

VER FAZER E FAZER VER: A RETÓRICA DA ACÇÃO NA ÉTICA PRUDENCIAL DE ARISTÓTELES

Começemos por captar os ecos longínquos do sentido primordial do termo **prudência** [φρόνησις] a partir do qual se polariza a figura do **prudente** [φρόνιμος], foco teórico da presente comunicação. A tabela que se segue pretende dar conta das flutuações semânticas desse peculiar campo conceptual, procurando recortá-las no horizonte histórico-literário em que foram gradualmente emergindo:

lexema	acepção primordial	emprego derivado	significado
φρον-έω	HOMERUS, <i>Ulysses</i> , 7, 75 HOMERUS, <i>Ilias</i> , 17, 286	AESCHYLUS, <i>Agamemnon</i> , 176 SOPHOCLES, <i>Oedipus rex</i> , 617 EURIPIDES, <i>Iphigenia in Aulis</i> , 924 PLAT., <i>HpMi.</i> , 371a; <i>Phlb.</i> , 11b; <i>Phdr.</i> , 266b; <i>Lg.</i> , 712a XENOPHN, <i>Cyropaedia</i> , 5, 44 ISOCRATES, <i>Panegyricus</i> , 50	entender meditar aconselhar reflectir considerar ponderar
φρόν-ησις	SOPHOCLES, <i>Oedipus rex</i> , 664; <i>Philoctetes</i> , 1078 EURIPIDES, <i>Supplices mulieres</i> , 216	HERACLITUS, <i>frgm.</i> 2 DK ISOCRATES, <i>Antidosis</i> , 61 ARIST., <i>Metaph.</i> , 1009b 18	> faculdade propósito pensamento senso ajuizamento pretensão
φρόν-ησις	XENOPHON, <i>Mem.</i> , 1, 2, 10	ISOCRATES, <i>Panathenaicus</i> , 204; <i>Ad Demonicum</i> , 6, 40; <i>Antidosis</i> , 209 PLAT., <i>Phlb.</i> , 63 a; <i>Smp.</i> , 202 a; 209 a; <i>R.</i> , 461 a; <i>Lg.</i> , 665 d ARIST., <i>EN</i> , 1140a 24; 1141b 23	> tipo de saber sabedoria prática prudência sagacidade
φρόν-ιμος	SOPHOCLES, <i>Ajax</i> , 259; <i>Electra</i> , 1058	XENOPHON, <i>Anabasis</i> , 2, 6, 7; <i>Cyropaedia</i> , 1, 6, 15; 3, 3, 57; 5, 2, 17; <i>Symposium</i> , 8, 14; PLAT., <i>La.</i> , 192 e; <i>Phdr.</i> , 235 e; <i>Sph.</i> , 247a; <i>Plt.</i> , 263 d; <i>Grg.</i> , 490 b; <i>R.</i> , 586 d ARIST., <i>HA</i> , 488b15; <i>PA</i> , 648a8; 687a8; <i>GA</i> , 753a11; <i>EN</i> , 1107a 1	discreto circumspecto avisado prudente sensato sabedor

Tentando vislumbrar na sinopse terminológica em apreço um denominador comum susceptível de unificar a polissemia da noção, chega-se à conclusão de que existe, desde os alvares da cultura literária grega, uma nítida propensão para vincular semanticamente o termo *phronesis* a 1) uma **actividade prospectiva** [visando um propósito ou intenção] 2) de teor **mental e/ou reflexivo** [mobilizando a actividade cognitiva da mente e/ou pensamento], 3) dotada de uma **sagacidade crítica** [implicando um discernimento por meio da compreensão, entendimento e ponderação] 4) capaz de se **moldar às circunstâncias concretas** [convertendo a razoabilidade em resolução ou decisão] 5) mediante **experiência adquirida** [traduzida na forma de senso prático].

Cada um a seu modo, Platão e Aristóteles [vide tabela supra] ilustram até que ponto é possível inscrever a rica e complexa policromia semântica desse campo terminológico no domínio da actividade filosófica. Ambos partem de um prévio manuseamento da tradição épica, lírica, dramática e, como não podia deixar de ser, retórica, a partir da qual o termo *phronesis* é imediatamente vinculado a um **conhecimento prático** ou **verdade prática** [ἀλήθεια πρακτική] cuja discursividade se abre a uma plurívoca dimensão 1. **cognitiva** (enquanto avaliação de possibilidades e capacidades), 2. **crítica** (enquanto discernimento e escolha de meios), 3. **experiencial** (enquanto explicitação de uma vivência examinada), 4. **poiética** (enquanto aplicação ou modelação da norma universal à circunstância) e 5. **temporal** (enquanto oportunidade vislumbrada e prospecção antecipada).

Ora, convém assinalar que a interligação praxiológica destes cinco aspectos é crucial para entender em Aristóteles o alcance de uma “filosofia propriamente humana” [ἀνθρωπίνη φιλοσοφία]¹, tendo em conta duas vertentes interconectáveis, a saber

1. Cf. ARIST., *EN*, 1181b 15

1. por um lado, numa vertente fisionómica, a partir da qual se concebe o **bem prático** [τὸ πρακτὸν ἀγαθόν]² não enquanto substância metafísica ou enquanto categoria lógica, mas como figuração da ordem do **prático** [τὸ πρακτόν] inscrita “na vida” [ἐν τῷ βίῳ]³;
2. por outro lado, numa vertente ergonómica, na base da qual se projecta uma ontologia da acção, cuja formulação se narra não tanto no pensar de uma verdade “sobre” ou “acerca” do agir, mas na ontopoiese de uma verdade-que-se-faz-**obra** [ἔργον]⁴.

Ora, enquanto na primeira vertente se assiste à deslocação de uma lógica “sobre a” acção assente na sua pensatividade **figurativa** [σχῆμα], para uma discursividade “da” acção assente na sua manifestação **facial** [εἶδος], já na segunda vertente importa seguir na esteira daquele inciso da *Metaphysica*, tão discreto quanto significativo, segundo o qual *a obra é o fim da verdade prática* [τέλος ἀλήθεια πρακτικῆς δ’ ἔργον]⁵.

A articulação desta dupla dimensão – fisionómica e ergonómica – revelar-se-á impactante quando Aristóteles tiver que postular uma continuidade prática entre o carácter mediacional da *phronesis*, i.e. da prudência, e a mediação “in-carnada” da ética vivida do *phronimos*, i.e. do *prudente*, entendido este como molde vivo em acção, e já não como “modelo” para ser contemplado de longe ou imitado ao longe, como acontece, de resto, com o efeito indutor da mimetização exemplar do herói, na linha da ancestral *paideia* épica e tragediográfica. Daí que, segundo o Estagirita

ἡ δὲ φρόνησις περὶ τὰ ἀνθρώπινα καὶ περὶ ὧν ἔστι βουλευσασθαι: τοῦ γὰρ φρονίμου μάλιστα τοῦτ’ ἔργον εἶναι φαμεν, τὸ εὖ βουλευέσθαι, βουλευέται δ’ οὐδείς περὶ τῶν ἀδυνάτων ἄλλως ἔχειν, οὐδ’ ὅσων μὴ τέλος

