo-se evidentemente à *phronesis*, o “*Deinos* usa e abusa de seu poder sem nenhuma consideração ética” (GADAMER, 2003, p. 56). O saber ético implica, por seu turno, além de uma característica relação para consigo mesmo, uma notável relação para com o outro, pois a par da *phronesis* há o fenômeno da compreensão (*Verständnis*), no sentido da *Synesis*, designando “a compreensão que nos permite seguir o outro em sua ação”. A compreensão nos permite, também, descobrir um vínculo comum com o outro, como no engajamento de uma causa justa e na relação de amizade. A compreensão nos permite, ainda, reconhecer o direito da situação concreta do outro e, partir daí, inclinar-se para à tolerância, à compaixão e ao perdão.

Estabelecidas, ao modo de Gadamer, as distinções elementares entre saber ético e saber técnico, faz-se necessário, então, relacionar analogicamente, *phronesis* e hermenêutica. Da analogia entre ambas, pode-se extrair, conforme Rese, três consequências

fundamentais (p. 144-145). Em primeiro lugar, o intérprete, assim como agente moral, participa de um acontecimento: seus pré-juízos atuam no processo de compreensão de um texto, da mesma forma que os fins do agente moral atuam no processo de avaliação de uma situação de ação. Por isso, o intérprete não pode abster-se de si mesmo e de seus pré-juízos prévios sobre o assunto. Se tentar fazê-lo, ele sucumbe à ilusão de uma compreensão supostamente científica, isto é, objetiva. Como diz Gadamer, “o compreender não é tanto um método, mediante o qual a consciência se põe em relação a um objeto, por ela escolhido, para obter um conhecimento objetivo, mas pressupõe pertencer a um processo vivo de transmissão histórica em andamento” (2000, p. 639).

Em segundo lugar, o confronto com o texto produz efeitos sobre o intérprete, tal como o agente moral é continuamente afetado pelo próprio comportamento em uma dada situação de ação. O intérprete não pode se manter numa posição externa ao processo de compreensão, nem mesmo em suas repercussões sobre si mesmo. Contrariamente, seus pré-juízos sobre o assunto (*Sache*) são postos em xeque pelo próprio texto; caso ele esteja de acordo com a argumentação textual, também seus pré-juízos podem ser modificados pelo texto. No entendimento de Gadamer, é no confronto com o texto que o intérprete pode efetivamente realizar a autêntica e “mais elevada experiência hermenêutica” (2000, p. 745).

Em terceiro lugar, ao orientar sua hermenêutica a partir do modelo da *phronesis* aristotélica, Gadamer enfatiza muito mais o papel do confronto do intérprete com o texto, do que o papel do intérprete, neste confronto com o texto. Disso decorre que o intérprete, para desenvolver uma interpretação textual independente, não pode distanciar-se daquilo que diz o texto, ao modo de uma “contemplação”. Além disso, a interpretação desenvolvida pelo intérprete não é o resultado de um processo de compreensão que, como tal, possui o caráter de uma obra desconectada da atividade compreensiva. Se assim fosse, o modelo hermenêutico não seria a *phronesis*, mas a teoria ou a técnica.

Enquanto base da dimensão prática da hermenêutica, a *phronesis* se constitui ainda como uma forma de responsabilidade ética. A questão da responsabilidade consiste num importante núcleo temático dos escritos de Gadamer dos anos 1970, 1980 e 1990, apesar de não haver um texto em que ele aborde especificamente deste tema. Nos ensaios “*Problemas da razão prática*” e “*Do ideal da filosofia prática*”, ambos publicados em 1980, Gadamer define a *phronesis* como “racionalidade responsável” (1998, p. 315; 1983, p. 58). Já no

comentário à sua tradução do livro VI da *Ética Nicomaqueia*, Gadamer afirma que a *phronesis* “não é apenas racionalidade, mas é também um modo de responsabilidade política e social” (1998, p. 14). Essas definições evidenciam um estreito vínculo entre *phronesis* e responsabilidade.

