

Reta razão aplicada ao agir: apropriações da virtude ético-política da prudência*

Righteous reason applied to action: considerations on prudence as an ethical-political virtue

Cleber Vinicius do Amaral Felipe

clebervafe@gmail.com

Doutorando

Universidade Estadual de Campinas

Avenida Mato Grosso, nº 1843/301 – Bairro Brasil

38400-724 – Uberlândia – MG

Brasil

Resumo

Este artigo pretende esboçar uma breve trajetória do conceito de prudência, sem a pretensão de localizar sua suposta origem. Busca-se, ao contrário, questionar esta terminologia a partir de várias de suas apropriações, o que implica dizer que o conteúdo ao qual este termo se baseia é constantemente atualizado. Este exercício ajuda-nos a perscrutar diferentes noções de tempo, uma vez que o homem prudente deve fazer bom uso de suas experiências e memórias (e, portanto, do passado), agir retamente perante o contingente (presente) e se basear em expectativas possíveis e prováveis, fazendo bom uso das estimativas e previsões que domina (futuro).

Palavras-chave

História dos conceitos; Genealogia; Prudência.

145

Abstract

This article seeks to outline a brief history of the concept of prudence, without the intention of locating its alleged origin. The aim is to question this terminology based on many of its appropriations, which means to assume that the contents on which this term is based are constantly updated. This exercise helps us analyze different notions of time, considering that the wise man should make good use of his experiences and memories (and, therefore, of the past), act rightly before the contingencies (present) and make good use of estimates and previsions that he may master (future).

Keywords

History of concepts; Genealogy; Prudence.

Enviado em: 22/12/2011

Aprovado em: 19/3/2012

* Agradecemos pela bolsa de pesquisa fornecida pela CAPES.

Seria possível falar de uma história do conceito de prudência? Talvez, se considerarmos que todo conceito é, ao mesmo tempo, "fato" e "indicador", como determina Koselleck. Isto quer dizer que ele "é não apenas efetivo enquanto fenômeno linguístico; ele é também imediatamente indicativo de algo que se situa para além da língua" (KOSELLECK 1992, p. 136). De acordo com este autor, a relação entre um conceito e o conteúdo que ele pretende expressar é necessariamente tensa. No caso, o conceito só pode ser pensado, falado e expressado uma única vez, já que ele é fruto de uma formulação teórica que remonta a uma situação concreta e singular. Desta forma, a palavra prudência pode permanecer a mesma no que tange à tradução do conceito, mas isto não ocorre em relação ao conteúdo que ela expressa.

O conceito de prudência é plural e o homem prudente relaciona-se singularmente com o tempo. Sendo assim, este artigo problematiza diferentes acepções do tempo relativas, sobretudo, à tríade passado/presente/futuro. Este exercício é feito a partir de diferentes autores, situados em momentos muito distintos. A prudência, assim, acaba se tornando um eixo axiológico que orienta o artigo; uma espécie de fio de Ariadne, demarcando tanto o ponto de partida quanto o de chegada. Assumindo que os problemas levantados pelo historiador partem necessariamente do presente, convém salientar, a princípio, como o conceito de prudência costuma ser apreendido atualmente.

Em um artigo sobre a prudência em Santo Tomás de Aquino, Carlos Arthur Nascimento chama a atenção para uma "desqualificação" do vocabulário ético na contemporaneidade. Os termos "moral" e "virtude", por exemplo, são utilizados com muitas ressalvas e advertências, devido ao desgaste destas terminologias. Nascimento menciona uma tradução da *Ética a Nicômaco* que utiliza os termos "excelência moral" no lugar de "virtude" e "discernimento" ao invés de prudência (NASCIMENTO 1993, p. 1-2). As ponderações deste autor afinam-se às observações introdutórias de Jean Lauand feitas no livro *A prudência: a virtude da decisão certa*. Trata-se, na verdade, da tradução de um tomo da *Suma Teológica* que aborda o conceito de prudência. De acordo com o tradutor, esta categoria passou por transformações semânticas consideráveis. Atingida pelo subjetivismo metafórico e pelo gosto do eufemismo, a prudência designa, atualmente, uma cautela excessiva, pouco condizente com a ética da mediania aristotélica (LAUAND 2005, p. VII).

Para iniciar nossas reflexões, vejamos como Aristóteles elabora sua definição de prudência.