2. Cf. *Idem.*, *De an.*, 433a 29

3. Cf. *Idem.*, *VV*, 1250a 30-39

4. Cf. *Idem.*, *EN* 1097b 25-26 ss.

5. *Idem.*, *Metaph.*, 993b 21

τι ἔστι, καὶ τοῦτο πρακτὸν ἀγαθόν. ὁ δ' ἀπλῶς εὐβουλος ὁ τοῦ ἀρίστου ἀνθρώπων τῶν πρακτῶν στοχαστικὸς κατὰ τὸν λογισμόν. οὐδ' ἐστὶν ἡ φρόνησις τῶν καθόλου μόνον, ἀλλὰ δεῖ καὶ τὰ καθ' ἕκαστα γνωρίζειν: πρακτικὴ γάρ, ἡ δὲ πράξις περὶ τὰ καθ' ἕκαστα. διὸ καὶ ἔνιοι οὐκ εἰδότες ἐτέρων εἰδόντων πρακτικώτεροι, καὶ ἐν τοῖς ἄλλοις οἱ ἔμπειροι (...). ἡ δὲ φρόνησις πρακτικὴ: ὥστε δεῖ ἄμφω ἔχειν, ἢ ταύτην μᾶλλον.⁶

O que verdadeiramente surpreende neste excerto não é tanto o facto de Aristóteles propor algo de radicalmente novo face às prerrogativas morais da educação cívica tradicional no tocante à importância concedida ao bem e à virtude sob o olhar complacente do magistério socrático-platónico, mas sobretudo a forma como concebe a eticidade do acto deliberativo incarnado e domiciliado numa espécie de faculdade hilemórfica que procura ligar a matéria de cada experiência decisória concreta (*in vivo*), singular (*insólita*) e aberta (*in fieri*) à forma de uma determinação universal para agir racionalmente a partir de princípios e com um fim em vista. De facto, entre uma acepção de bem demasiado condescendente com os dispersivos e erráticos sentidos do discurso comum e uma concepção de Bem demasiado conivente com a teorização eidética de Platão, Aristóteles parece disposto a adoptar uma solução mediacional cujo mérito teórico decorre da possibilidade de assegurar ao agir humano uma inteligibilidade universal dos princípios sem, contudo, perder a mão e o pé no mundo contingente da facticidade.

6. «A prudência é relativa às coisas humanas e ao acto de deliberar. Por isso dizemos que a obra do prudente consiste sobretudo em deliberar bem, e ninguém delibera acerca do necessário [= o que não pode ser de outra maneira] nem acerca do que não tem fim, e esse é um bem prático. Bom deliberante é, em termos absolutos, aquele que é capaz de visar certamente o melhor para o homem em termos práticos de acordo com um cálculo razoável. Tão-pouco a prudência diz respeito apenas ao universal, mas deve conhecer também o particular, visto que ela é prática e a acção diz respeito ao particular. Por esse motivo, aqueles que não possuem saber, designadamente no caso daqueles que têm experiência, são mais práticos do que os outros que sabem. (...) Enquanto prática a prudência deve, desta feita, possuir ambos os conhecimentos [subent. do universal e do particular], mas sobretudo este último [i.e. o do particular]: *Idem*, *EN*, 1141b 8-23

Posta a questão nestes termos, faz todo o sentido concitar aquele auspicioso passo do Livro II da *Ethica Nicomachea* onde Aristóteles estabelece uma conexão triádica entre a *mediedade* da disposição virtuosa, a *disposicionalidade* da escolha deliberada e a *exemplaridade* do indivíduo prudente:

ἔστιν ἄρα ἡ ἀρετὴ ἕξις προαιρετικὴ, ἐν μεσότητι οὔσα τῇ πρὸς ἡμᾶς ὠρισμένη λόγῳ καὶ ᾧ ἂν ὁ φρόνιμος ὀρίσειεν; (...) διὸ (...) μεσότης ἐστὶν ἡ ἀρετή.⁷

Para Aristóteles, a expressão mais densa de uma moralidade ética (não de uma eticidade moralista, há que dizê-lo...) espelha-se no incontornável binómio **homem de bem** [ἀνὴρ ἀγαθός] / **bom cidadão** [σπουδαῖος πολίτης]⁸, de cujas virtualidades praxiológicas o indivíduo prudente é **modelo** [παράδειγμα]: em ambos os casos, a **virtude** [ἀρετή] é exercida de forma integral e integrada, significando isso que, no contexto da filosofia prática do Estagirita, a virtude comparece 1. sedimentada na base de uma inclinação adquirida por hábito (vector que hoje rotularíamos com ciceroniana nostalgia jurídica como “moral”, mas que Aristóteles designa de “ético” em sentido elementar e básico) e 2. aperfeiçoada numa disposição mediacional para medir e calcular bem (vector que Aristóteles enraíza naquele limiar “dianoético” onde se joga o sentido pleno e desenvolvido da escolha deliberada).

A íntima conexão entre *éthos*/ἔθος habituado (como condição protológica de possibilidade) e *éthos*/ἦθος habitado (como condição teleológica de aperfeiçoamento), encontra-se extraordinariamente bem vincada na expressão aristotélica a <subent. disposição> *ética provém do hábito* [ἡ δ' ἠθικὴ <subent. ἕξις> ἕξις ἔθους περιγίνεται]⁹. Não deixa de ser surpreendente que

7. A **virtude** é uma **disposição electiva**, consistindo numa **mediedade** relativa a nós, determinada pela razão e pelo modo como a determinaria o **homem prudente** (...); por isso (...) **a virtude é uma mediedade**, mas <subent. é> também uma elevação [= saliência, eminência] respeitante ao que é excelente e bom: *Ibid.*, 1106b 36 – 1107a 8; sublinhado nosso

8. Cf. *Idem*, *Pol.*, III, 4, 1276b 17 ss.

9. *Idem*, EN, 1103a 17-18

o sentido mais recôndito deste inciso se encontre umbilicalmente recolhido na provocadora e estimulante ideia de que o hábito tanto pode propiciar a contemplação narcísica ou o olhar medusino de um estado virtuoso arduamente conquistado, como pode dar-se-a-ver na desafiante abertura de uma disposição **aperfeiçoável/aperfeiçoada** [τέλειουμένου]¹⁰.

Ora, o facto de a virtude elevar a um plano superior de desenvolvimento ético a aquisição de actos mais ou menos treinados e habituais, tornando-os habitáveis em contexto deliberativo ou decisionário, constitui, a nosso ver, uma das razões pelas quais a *Política* adquire, à luz da filosofia prática de Aristóteles, um estatuto arquitectónico face à *Ética*. Na verdade, a aquisição na *pólis* de hábitos virtuosos em conformidade com a matriz normativa e legislativa de um determinado regime necessita da mediação orgânica da educação cívica, posto que, sem esta, a indução de um hábito não conduz necessariamente àquela disposição aperfeiçoada do indivíduo prudente que é capaz de decidir bem em sentido ético pleno. Tal capacidade encontra-se sinalizada não na jactância exibicionista de um conjunto de competências virtuosas, mas sobretudo – e Aristóteles faz questão de no-lo lembrar – num conjunto de sinais que a acção dá a ver na sua discursividade, quando se requer que o agente esteja em condições de

- aferir em cada situação concreta a justa medida, utilizando-a para visar o meio;
- decidir em situação-limite crítica, conformando o princípio universal ao caso particular.