Do exercício hermenêutico da *phronesis* resulta uma responsabilidade na escolha. Sendo uma racionalidade humana capaz de aplicar o universal na particularidade das situações, a *phronesis* se configura não só como um saber acerca do bem, mas também como um comportamento escolhido e realizado em virtude de uma determinada vida boa. A *phronesis* não se limita, ainda, como afirma Gadamer, “a identificar os meios adequados para se alcançar um fim previamente determinado. Pelo contrário, é ela mesma que determina, mediante a concretude da reflexão moral, o ‘fim’ mesmo em sua concretude, isto é, definindo-o enquanto factível [*prakton agathon*]” (GADAMER, 2007, p. 286). Nessa perspectiva, o factível, essencialmente vinculado ao aqui e agora [*hic et nunc*], torna-se referência para todo agir. O seu estreito vínculo com a situação particular designa que toda escolha, ao preceder uma ação, produz consequências de repercussão, tanto no horizonte da *pólis*, como no horizonte da comunidade em que a ação terá efeito. Assim sendo, além de possuir um valor social, a escolha do factível nos torna responsáveis perante os outros.

Gadamer relaciona a *phronesis* ao conceito do factível (*Tunliche*). Tal relação está explícita no prefácio à segunda edição alemã de *Verdade e método*. Nele, Gadamer realiza uma espécie de autoexplicação da obra, refletindo sobre o momento histórico de sua elaboração e, ao mesmo tempo, delimitando suas intenções básicas em relação às de Heidegger. Ali o filósofo de Marburgo afirma retrospectivamente:

Aquilo que é necessário para o homem não é apenas a lembrança constante dos problemas máximos, mas também a sensibilidade pelo factível, o possível, para aquilo que é justo aqui e agora. Eu creio que o filósofo deve, em primeiro lugar, estar ciente da tensão entre a sua perspectiva e a realidade. (1983, p. 71).

Consoante Gadamer, o saber ético é capaz de reconhecer o factível - aquilo que é exigido por uma situação -, bem como é capaz de reconhecer este factível a partir de uma reflexão que relaciona a situação concreta ao que, em geral, é considerado justo e correto. Mas o que significa propriamente o factível? Para Gadamer, “é evidente que o factível não

é somente aquilo que é certo, mas também aquilo que é útil, intencional e, nesse sentido, ‘certo’” (2007, p. 286). Nesta definição, o factível não se restringe aquilo que é possível ou, no interior do âmbito daquilo que é possível, ao que é oportuno, conveniente ou vantajoso. Em vez disso, todas as possíveis vantagens e preferências, que são dadas a uma ou a outra coisa, são equivalentes a uma certa unidade de medida que alguém estabelece para si ou à qual, de outro modo, está submetido. O factível diz respeito, portanto, à somatória de tudo aquilo que é válido na sociedade, incluindo, obviamente, as regras que orientam toda forma de educação e autoeducação.

Sob a ótica aristotélica, Gadamer declara que “a ética demonstra ser parte da política” (2007, p. 286). Isso implica admitir que nossas ações morais se situam e se realizam no interior do horizonte da *pólis*, bem como reconhecer que toda vez que escolhermos o factível, edificamos nosso ser social externo, atuando de forma que nossas escolhas tenham consequências concretas sobre os outros. Essa concretização de nós mesmos, diz Gadamer, estende-se amplamente “para o que é comum a todos, que os gregos chamavam *pólis*, e de cuja correta configuração todos são ao mesmo tempo responsáveis” (2007, p. 287). Nesse contexto, compreende-se o porquê da *phronesis* não se limitar ao simples papel de fornecer regras de conduta. Para além disso, ela avalia, quando necessário, o agir mais conveniente, considerando reflexivamente o fim de cada ação e os possíveis efeitos sobre a vida do indivíduo e da comunidade. Neste ponto, ganha importância a *synesis*, a virtude relacional familiar à *phronesis*. Dado que a deliberação nunca é abstrata e isolada, a *phronesis* mostra-se inseparável da *synesis* – “da compreensão que nos permite seguir o outro em sua ação”. Por conseguinte, a *phronesis* não se constitui somente como reflexão individual, mas também como reflexão intersubjetiva.

A repercussão social da escolha pode conduzir à exigência de se responder ao outro sobre o próprio agir. Sob o ponto de vista etimológico, o termo “responsabilidade” remete à raiz “responder”. Na maior parte dos idiomas ocidentais encontra-se a mesma referência – *responsibility*, *responsabilité*, *responsabilidade* ou *responsabilità* -, que documenta a origem latina do conceito. Em sentido literal, a “responsabilidade indica a disposição de alguém de ‘responder’ à pergunta de outrem quanto aos motivos e critérios do seu agir” (FLICKINGER, 2014, p. 60). Trata-se, por conseguinte, de um termo essencialmente social, pois aquele que respeita o outro e seu direito de ver tomada a sério a pergunta pela

legitimidade de certa atuação, assume uma responsabilidade. Desse modo, responsabilidade significa prestar conta ao outro sobre o seu próprio agir moral, assim como reconhecer o direito do outro de receber uma resposta à pergunta por ele levantada.