A *phronesis* em Aristóteles

Em trabalho sobre a prudência nos escritos de Aristóteles (384 a.C. – 322 a.C.), Pierre Aubenque afirma que a existência do homem prudente (*phronimos*) precede a determinação da essência/natureza da prudência (*phronesis*), isto é, o *phronimos* não é apenas o intérprete da reta regra, mas o portador vivo da norma e, portanto, a personificação da regra. A regra deve ser entendida como critério definidor da justa medida que, por sinal, é discernível somente aos olhos do homem dotado de *phronesis*. O homem prudente é o único capaz de

fornecer um julgamento reto e, por esse motivo, consegue deliberar bem tendo em vista ações circunstanciais e contingentes. Em outras palavras, não há prudência sem, antes, haver um modelo de conduta a ser seguido. No entanto, não se deve perder de vista algumas categorias caras às análises de Aristóteles: o homem prudente pode priorizar os bens relativos ao âmbito particular ou pode agir em prol dos homens em geral, em observância à dimensão do bem comum. A vida feliz, finalidade última que tangencia a ética aristotélica, envolve justamente a superação das finalidades particulares e a priorização dos bens humanos. Por esta razão, Aristóteles faz do homem o centro de sua ética sem divinizá-lo, como nos lembra Aubenque. A prudência, então, seria "o substituto propriamente humano de uma Providência que falha" (AUBENQUE 2008, p. 155).

Desta forma, a *phronesis* é entendida como uma disposição prática responsável pelo reconhecimento das virtudes morais. A prioridade, no caso, é a adoção de meios oportunos capazes de incidir na consumação de fins almejados. Felipe Charbel afirma que a escolha (*proairesis*) é central na definição do agir prudente em Aristóteles, pois é através dela que se recorre aos meios adequados para se atingir o fim proposto (TEIXEIRA 2008, p. 58). Assim, não basta "saber o que é justo e nobilitante. É preciso, acima de tudo, saber escolher o justo, transformá-lo em ação e conduta", o que é possível através da "ponderação de cada acidente, de cada lance fortuito a que os homens estão sujeitos" (TEIXEIRA 2008, p. 60). O *phronimos* deve se orientar de acordo com a reta razão, de forma que a prudência se configura como faculdade intelectual atrelada à parte calculadora da alma racional. O desejo de ser bom e de ocasionar o bem principia a resolução acertada e o cálculo racional a ser aplicado perante a contingência das coisas humanas. É de vital importância, portanto, a consideração das ocasiões e das oportunidades (*kairos*).

Aristóteles prescreve certos limites no que se refere à *phronesis*. Ela designa um "saber, embora limitado e consciente de seus limites". Por outro lado, ela é a "determinação intelectual enquanto atributo do homem, mas de um homem consciente de sua condição de homem". Por fim, é uma "qualificação moral, pois há algum mérito em limitar seu desejo natural de conhecer, sem tentar rivalizar com os deuses, e a limitar ao homem e a seus interesses um pensamento que inspira ou que previne a cada instante a tentação sobre-humana" (AUBENQUE 2008, p. 256).

Uma das maneiras possíveis de entender o conceito de prudência em Aristóteles é retomando a tópica das idades, mencionada pelo autor em diferentes circunstâncias. Aqueles que atingem a fase adulta, por exemplo, "não mostrarão nem confiança excessiva oriunda da temeridade, nem temores exagerados, mas manter-se-ão num justo meio relativamente a estes dois exemplos" (ARISTÓTELES 1980, p. 156). Alia-se, a um só tempo, o belo, que é geralmente perseguido pelo jovem, e o útil, desejado avidamente pelo velho. Sobre os velhos, o filósofo nos orienta: "como viveram muitos anos, e sofreram muitos desenganos, e cometeram muitas faltas, e porque, via de regra, os negócios humanos são malsucedidos, em tudo avançam com cautela e revelam menos força do que deveriam" (ARISTÓTELES 1980, p. 155). Ainda assim, o acúmulo de experiência priva-os do ímpeto da juventude, mas alimenta seu juízo e modela sua temperança, de forma a torná-

-los bons conselheiros. Diferente do velho e movido pelo equilíbrio do agir, o homem que atinge a maturidade concilia o útil e o belo, isto é, se ajusta à coragem própria da juventude e à temperança comum à velhice (ARISTÓTELES 1980, p. 156).

Para Aristóteles, o prudente e o astuto são dois tipos morais. A prudência torna possível a escolha deliberada do meio-termo, enquanto a astúcia geralmente condiciona os excessos. Ambas são habilidades, entendendo que habilidade é o poder de praticar as ações que conduzem a um determinado fim. Sendo assim, os homens que se deixam levar por um fim nobre são prudentes, enquanto os astutos visam a finalidades particulares e viciosas. Em outras palavras, o homem astuto não é necessariamente incorreto ou ineficaz, mas prioriza o “bem para si”, e não o bem comum. O astuto e o prudente, nesta leitura, podem muito bem conhecer as circunstâncias e os meios adequados para se atingir um determinado fim, mas só o prudente o faz sem perder de vista o meio termo, a virtude (ARISTÓTELES 2009, livro VI, 1140a1-1137a1, p. 132-144). Esta diferenciação entre o homem astuto e o prudente não pode ser constatada, por exemplo, na caracterização do sábio estoico, como veremos no tópico que se segue.