Aquela aporética circularidade entre hábito virtuoso e disposição ética com que Aristóteles brinda o leitor mais desatento no livro II da *Ethica Nicomachea*,¹¹ fica, então, liminarmente esclarecida na sua desconfortável ambivalência. Só praticando habitualmente a virtude é que

10. Cf. *Ibid.*, 1103a 26

11. Cf. *Ibid.*, 1103b 6-12; outros exemplos do mesmo género são aduzidos em 1104a 25-29; b 18-21; II, 3, 1105a 11-16

nos tornamos disposicionalmente virtuosos; e só na medida em que nos encontramos dotados desse estado disposicional de virtude é que poderemos elevar a acção a um aperfeiçoamento ético cujo sentido pleno só é alcançável no horizonte eudemónico de uma vida boa explicitada num *ergon*, numa obra. Em face desta modelação da acção, torna-se perfeitamente perceptível onde é que Aristóteles pretende chegar: o fazer “bem” no sentido de uma obra bem executada, constitui fenomenalmente uma forma de dar a ver “o bem” que há para fazer quer no sentido ético de uma “boa” acção, quer no sentido poiético, i.e. criativo, de uma “bela” acção.¹²

Nesse sentido, importa sublinhar que, para Aristóteles, o modelo artesanal ou manufactural constitui, no plano ético, a mediação ontológica para a **produção** [ποίησις] da boa acção, tomada esta como um **agir bem** [εὐπράττειν] ou como um **bem-fazer** [εὐεργετεῖν]: *os artífices veneram como se fossem suas as obras que produzem; os que praticam boas acções assemelham-se de certo modo àqueles* [τοὺς ποιητὰς (...) ὑπεραγαπῶσι γὰρ οὗτοι τὰ οἰκεία ποιήματα: τοιούτω δὴ ἔοικε καὶ τὸ τῶν εὐεργετῶν].¹³

Ora, é num contexto onde se articulam de forma eticamente inovadora as noções de **arte** [τέχνη], **produção** [ποίησις] e **acção** [πράξις] que adquire máxima força a apologia aristotélica do *phronimos*, do **homem prudente**. Portador de uma disposição ética posta à prova, esse “prudente”, ao qual Aristóteles alude reiteradamente nas suas *Ethicae*, torna visível e legível na sua acção o texto de uma medida viva. Não se trata,

12. Vide a este propósito a reflexão do Estagirita, na *Ethica Eudemis*, sobre o ideal ético da *kalokagathia*: EE, 1248b 11; 1249a 2, 5, 25;]; o termo *καλοκάγαθία* pode ser literalmente traduzível por **beleza-e-bondade**, assinalando, na filosofia prática aristotélica, a virtude completa do homem íntegro que atingiu a plenitude da sua realização. Homem íntegro é aquele que, segundo Aristóteles, assume o desafio de domiciliar o **agir bem** [εὐπράττειν] no *habitat* [estético?] das “belas acções” [πράξεις καλὰς: EE 1215b 3], suscitando, desta feita, não necessariamente respeito (ingrediente formal de cariz mais “kantiano”), mas sobretudo **admiração** (experiência matricial da mundividência cultural grega). A admiração sentida pelo carácter *belo* de uma **boa acção** [EN 1117b 9] brota do reconhecimento da “beleza” inerente ao processo de aperfeiçoamento da sua própria excelência [ἀρετή].

13. *Ibid.*, 1168a 2-4

portanto, de “aprender dele” o que é a virtude através de um magistério epistémico de definições essenciais, explicações causais ou teorias abstractas; trata-se mais de “olhar para ele” para ver como que ele faz e não para ser como ele é. Ele insinua-se não como exemplar mimetizável, mas como metáfora “da vida” (como metáfora “viva”, apetecia-nos a dizer ricoeurianamente...), ou seja como paradigma “in-carnado” daquela *poiese* integral do humano, esplendidamente visada no afamado adágio latino *fabrum esse sua quemque fortunae* [cada qual é artífice do seu destino].¹⁴

Percebe-se, portanto, até que ponto o critério de uma *vivência feliz, venturosa e bela* [τὸ δ' εὐδαιμονεῖν καὶ τὸ ζῆν μακαρίως καὶ καλῶς]¹⁵ incarnará no texto “da” e “em” acção do *phronimos*, do homem prudente, cuja **experiência** [ἐμπειρία] é concebida por Aristóteles como *paradeigma*, modelo, de cada acto humano eticamente inscrito (e por isso ubicado), autoapropriado (e por isso imputável) e responsável (e por isso relacional). Quer dizer, à luz da acção discursiva do prudente, não se trata apenas de fazer um esforço por estabelecer um acordo, uma conformidade, entre aquilo que se pensa e se diz com aquilo que se faz, procurando salvar a todo o transe uma suposta coerência entre os puros desejos ou simples intenções e as acções praticadas, ou de assegurar uma transição linear e

14. Embora a tradição literária grega, sobretudo a dramaturgica, pareça atribuir um influxo independente à dimensão *aleatória* [τύχη] ou *necessitarista* [ἀνάγκη] do *destino* [μοῖρα] sobre o agir humano, como se comprova nos versos trágicos de Querémom de Atenas [τύχη τὰ θνητῶν πράγματα ὄκ εὐβουλία <é a sorte que governa as coisas dos mortais não a sagacidade>: CHAEREMON, frgm. 2 Snell-Kannicht-Radt], este adágio espelha já uma fase de ulterior desenvolvimento daquela original concepção antropológica, passando a valorizar agora a autonomia da acção humana face a uma força exógena (normalmente divinizada quer como *Tykhé*, que como *Anagké*, quer ainda como *Moira* nas figuras das três Parcas) com capacidade de interferência prévia e arbitrária no curso dos fenómenos ou no rumo dos acontecimentos. Se em *Aeneas* Virgílio explora as suas virtualidades épicas (cf. VERGILIUS, *Aeneas*, 10, 111 ss.), já Cícero extrai dele as devidas implicações morais (cf. CICERO, *Paradoxa stoicorum*, 5, 1, 34), tal como Séneca (cf. SENECA, *Epistulae*, 36, 6), sendo a partir daí retomado com força pela tradição proverbialística medieval que lhe vai conferindo novos matizes, como sucede no topos, de resto bastante difundido, de que o ser humano, enquanto dotado de liberdade e razão, *fingit fortunam sibi* [modela a sua própria sorte: cf. *Proverbia sententiaequae latinitatis medii aevi*, 30628b Walther].

15. ARIST., *EE*, 1214a 30

unívoca das “palavras” aos “actos”: num certo sentido, essa é ainda uma forma muito rudimentar e epidérmica de captar de forma indolor o sentido aristotélico da acção discursiva. Aristóteles vai mais longe: o agente é sempre eticamente responsável pelos resultados práticos obtidos, não porque debita um discurso (já muito retardatário, aliás) para descrever, avaliar ou justificar o que foi feito, mas porque justamente o que foi feito já coloca à vista de todos um texto eticamente significativo.