Este conceito de responsabilidade pressupõe, por sua vez, o reconhecimento da alteridade. Gadamer aborda a questão do outro em *Verdade e método*, nas páginas sobre a essência da experiência hermenêutica, nas quais examina as diversas modalidades da relação eu-tu. A primeira modalidade de relação diz respeito à experiência do tu enquanto “conhecimento dos homens” (GADAMER, 2000, p. 818). Neste tipo de experiência se detecta, a partir da observação do comportamento dos semelhantes, elementos típicos que, com base neles, pode-se prever as atitudes dos outros. Sob a ótica hermenêutica, compreende-se o outro ao modo da compreensão de qualquer processo típico no interior de nosso campo de experiência, quer dizer, sabemos que podemos contar com ele. O comportamento do outro, então, torna-se útil como qualquer meio para se alcançar um fim. Em termos morais, este tipo de vínculo com o tu apresenta um sentido de egoísmo puro e simples, contradizendo a especificação moral do ser humano. Como diz Kant, numa de suas interpretações do imperativo categórico, não se deve jamais considerar o outro como meio, mas sempre como fim em si mesmo.

A segunda modalidade de experiência e compreensão do tu consiste no “reconhecimento do tu como pessoa” (GADAMER, 2000, p. 741). Todavia, apesar de abarcar a pessoa na experiência do tu, a sua compreensão continua sendo uma forma de referência a si mesmo. Tal autorreferência provém de uma aparência dialética implícita na dialética da relação eu-tu. A relação entre o eu e o tu não é, então, de natureza imediata, mas reflexiva. Qualquer pretensão implica necessariamente uma pretensão oposta, possibilitando que cada parte da relação salte reflexivamente sobre a outra. Cada qual procura conhecer por si mesmo as pretensões do outro, mesmo que seja para compreendê-lo melhor do que ele próprio se compreende. Desse modo, o tu priva-se da imediatez com que orienta suas pretensões para outrem, passando a ser compreendido na forma de uma antecipação e apreensão reflexiva a partir da posição do outro. Configura-se no comando dessa relação eu-tu, portanto, uma dialética da reciprocidade.

Na terceira e mais elevada modalidade de relação eu-tu, o que de fato importa, diz Gadamer, “é experimentar o tu realmente como um tu, isto é, saber ouvir o seu apelo e

permitir que ele fale” (2000, p. 745). Para isso, faz-se necessário abertura. Esta abertura, todavia, não ocorre somente para aquele a quem se permita que fale. Antes, ela se dá, de modo fundamental, para aquele que permite ao outro lhe dizer algo. Sem esta abertura mútua, não há verdadeiro vínculo humano. O pertencimento mútuo significa sempre e ao mesmo tempo saber ouvir uns aos outros. Por conseguinte, a abertura para o outro implica, segundo Gadamer, “o reconhecimento de que devo deixar valer em mim algo contra mim, mesmo quando de fato não exista ninguém que o faça valer contra mim” (2000, p. 745). Assim, a experiência hermenêutica sempre comporta uma alteridade com a qual seja possível se confrontar, possibilitando à autocompreensão, o que nos permite perguntar: sem o outro, saberíamos quem somos?

O exercício hermenêutico da *phronesis* evidencia também a ideia de uma responsabilidade no singular. Gadamer reflete sobre a questão da relação dialética entre o universal e o particular no ensaio intitulado *Sobre a incompetência política da filosofia* (1992/1993). O ponto de partida, neste escrito, é a trajetória existencial de Heidegger: seus momentos trágicos; sua profundidade de filósofo; e suas ilusões de ser humano imerso na realidade histórica do seu tempo. Todavia, a questão proposta por Gadamer não se origina certamente com Heidegger, pois seus primórdios remontam a Platão. É motivo de questionamento, diz Gadamer, “se o olhar do filósofo, que investiga todos os problemas na sua universalidade e essencialidade, não se predisponha propriamente a desconhecer as circunstâncias concretas e momentâneas da vida social e política” (2002, p. 42). Como ficariam as coisas de valor cognitivo para a filosofia, continua Gadamer, “se ela der respostas ligeiramente oblíquas e excêntricas a questões tão importantes, tão decisivas para a vida?” (2002, p.42).