A ideia segundo a qual o prazer não é o fim ou a *ratio essendi* de uma actividade, mas algo que se lhe adiciona como uma espécie de bonificação excedente, constituindo, por isso, um componente anímico essencial da felicidade, encontra aqui a sua plena relevância praxiológica.¹⁶ A satisfação que o agente experimenta após a realização bem-sucedida de uma acção mais não faz do que confirmar, através da semântica corporal do prazer, a beleza do acto, beleza essa atestada na admiração e reconhecimento dos outros, já não decerto enquanto espectáculo moral, mas desta feita enquanto testemunho ético.

O *phronimos*, o prudente, constitui, portanto, a última instância prática de fundamentação da eticidade, assumindo-se simultaneamente como paradigma antropológico da natureza aperfeiçoável da acção e como signo vivo da racionalidade prática que lhe corresponde. O lance teórico aristotélico revela a esse respeito uma meridiana clareza: na medida em que nele se espelha a capacidade racional para avaliar uma **escolha** [αἵρεσις] por **deliberação** [βούλευσις], o homem prudente torna-se, por assim dizer, paradigma fenoménico do carácter intencional e intencionado de um agir que se torna virtuoso no acto mesmo de uma **escolha deliberada** [προαίρεσις] que em nada deve ser confundido com aquele sentido autoafirmativo de vontade, de *voluntas*, ainda estranho ao linguajar aristotélico.¹⁷

16. Cf. *Ibid.*, 1220a 36 ss.

17. Num sugestivo estudo intitulado «Deliberação e vontade em Aristóteles», Marco Zingano põe a descoberto o carácter movediço dessa matizada diferenciação de conceitos, procurando justamente salientar o risco de uma precipitada e anacrónica adesão a uma interpretação

Posto isto, se não quisermos ficar reféns de uma moral de trazer por casa ou, pior do que isso, de um moralismo apenas interessado em prescrever uma normatividade disfarçada de domesticação comportamental, cada acto por nós realizado terá de “tornar sua” a virtude não por reacção automatizada e externalista, mas por apropriação autónoma e interiorizada, à imagem e semelhança do indivíduo prudente que se torna para os demais critério vivo e incarnado de um agir ético que apenas conhecerá o alcance teleológico de cada acto virtuoso tão-só na medida em que este manifestar o *ergon*, a obra, de uma *proairesis*, de uma eleição ponderada.

A decisão constitui, pois, o teste ético da moralidade. Com efeito, é pelos frutos daquela que avaliaremos a árvore desta. Impelido pelo *pathos* da vida exemplar, o procedimento moralista crê-se investido das condições ideais para empreender uma conquista de perfeição e, *ipso*

“voluntarista” da filosofia prática de Aristóteles: «(...) a relação entre deliberação e vontade em Aristóteles parece ser a crónica de um fracasso anunciado. De um lado, é bem conhecido o anátema sobre a noção antiga de vontade: os gregos desconheciam esta noção, que viria a ter uma expressão própria somente com o pensamento cristão. Parece assim anacrónico querer falar de vontade em Aristóteles, pois, como pensador grego, ele não dispunha de tal noção. Por outro lado, a doutrina aristotélica da deliberação é vista precisamente como um sintoma desta falta: por desconhecer a noção de vontade, Aristóteles foi levado a sustentar que só deliberamos sobre os meios e nunca sobre os fins. (...) A doutrina aristotélica da escolha deliberada não parece poder ser vista senão como consequência da falta de uma noção de vontade: a limitação da deliberação aos meios, à exclusão dos fins, decorre da ausência de uma noção de decisão autónoma ou ativa do agente em relação aos fins, que, ao contrário, lhe seriam impostos no sistema aristotélico e em relação aos quais restaria somente encontrar os meios mais eficazes através da deliberação. (...) Se isto é correto, então nada há a recuperar na doutrina aristotélica da escolha deliberada, a não ser talvez o ensinamento negativo que Aristóteles foi levado a sustentá-la pelo facto de desconhecer a noção de vontade como instância ativa de decisão acerca de nossos desejos e fins. Mais ainda, tudo isto explicaria por que a noção de *προαίρεσις* caiu em total desconhecimento, (...) enquanto outras noções aristotélicas conheceram um sucesso formidável na cultura em geral e na história da filosofia em particular. (...) Temo, contudo, que este esquema acabe por distorcer inevitavelmente a tese aristotélica ao mesmo tempo em que embeleza demasiadamente os requisitos da vontade moderna. Uma análise mais eqüitativa da tese aristotélica talvez seja necessária, e tenho a impressão que seu resultado consistirá em uma recuperação da doutrina aristotélica da escolha deliberada como uma tese muito sensata a respeito da vontade humana. (...)»: ZINGANO Marco, «Deliberação e vontade em Aristóteles», in *Estudos de Ética Antiga*, São Paulo: Discurso Editorial, 2007, 167-168

facto, legitimado para “autopsicografar” a euforia moral resultante desse perfeccionismo; animada, ao invés, pela circumspecta *poiese* de uma virtude desenvolvida, a atitude ética percepçiona-se como **aperfeiçoável ao longo da vida toda**, mediante uma obra cujo fim mantém em aberto um diálogo prospectivo e sempre desafiante com “os tempos e os modos” da acção.

O *phronimos*, o prudente, não se limita a “ter” em si uma regra e uma medida mediante as quais ajuíza o comportamento dos outros num dilúvio de sentenças judiciosas ou numa litania prescritiva de fórmulas, definições e princípios – em bom rigor, ele mesmo “é” a regra e a medida, ou seja a regra e a medida nele se “fazem carne”, explicitando uma acção “legível” e “visível” cujo *design* faz sentido para a acção dos demais.

A posição que Paul Ricoeur adota a esse propósito, afigura-se-nos plenamente inequívoca e esclarecedora: «il faudrait (...) insister surtout sur l'enracinement de la réflexion philosophique dans une pratique préalable, dans une **culture vivante**; à cet égard, **l'exemplarité du phronimos** est mise en valeur, ainsi que le lien avec le *phronēin* tragique ou encore avec la pratique politique.¹⁸ Noutras latitudes, o eminente filósofo referirá: «(...) Aristote lui-même a donné une clé pour ces relectures et ces réécritures en mettant à part des vertus qu'il appelle éthiques, une vertu intellectuelle, la phronesis, qui est devenue la prudence des Latins, et qu'on peut tenir pour la matrice des éthiques postérieures. Elle consiste en effet dans une capacité, l'aptitude à discerner la droite règle, l'orthos logos, dans les circonstances difficiles de l'action. **L'exercice de cette vertu est inséparable de la qualité personnelle de l'homme de la sagesse – le phronimos – l'homme avisé.** Entre la prudence et les “choses singulières” le lien est étroit. C'est alors dans les éthiques appliquées que la vertu de prudence peut être mise à l'épreuve de la pratique. À

18. RICOEUR Paul, «À la gloire de la phronēsis (Éthique à Nicomaque, Livre VI)», in CHATEAU Jean-Yves (org.), *La vérité pratique. Aristote: Éthique à Nicomaque, Livre VI*, Paris: Vrin, 1997, 22; destacado nosso.