Mesmo que se considere, como prerrogativa verdadeira do filósofo, a maior profundidade na reflexão, no exame acerca das questões que dizem respeito à existência e a vida boa e justa, há um desejo comum pelo questionamento que unifica os humanos, porque todos necessitam encontrar respostas que, embora parciais e provisórias, sejam adequadas para a própria vida. Nesse sentido, ainda que um filósofo, mestre na teoria e superior na profundidade de visão, ou um investigador de questões políticas, sociais e humanas, possam ser tomados como modelos de pensamento, ninguém pode delegar a eles a exigência da tomada de decisão, a necessidade de fazer escolhas para a sua própria vida. Nas palavras de

Gadamer, “todos têm a sua própria responsabilidade, mesmo aquele cuja filosofia não adquire reconhecimento” (2002, p. 45). Dessa forma, é um erro fatal pensar e confiar a outrem a tarefa de dar respostas para nós.

Gadamer esforça-se para deixar claro que a decisão, a escolha, a responsabilidade no singular não são construídas a partir do nada; pelo contrário, elas se edificam desde uma base social. A falta desta, por sua vez, acarreta uma perda de substrato, de princípios e de racionalidade, sobre as quais se forma e se enraíza o ser humano em sua singularidade. Tal substrato social transcende a singularidade do homem, por ser algo universal, unificador e compreensível também para os outros. Em contrapartida, esta herança material emerge e se explicita diante de uma situação que exige resposta, ganhando vida somente pela atuação da singularidade humana. Nota-se, aqui, uma unidade constitutiva entre a consciência moral individual e o *ethos*, sobre a qual se edifica a responsabilidade humana. Se por um lado, como diz Gadamer, “a responsabilidade que cada um possui, em seu lugar na sociedade, é parte daquilo que compartilhamos e que é válido para todos”, por outro lado, a responsabilidade é algo exclusivamente singular, uma vez que “todos nós nos deparamos com tarefas que certamente jamais caberá suficientemente ao outro resolver. Nunca somente o outro é culpado” (2002, p. 47). Assim, não há como delegar aos outros a decisão e a escolha moral, bem como imputar a terceiros a plenitude da culpa.

4. Considerações finais

Viu-se que a *phronesis*, no contexto da *Ética Nicomaqueia*, significa a virtude da razão prática, voltada para o agir, definindo-se como a capacidade de deliberar sobre os meios mais eficazes para se alcançar um fim bom. Viu-se, também, que ela opera, conforme a interpretação de Aubenque, sob condições de natureza cosmológica e antropológica. Já no âmbito da hermenêutica filosófica, a virtude da *phronesis*, enquanto “saber prático”, é tomada por Gadamer como modelo, a partir do qual, analogamente, ele aborda o problema da aplicação, caracteriza a atividade do intérprete e determina a natureza prática da própria hermenêutica.

Da analogia entre *phronesis* e hermenêutica, duas considerações: primeira, Gadamer configura uma posição própria; se, por um lado, a virtude aristotélica da *phronesis* se

caracteriza pela condicionalidade da situação concreta, a qual é acolhida e preservada pela hermenêutica gadameriana, por outro lado, falta-lhe a historicidade e a linguisticidade, condições imprescindíveis para o acontecimento da compreensão; e segunda, Gadamer aborda a questão da responsabilidade de uma forma que parece ser insuficiente; sabe-se que Gadamer tematiza a relação entre *phronesis* e responsabilidade em diversos textos, porém, sem realizar uma abordagem sistematizada, ao menos numa obra específica; acredita-se, então, que o conceito de *phronesis*, conforme Gadamer o concebe, possa ser tomado como base para se pensar, de forma mais ampla, a questão da responsabilidade ética, sob as formas de “responsabilidade na escolha”, “responsabilidade na pergunta” e “responsabilidade no singular”.

Referências

- ARISTOTELE. *Ética Nicomachea*. Trad. de Carlo Natali. Roma: Laterza, 1999.
- _____. *Ética de Aristotele: Ética Eudemea, Ética Nicomachea, Grande Ética*. Trad. Lucia Caiani. Torino: Torinese, 1996.
- _____. *Nikomachische ethik 6: übersetzt und mit Einführung von H.G. Gadamer*. Frankfurt am Main: Klostermann, 1998.
- _____. *Metafísica*. Trad. Giovanni Reale. 3. ed. Milano, 1997.
- AUBENQUE, P. *A prudência em Aristóteles*. Trad. Marisa Lopes. São Paulo: Discurso Editorial, 2003.
- _____. *Aristotele etico*. Trad. Cosima Campagnolo. Roma: Istituto Della Enciclopedia Italiana, 1993.
- BERTI, E. *As razões de Aristóteles*. Trad. Dion Davi Macedo. São Paulo: Loyola, 1998.
- _____. *Filosofia pratica*. Napoli: Guida, 2004.
- DOTTORI, R. Il concetto di *phronesis* in Aristotele e l'inizio della filosofia ermeneutica. *Paradigmi*, Milano/Bologna, n. 3, p. 53-66, set./dez. 2008. Disponível em: <https://www.academia.edu/31404528/Il_concetto_di_phronesis_in_Aristotele_e_linizio_della_filosofia_ermeneutica>. Acesso em: 15 fev. 2020.
- FLICKINGER, H.-G. *Gadamer & a educação*. Belo Horizonte: Autêntica, 2014.
- GADAMER, H.-G. *Gesammelte Werke*. Band 2. Wahrheit und Methode. Grundzüge einer philosophischen Hermeneutik. Tübingen: J. C. B. Mohr, 1993.
- _____. *Gesammelte Werke*. Band 5. Griechische Philosophie I. Tübingen: J. C. B. Mohr, 1985.
- _____. *Verità e metodo: elementi di una ermeneutica filosofica*. Trad. Gianni Vattimo. Milano: Bompiani, 2000.
- _____. *Verità e metodo: elementi di una ermeneutica filosofica*. Trad. Gianni Vattimo. Milano: Rizzoli, 1983.
- _____. *Verdad y método II*. Trad. Manuel Olasagasti. 2. ed. Salamanca: Ediciones Sígueme, 1998.

- _____. *O problema da consciência histórica*. Trad. Paulo César Duque Estrada. 2. ed. Rio de Janeiro: Editora FGV, 2003.
- _____. *Elogio da teoria*. Lisboa: Edições 70, 1983.
- _____. On the possibility of a philosophical ethics. In: PALMER, Richard E. *The Gadamer reader: a bouquet of the later writings*. Evanston, Illinois: Northwestern University Press, 2007. p. 274-289.
- _____. Sull'incompetenza politica della filosofia. In: _____. *La responsabilità del pensare: saggi ermeneutici*. Trad. Riccardo Dottori. Milão: Vita e Pensiero, 2002. p. 42-47.
- _____. Filosofia práctica (1993). In: DUTT, Carsten (ed.). *En conversación con Hans-Georg Gadamer*. Trad. Teresa Rocha Barco. Madrid: Editorial Tecnos, 1998.
- GRONDIN, J. *Introdução à hermenêutica filosófica*. Trad. Benno Dischinger. São Leopoldo: Ed. Unisinos, 1999.
- MARINO, S (ed.) *Hans-Georg Gadamer: ermeneutica, etica, filosofia della storia*. Milano-Udine: Mimesis, 2014.
- _____. *La filosofia de Hans-Georg Gadamer e il problema del disagio della modernità: ermeneutica, estetica, etica e politica*. Tese de doutorado. Universidade de Bologna. Bologna, 2008. Disponível em: <http://amsdottorato.unibo.it/835/1/Tesi_Marino_Stefano.pdf>. Acesso em: 10 nov. 2019.
- NIDASIO, I. La represa della filosofia pratica antica nel pensiero di Hans-Georg Gadamer: la razionalità come forma di responsabilità etica. *Lessico di etica pubblica*, Cuneo, n. 2, p. 80-87, 2014. Disponível em: <http://www.eticapubblica.it/wp-content/uploads/2015/04/LEP-_1.Nidasio.pdf>. Acesso em: 10 out. 2019.
- PICHLER, N Antônio. *A felicidade na ética de Aristóteles*. Passo Fundo: UPF, 2004.
- RESE, F. *Phronesis als Modell der Hermeneutik*. In: FIGAL, Günter (ed.). *Hans-Georg Gadamer: Wahrheit und methode*. Berlin: Akademie Verlag, 2007. p. 127-149.
- SCHMIDT, L. *Hermenêutica*. 3. ed. Trad. Fábio Ribeiro. Petrópolis, RJ: Vozes, 2014.

Recebido em: 02/09/2020

Aprovado em: 03/03/2021