cet égard la même phronesis qui est censée s'exercer à l'intérieur de la pratique quotidienne des vertus devrait pouvoir présider aussi à la réinterprétation de la table des vertus dans le sillage des modernes traités des passions. (...)».¹⁹

Em face do posicionamento rocoeuriano, que secundamos por inteiro, o poder intrinsecamente analógico da **exemplaridade** é mobilizado na filosofia prática de Aristóteles para mostrar algo por comparação com o que nos é mais **próximo** ou **familiar** e, nesse sentido, **próprio** [οἰκεῖον], posto que o termo grego empregue para designar o que, pela sua domiciliada proximidade ou familiaridade, se afigura “a-propriadado”, é exactamente o mesmo. Assim sendo, a mediação paradigmática acabará por ser subtilmente transferida para a ontopoiese da acção do *phronimos*, do prudente. Na mediação viva da sua forma prudencial de deliberar em contexto crítico, ele torna-se modelo de aplicabilidade criteriosa de uma regra universal e necessária a uma situação particular e contingente. O intuito de Aristóteles parece-nos óbvio: trata-se de apresentar o *phronimos*, do prudente como exemplo de eticidade deliberativa, por forma a induzir uma acção individual que não leva a ser como ele é, mas a fazer como ele faz. Tal implica que a atenção deve estar esquematicamente polarizada no *design*, na *fisionomia* da sua acção, i.e. na “forma-prática-de-fazer-a-acção” quando modela prudencialmente cada acto decisionário, e não propriamente na “forma-de-ser” da sua exemplaridade virtuosa, apesar de esta se encontrar teleologicamente ligada àquela a título de condição necessária (mas não suficiente, entendamos).

Ora, nunca será demais insistir nesse rasgo verdadeiramente provocador da praxiologia aristotélica que nos desafia a avaliar a estrutura electiva de uma deliberação não propriamente a partir da rígida e rectilínea mensuração ideal de uma régua de uma fórmula ou de um código, mas

19. *Idem*, «Éthique. De la morale à l'éthique et aux éthiques», in *Dictionnaire d'éthique et de philosophie morale*, dir. Monique CANTO-SPERBER, Paris: PUF, 2001 (3ed.), 584; destacado nosso.

na base da versátil e flexível mediação metrética de um critério vivo plasmado no texto “da” e “em” acção do *phronimos*, do prudente. A existir um régua capaz de mensurar a acção humana na superfície rugosa e irregular da contingência, ela assemelhar-se-ia à régua de chumbo dos *arquitectos de Lesbos* [τῆς Λεσβίας οἰκοδομίας ὁ μολίβδινος κανών].²⁰ Nada para estranhar, portanto, que, já no diálogo juvenil *Protrepticus*, o leitor seja imediatamente confrontado pelo Estagirita com a questão *que critério (= regra; norma) ou que termo (= confim; marca) poderá ser para nós mais exacto do que o prudente?* [τίς ἡμῖν κανών ἢ τίς ὄρος ἀκριβέστερος τῶν ἀγαθῶν πλὴν ὁ φρόνιμος;]²¹.

Para Aristóteles, uma “regra” de acção não pode espelhar directamente a pureza de uma regra geral sem mais, visto que não se trata de contemplar eideticamente ou de determinar a prioristicamente a “forma pura” das acções (ao jeito platónico ou kantiano), mas de configurar discursivamente a “forma” como a acção se inscreve na “matéria” da facticidade contingente por via da *phronesis*, da prudência. De entre todas as virtudes, incluindo as dianoéticas, apenas ela se encontra munida da singular capacidade para proporcionar ao agente uma constante “rectificação” estocástica da *regra e da medida* [κανῶν καὶ μέτρον] e, por via disso, determinar a mediedade *tal como a determinaria o prudente* [ἔξ ἂν ὁ φρόνιμος ὀρίσειεν]²², posto que este, pela discursividade do seu agir, torna visível o meio (...) *tal como a recta razão o dita* [τὸ δὲ μέσον ἐστὶν ὡς ὁ λόγος ὁ ὀρθὸς λέγει]²³. Aquilo que o prudente explicita no seu agir discursivo não se reduz apenas ao acto de **deliberar** [βουλευέσθαι], mas, num grau teleologicamente mais aperfeiçoado, em **deliberar bem** [εὖ βουλευέσθαι], ou seja de **forma recta** [ὀρθῶς]. Sucede que, tal como noutras inúmeras matérias que, de um ponto de vista ontológico, podem *dizer-se de muitos modos* [πολλαχῶς λέγεται], também, de um ponto de vista praxiológico,

20. ARIST., *EN*, 1137b 31

21. *Idem*, *Prt.*, frgm. 52 Rose

22. *Idem*, *EN*, 1107a 1-2

23. *Ibid.*, 1138b 20

a *rectitude* tem múltiplos sentidos [ἡ ὀρθότης πλεοναχῶς]²⁴, a que se soma uma insanável ambiguidade a que Aristóteles não se furta a enfrentar. Com efeito, ao remeter a *orthotes*, a *rectitude*, para o campo da **boa deliberação** [εὐβουλία]²⁵, Aristóteles chama a atenção para dois aspectos concursivos: o primeiro é formulado de modo negativo e tem a ver com aquilo que desfigura a *orthotes*, a *rectitude*, de uma *euboulia*, boa deliberação; o segundo é formulado em tom positivo e procura apurar em que condições uma *euboulia*, uma boa deliberação, se torna **recta** [ὀρθή]. No primeiro caso, a *rectitude* de uma boa deliberação não se identifica de todo com o estratagema de calcular bem o mal que se pretende visar (v.g. no caso limite de uma maldade infligida a outrem), nem tão-pouco com a artimanha de alcançar um pretensio bem por meios indevidos (v. g. no plano lógico de um pseudo-silogismo activado por um falso termo médio)²⁶; no segundo caso, ao invés, uma boa deliberação é considerada *recta em conformidade com o útil e relativamente ao que é devido, ao modo e ao momento* [κατὰ τὸ ὠφέλιμον, καὶ οὗ δεῖ καὶ ὡς καὶ ὅτε]²⁷. Em suma, sendo própria dos *phronimoi*, dos indivíduos prudentes, a deliberação aponta-se como “**boa**” [εὖ] na medida em que opera 1. *em conformidade ao que convém* [κατὰ τὸ συμφέρον], 2. *em ordem a fins* [πρὸς τὰ τέλα], 3. *relativamente ao qual a phronesis, a prudência, se afigura como conjectura verdadeira* [ἀληθῆς ὑπόληψις].²⁸

Glosando e resguardando-se muito provavelmente de um indesejável contágio relativista da máxima atribuída a Protágoras de Abdera *o homem é medida de todas as coisas* [πάντων χρημάτων μέτρον ἄνθρωπον], percebe-se a razão pela qual Aristóteles tem necessidade de reformular, em contraproposta alternativa, a *máxima prática* do homem prudente como *regra e da medida em cada uma das coisas* [κανῶν καὶ μέτρον ἐν

24. *Ibid.*, 1142b 17

25. Cf. *Ibid.*, 1142b 16-33

26. Cf. *Ibid.*, 1142b 18-24

27. *Ibid.*, 1142b 28

28. Cf. *Ibid.*, 1142b 31-33

ἐκάστοις]²⁹. Ao ser “medida” de si mesmo e das suas acções, o prudente converte-se paradigmaticamente em medida da acção “para os demais”: enquanto critério vivo, incarnado e experimentado, ele não dá a ninguém “lições éticas” sobre a vida; diríamos, ao invés, que ele mesmo é uma “lição viva” de ética para todos. Nesse sentido o prudente atesta-se na epifania do seu agir discursivo como texto inspirador de uma inteligência *crítica* que, perante a urgência e irreversibilidade de uma decisão, não se limita a adoptar mecanicamente os critérios herdados de uma determinada tradição cultural ou a repetir automaticamente as soluções validadas pelo *modus operandi* de um pensamento dominante, mas sabe **deliberar bem** [εἶ βουλευέσθαι] mediante uma notável capacidade para **discernir** [κρινεῖν] o que está em causa ou em jogo com base num **cálculo** [λογισμός] extraordinariamente complexo e difícil de múltiplas variáveis e factores condicionantes.

São três, a bem dizer, os princípios que regulam esse **discernimento** [κρίσις]:

1. um *princípio integrador* para articular a conexão da **razoabilidade** [γνώμη] e do **entendimento** [σύνεσις] com o **intelecto** [νοῦς] numa totalidade articulada de disposições dianoéticas que não se encontram cada uma por si aleatoriamente disseminadas por diferentes sujeitos, mas, graças ao estatuto mediacional da *phronesis*, da prudência, todas convergem no mesmo sujeito em cada acto decisionário realizado³⁰;
2. um *princípio flexibilizante* para facultar ao acto prudencial **judicativo** [κριτικός] uma capacidade modelativa, dado que ser *phronimos*, prudente, no acto de **ajuizar** [κρινεῖν] implica ser a) **entendedor** [συνετός] acerca do que se avalia e pondera, b) **sensato** [εὐγνώμων] no acto de discernir e julgar c) **compreensivo** [συγγνώμων] face ao contexto situacional dos diferentes interesses em jogo³¹;

29. *Ibid.*, 1113a 32-33

30. *Ibid.*, 1143a 25-28

31. *Ibid.*, 1143a 29-31

3. um *princípio relacional* para realizar aquela **equidade** [ἐπιείκεια] segundo a qual se considera que um acto de justiça [seja ela jurídico-judicial, psico-moral ou socio-económica] se deve inspirar paradigmaticamente no discernimento exibido na acção justa do **homem de bem** [ἀνὴρ ἀγαθός] na sua **interacção com os outros** [ἐν τῷ πρὸς ἄλλον]³².

Nunca é demais sublinhar que o valor paradigmático da acção do *phronimos*, do prudente, implica não tanto fazer exactamente “o mesmo que” ele (e por isso a ética não é uma ciência...), mas fazer “como” ele (razão pela qual a ética é tomada como saber prático). Eis-nos, portanto, naquela fase de transição (ou transição de fase) em que a **virtude natural** [φυσικὴ ἀρετή] se eleva à plenitude ética de uma **virtude aperfeiçoada** [τέλεια ἀρετή], relativamente à qual

Περικλέα καὶ τοὺς τοιοῦτους φρονίμους οἰόμεθα εἶναι, ὅτι τὰ αὐτοῖς ἀγαθὰ καὶ τὰ τοῖς ἀνθρώποις δύνανται θεωρεῖν: εἶναι δὲ τοιοῦτους ἡγούμεθα τοὺς οἰκονομικοὺς καὶ τοὺς πολιτικούς.³³

Desta feita, parece justo destacar, na praxiologia de Aristóteles, a presença de uma espécie de *continuum analógico* entre, por um lado, o *phronimos*, o prudente, tomado como paradigma incarnado da capacidade estocástica de deliberar bem, e por outro o **legislador** [νομοθέτης] equiparado a um **artesão manual** [χειροτέχνης] capaz de produzir **decretos** [ψηφίσματα] ergonomicamente ajustados e ajustáveis à indeterminação contingente dos casos particulares.³⁴ Em ambos os casos, a *phronesis*, a prudência, assegura a **mediação** [μεσοτήτης] num plano **aperfeiçoado** [τέλειος] ao nível não apenas da espessura *ética* do agir, i.e. centrada no aperfeiçoamento virtuoso em ordem a uma vida boa, mas também da urdidura *poiética* da decisão, i.e. focada na modelação deliberativa em

32. Cf. *Ibid.*, 1143a 31-32

33. «Consideramos que Péricles e outros como ele são prudentes pelo facto de poderem ver o que é bom para eles próprios e para os homens e pensamos que tal é próprio dos administradores e dos políticos»: *Ibid.*, 1140b 8-11

34. *Ibid.*, 1141b 29

ordem ao bem comum. Essa capacidade *poiética*, exibindo analogicamente uma perturbante proximidade da manufactura artesanal, exige **habilidade** [δεινότης], razão pela qual Aristóteles não hesita em afirmar que *designamos de habilidosos tanto os prudentes como os fraudulentos* [διὸ καὶ τοὺς φρονίμους δεινοὺς καὶ πανούργους φαμὲν εἶναι].³⁵

É verdade que o citado segmento oracional levanta espinhosos desafios de tradução devido à sequência de acusativos que se sucedem na frase, a saber *phronimous, deinous, panourgous*, dificultando a tarefa de distinguir o elemento nominal e os respectivos predicados que o qualificam; com efeito, se é certo que há traduções que apontam no sentido de colocar a “habilidade” e a “fraude” como *estados qualificadores* da *prudência*, opção pela qual milita v.g. J. P. Bonet ao traduzir «por eso, también de los prudentes decimos que son diestros y astutos»³⁶, não deixa, contudo, de ser menos verdade que existem várias opções de tradução que apontam claramente outro tipo de combinação morfossintáctica entre os três elementos indicados – se não vejamos,

1. «hence we call clever both men of practical wisdom and villains»³⁷;
2. «c'est pourquoi nous appelons habiles les hommes prudents aussi bien que les roués»³⁸;
3. «é por esse motivo que dizemos que tanto os sensatos como os mal-dosos são espertos»³⁹;

35. *Ibid.*, 1144a 27

36. *Apud* BONET Julio Palli, in *Aristóteles. Ética Nicomáquea. Ética Eudemia*, vide *loc.cit.*

37. *Apud* ROSS David – revis. James URMSON, in *Nicomachean Ethics*, in *The Complete Works of Aristotle*, ed. Jonathan BARNES, vide *loc.cit.*

38. *Apud* TRICOT Jules, in *Aristote. Éthique à Nicomaque*, vide *loc.cit.*; neste passo particular o tradutor faz questão em explicitar em nota de rodapé de que aceita a indicação de Jacob KLEIN (a referência à obra é omissa...) em desdobrar textualmente a posição do acusativo inerente ao artigo definido *τοὺς*, fazendo-o preceder não só *φρονίμους*, prudente, mas também *πανούργους*, *fraudento*, o que reforça a ideia de que a *habilidade*, personificada em *δεινός*, se assume como *qualificador ambivalente* quer do *prudente*, quer do *fraudento*, dissipando-se drasticamente a insinuada ambiguidade de quem qualifica o quê: cf. 310, not. 2

39. *Apud* CAEIRO António, in *Aristóteles. Ética a Nicómaco*, vide *loc.cit.*

4. «chamamos por isso argutos a homens dotados de sabedoria prática e a velhacos»⁴⁰.

Em face do exposto, optámos por enfileirar na orientação da esmagadora maioria das traduções em jogo não porque estão em maioria, mas porque nos parecem francamente menos lesivas do sentido da tese que procuramos defender, a saber que a prudência, pelo facto de se apresentar como disposição ortológica da alma e, mercê dessa condição rectificadora e rectificante, pode assumir uma *condição hábil* em determinados limiares críticos de decisão, mas nunca ser portadora de uma capacidade subversiva, razão pela qual a atribuição ao *prudente* de uma qualidade “fraudulenta” afigurar-se-ia contraditória nos termos expostos; por outro lado, o inciso insere-se hermenêuticamente no contexto mais dilatado de uma análise da *habilidade*, o que significa que esta faculdade fica disponível para poder ser diametralmente cotejada por duas disposições antagónicas que disputam o seu favor *performativo*, a saber a prudência (louvada pela nobreza do escopo que procura visar mediante uma utilização correcta da habilidade) e a fraude (negativamente desprezada pela indignidade do alvo que procura atingir mediante uma utilização desviada da mesma), ficando sujeitas a um curto-circuito sintáctico que mutuamente as afecta do ponto de vista interpretativo. Dadas as condicionantes em jogo, resulta para nós evidente a opção por traduzir o passo mencionado da forma que consta no corpo do texto. A nossa tese sai, de resto, reforçada pela posição assumida na obra conjunta *Les ruses de l'intelligence: la mêtis des Grecs* pelos eminentes historiadores da cultura grega antiga Marcel Detienne e Jean-Pierre Vernant, para quem «l'homme dont “la réussite doit plus au coup d'oeil qu'à un savoir imperturbable”⁴¹, **l'homme dont l'action** tendue vers un fin **doit toujours tenir compte de l'opportunité et connaître qu'elle s'exerce dans un domaine où rien n'est jamais stable**. Mais il n'est pas moins vrai, que

40. *Apud* ALMEIDA Dimas de, in *Aristóteles. Ética a Nicómaco*, vide *loc.cit.*

41. AUBENQUE Pierre, *La prudence chez Aristote*, Paris: PUF, 1997 (réed. Quadrigue), 23-24: cit. e nota interna dos autores do excerto.

l'analyse aristotélicienne s'inquiète de distinguer la prudence, la *phronesis*, de l'habileté, de la *deinotes*, en montrant que celle-là ne se réduit ni à l'intuition, ni à la justesse de coup d'oeil, mais qu'elle est **une espèce d'habileté fondé sur la “délibération en vue d'un bien”** (*euboulia*)». ⁴²

Posta a questão nestes termos, não podemos deixar de seguir, por outro lado, no encaicho do reputado especialista na filosofia prática aristotélica Pierre Aubenque, quando, a propósito de uma alusão à intuição certa de São Tomás de Aquino sobre o alcance praxiológico do juízo prudencial em Aristóteles⁴³, refere que «on insistera sur l'idée que la prudence [*φρόνησις*], parce qu'elle est un savoir du particulier, permet d'appliquer les principes de la moralité, tels qu'ils sont définis par la conscience morale ou *syndérèse*, à la variabilité indéfinie des circonstances sur lesquelles l'action a à s'exercer. (...) Car, si la connaissance du singulier est requise pour assurer, à son niveau propre, la rectitude de l'action, la question reste ouverte chez Aristote de savoir si une connaissance du singulier est possible et si, dès lors, le “hiatus” peut jamais être comblé autrement que par un engagement que l'intelligence ne parvient jamais à éclairer tout à fait. (...) Parler de l'empirisme ou de l'intellectualisme d'Aristote, de sa propension plus ou moins grande pour la théorie ou pour une pratique immédiatement appuyée sur l'expérience, n'a aucun sens e ne peut mener à rien, tant que l'on ne s'est pas demandé pourquoi Aristote ferait dépendre la vertu du savoir et, si oui, de quel savoir. (...) Or, (...) on ne peut parler de la prudence [*φρόνησις*] sans se demander pourquoi l'homme a à être prudent en ce monde, prudent plutôt que sage ou simplement vertueux. (...) Aristote nous met pourtant sur la

42. DETIENNE Marcel – VERNANT Jean-Pierre, *Les ruses de l'intelligence. La mètis des grecs*, Paris: Flammarion, 2002, 305; destacado nosso.

43. Vide SANCTI THOMAE DE AQUINO *Opera omnia iussu Leonis XIII P. M. edita, t. 47: Commentaria in Aristotelem. Sententia libri Ethicorum, Ad Sanctae Sabinae, Romae, 1969* (ed. René-Antoine GAUTHIER), Liber 6, Lectio 1 (EN, VI, 1, 1138b 18 – 1139a 15) Notae 1-3; 7-8; 10; 15

voie: la prudence [φρόνησις] a pour objet, nous dit-il, le contingent (...); elle est, d'autre part, sagesse de l'homme et pour l'homme»⁴⁴

Posto isto, o acto decisionário de modelar o universal no particular, seguindo o curso de uma boa deliberação, assume no **indivíduo prudente** o *eidos*, o “aspecto”, a “forma” de um “paradigma” indutor de eticidade. Ser como o prudente, não para fazer o que ele faz ou dizer o que ele diz, mas para agir como ele, lendo o que ele diz no modo como faz, eis o preço a pagar pelo belo risco de decidir num horizonte de indeterminação, assumindo a responsabilidade não só pelas *acções feitas* em vista do que se deseja, mas também, e mais importante ainda, pelo modo como *se fazem* na sequência do que se delibera, em vista daquilo que constitui porventura o desígnio mais sublime da existência humana: a obra viva de uma vida em prática...

Bibliografia

Edições críticas

ARISTOTELIS. *Opera*, ed. Immanuel BEKKER, Berlin: Königlichen Preussischen Akademie der Wissenschaften, 1831-70 [= *Editio altera addendis instruxit, fragmentorum collectionem retractavit*, Olof GIGON, Berlin: De Gruyter, vols. I-II, 1959; IV-V, 1960; III: *Librorum Deperditorum Fragmenta*, 1987]

[ARISTOTELIS] *Eudemi Rhodii Ethica. Adiecto de virtutibus et vitiis libelo*, Recognovit Franciscus Susemihl, Lipsiae, in aedibus B.G. Teubneri, 1884

Traduções e comentários

[por ordenação cronológica crescente]

Aristote. *Éthique à Nicomaque*, introd., trad. et not. Jules TRICOT, Paris: Vrin, 1959

44. AUBENQUE Pierre, *La prudence chez Aristote*, op. cit., 27-30; destacado nosso.

- Aristote. L'Éthique à Nicomaque*, I-II, introd., trad. et comment. René A. GAUTHIER – Jean-Yves JOLIF, Louvain – Paris: Publications Universitaires de Louvain – Éditions Béatrice Nauwelaerts, 1970
- Aristotle. The ethics of Aristotle: the Nicomachean ethics*, introd. Jonathan BARNES; transl. James THOMSON; not. Hugh TREDENNIK, Harmondsworth (Middlesex): Penguin Books, 1976
- ARISTOTLE. *Nicomachean Ethics*, transl. David ROSS, revis. James URMSON, in *The Complete Works of Aristotle: The revised Oxford translation*. vol. II, ed. Jonathan BARNES, Princeton: Princeton University Press, 1984
- Aristóteles. *Ética Nicomáquea. Ética Eudemia*, introd. Emilio LLEDÓ IÑIGO trad. y not. Julio PALLÍ BONET, Madrid: Gredos, 1985
- Aristote. Le Protreptique. Fragments ordonnés*, org. Anton-Hermann CHROUST - Yvan PELLETIER (d'ap. text. col. David ROSS), ed. online: 1999 [<http://regislaurent.ifrance.com/textes/version%20imprimable.pdf>]
- Aristote. De la vertu [Pseudo Aristote]*, trad. Pierre-Marie MOREL, in AA.VV., «Aristote. Ontologie de l'action et savoir pratique», in *Philosophie* 73 (2002)
- Aristóteles. *Ética a Nicómaco*, trad. e not. António CAEIRO, Lisboa: Quetzal, 2004, 2006 (3ed.) [reed. *Ética a Nicómaco*, São Paulo: Atlas, 2009]
- Aristóteles. *Ética a Eudemo*, co-trad. António C. AMARAL – Artur MORÃO (introd. e not.), Lisboa: Tribuna, 2005
- Aristóteles. *Ética a Nicómaco*, ed. bilingue, trad. Dimas de ALMEIDA, introd. Manuel J. CARMO FERREIRA, Lisboa: Edições Universitárias Lusófonas, 2012

Fontes secundárias

- CICERO. *I-V: Rhetorical Treatises; VI-XV: Orations; XVI-XXI, Philosophical Treatises; XXII-XXIX: Letters*, ed. and transl. Harry CAPLAN et al., London: The Loeb Classical Library, 1914-98

- Platonis Respublica*, ed. Simon SLINGS, Oxford Classical Texts, Oxford: Clarendon Press, 2003
- Proverbia sententiaeque latinitatis medii aevi*, 5 vols., ed. Hans WALTHER, Göttingen: Vandenhoeck & Ruprecht, 1963-1967 [*Proverbia sententiaeque latinitatis medii ac recentioris aevi*, nova series: 3 vols. (1982-1986)]
- Sancti Thomae de Aquino Opera omnia iussu Leonis XIII P. M. edita cura et studio Fratrum Praedicatorum*, t. 47: *Sententia libri Ethicorum*, Ad Sanctae Sabinae, Romae, 1969
- SENECA. I-III: *Moral Essays*; IV-VI: *Epistles*; VII and X: *Naturales Quaestiones*; VIII-IX: *Tragedies*, ed. John BASORE, Richard GUMMERE, Thomas CORCORAN, Frank MILLER, London: The Loeb Classical Library, 1917-72
- THOMAS AQUINAS. *Commentary on Aristotle's Nicomachean Ethics*, transl. Charles LITZINGER, Notre Dame (Ind.): Dumb Ox Books, 1993
- Tragicorum Graecorum fragmenta*, 4 vols., eds. Bruno SNELL – Richard KANNICHT – Stephan RADT, Göttingen: Vandenhoeck & Ruprecht, 1971-1985
- VIRGIL. *Aeneis*, transl. Barry POWELL, New York : Oxford University Press, [2016]

Estudos

- AUBENQUE Pierre, «La prudence aristotélicienne porte-t-elle sur la fin ou sur les moyens? (A propos d'*Eth. Nic.* VI, 10, 1142b 31-33)», *Revue des Études Grecques* (Paris) 78 (1965) 40-5
- AUBENQUE Pierre, *La prudence chez Aristote*, Paris: PUF, 1997 (réed. Quadrigue)
- BARNES Jonathan – BRUNSCHWIG Jacques – FREDE Michael, «Le propre de la prudence», in *Herméneutique et Ontologie. Mélanges en hommage à Pierre Aubenque*, dir. par Rémi BRAGUE et Jean François COURTINE, Paris: PUF, 1990, 79-96

- BROADIE Sarah, «Nature, craft and *phronesis* in Aristotle», in *Philosophical Topics* (Stamford – Conn.) 15 (1987) 2, 35-50
- CABRAL Roque, «Réflexions sur la prudence: Aristote – Saint Thomas, aujourd’hui», in *Tommaso nel suo settimo centenario. Atti del Congresso internazionale, Roma – Napoli 17-24 Aprile 1974, vol. V, Lagire morale*, Napoli: Edizione Domenicani Italiani, 1977, 403-409
- CHATEAU Jean-Yves (org.), *La vérité pratique. Aristote: Éthique à Nicomaque, Livre VI*, Paris: Vrin, 1997
- DESMOND William, «*Phronesis* and the categorical imperative», in *Philosophical Studies* (Dordrecht) 27 (1980) 7-15
- DETIENNE Marcel – VERNANT Jean-Pierre, *Les ruses de l’intelligence. La mêtis des grecs*, Paris: Flammarion, 2002
- DICTIONNAIRE D’ÉTHIQUE ET DE PHILOSOPHIE MORALE, dir. Monique CANTO-SPERBER, Paris: PUF, 2001 (3ed.), 584; destacado nosso.
- DREFCINSKI Shane, «Aristotle’s fallible *phronimos*», in *Ancient Philosophy* 16 (1996) 1, 139-154
- GLIDDEN David, «Moral vision, *orthos logos*, and the role of the *phronimos*», in *Apeiron* 28 (1995) 4, 103-128
- LORIES Danielle, *Le sens commun et le jugement du «phronimos». Aristote et les stoïciens*, Leuven: Peeters, 1998
- LOUDEN Robert, «What is moral authority? *Eubolia*, *synesis* and *gnome* vs. *phronesis*», in *Ancient Philosophy* 17 (1997) 1, 103-118
- RICOEUR Paul, «À la gloire de la *phronèsis* (Éthique à Nicomaque, Livre VI)», in CHATEAU Jean-Yves (org.), *La vérité pratique. Aristote: Éthique à Nicomaque, Livre VI*, Paris: Vrin, 1997, 13-22
- RICOEUR Paul, «Éthique. De la morale à l’éthique et aux éthiques», in http://www.philo.umontreal.ca/documents/cahiers/Ricoeur_MORALE.pdf, 1-11 [// *Dictionnaire d’éthique et de philosophie morale*, dir. Monique CANTO-SPERBER, Paris: PUF, 2001 (3ed.), 580-584

- RODRIGO Pierre, «Aristote. Prudence, convenance et situation», in *L'Enseignement Philosophique* (Paris) 42 (1991-1992) 5, 5-17
- WALL John, «Phronesis as Poetic: Moral Creativity in Contemporary Aristotelianism», in *Review of Metaphysics*, 59 (1995) 2, 313-331
- WALL John, «Phronesis, Poetics and Moral Creativity», in *Ethical Theory and Moral Practice*, 6 (2003) 2, 317-341
- ZINGANO Marco, «Deliberação e vontade em Aristóteles», in *Estudos de Ética Antiga*, São Paulo: Discurso Editorial, 2007