A *phronesis* no estoicismo

A *phronesis* é um dos atributos que caracterizam, também, o sábio estoico. Em um texto no mínimo emblemático, Guy Hamelin questiona a possibilidade de aproximação entre a prudência aristotélica e a sabedoria estoica, desenvolvendo sua argumentação a partir de alguns paralelos. A princípio, o autor percebe que a *phronesis* constitui uma habilidade para os estoicos. Aristóteles, ao contrário, distingue habilidade e prudência. Outro argumento que sustenta a hipótese de Hamelin é o de que, para os estoicos, não há uma distinção categórica entre *sophia* e *phronesis*, como aquela elaborada por Aristóteles. Assim, o conhecimento do sábio torna-se infalível, enquanto o prudente aristotélico não consegue se livrar inteiramente do contingente, do fortuito.

Pierre Aubenque julga haver uma grande distância entre a noção de *phronesis* aristotélica e a *phronesis* estoica, aproximando-se da tese de Hamelin. O autor lembra que não há na definição da segunda a divisão entre a parte “científica” e a parte “opinativa” ou “deliberativa” (à qual estaria ligada a prudência) da alma racional, tampouco a distinção entre um bem absoluto, objeto da sabedoria (*sophia*), e um bem para o homem, objeto da prudência (*phronesis*). Não há, portanto, a atribuição à prudência de “um campo distinto do da sabedoria, que era para Aristóteles o contingente” (AUBENQUE 2008, p. 294).

Tratando-se dos estoicos, isso não surpreende: a prudência aristotélica, substituto humano de uma sabedoria demasiado superior para nosso mundo, estava ligada à distinção do necessário e do contingente, do mundo divino e do mundo sublunar. No universo estoico, animado em todas as suas partes por um mesmo *logos*, não havia lugar para duas virtudes intelectuais, mas para uma única, que coincidissem com o Logos universal (AUBENQUE 2008, p. 295-296).

Zenão (334 a.C. – 262 a.C.), considerado o fundador do estoicismo, afirma que a *phronesis* “coloca ordem nas paixões e dá uma justa medida aos prazeres”. Desta forma, “quando a *phronesis* dá a cada um o que lhe é devido, ela é justiça, e quando nos indica o que é preciso evitar, é temperança; quando nos ajuda a suportar a adversidade, é coragem” (AUBENQUE 2008, p. 194). Para Zenão, “há diferentes virtudes, as quais são inseparáveis através da prudência; no entanto, na medida em que ele as define, acaba por igualá-las à prudência”. Assim,

quem tem qualquer uma das virtudes, na medida em que todas elas são atualizações da prudência em determinado tipo de contexto, tem todas; justamente, ter prudência é ter as virtudes morais a serem aplicadas nos diferentes contextos em que o agente se encontra (SPINELLI 2005, p. 171).

O estoico Crisipo (278 – 206 a.C.), na esteira de Zenão, assegura que as virtudes da coragem, da justiça, da prudência e da temperança são inteiramente distintas, mas implicadas entre si: ou possuímos todas as virtudes, ou não possuímos nenhuma delas (SPINELLI 2005, p. 171-173). O homem prudente, desta forma, contém em si todas as outras virtudes. *Areté* (virtude) e *eudaimonia* (felicidade) são indissociáveis no sábio estoico: o homem virtuoso é necessariamente feliz. Para ser virtuoso e, portanto, feliz, ele deve manter sua natureza em sintonia com a Natureza universal, que rege todas as coisas. Em suma, a “reta razão aplicada ao agir” torna o homem feliz na medida em que sua conduta atualiza o logos universal.

De acordo com Diana Stanciu:

Cícero parece ter sido o primeiro que traduziu *phronesis* como *prudentia* e pode ter dado a ideia de uma comparação entre a *phronesis* aristotélica e estoica, já que em ambos os casos, o conceito representa a unidade entre teoria e prática ou entre conhecimento e virtude para a realização da natureza humana e é descrita como essencial para a vida moral e política (STANCIU 2011, p. 256, tradução nossa).¹

No entanto, Stanciu não deixa de salientar que muitos dos traços da *phronesis* aristotélica não se afinam às propriedades da *phronesis* estoica:

Entre eles, podem ser destacados: a diferença entre *phronesis*, trabalhando ao nível da opinião, e *sophia*, trabalhando ao nível de conhecimento, a divisão da alma racional em duas partes: a “científica” e a opinativa ou deliberativa, sendo a *sophia* a virtude da primeira e a *phronesis* da última; e a diferença entre o bem absoluto, objeto da sabedoria, e do bem para os seres humanos, objeto da prudência. Além disso, o contingente, campo específico da prudência em Aristóteles, não tem equivalente nos estoicos. E no universo estoico, animado em todas as suas partes, por um mesmo Logos, não seria possível haver duas virtudes intelectuais, das quais apenas uma coincida com o Logos universal (STANCIU 2011, p. 256-257, tradução nossa).²

¹ “Cicero seems to have been the first who translated *phronesis* as *prudentia* and may have given the idea of a comparison between the Aristotelian *phronesis* and the Stoic one, since in both cases the concept represents the unity between theory and practice or between knowledge and virtue towards the fulfillment of human nature and it is described as essential for both moral and political life”.

² “Among these can be counted: the difference between *phronesis*, working at the level of opinion, and *sophia*, working at the level of knowledge; the division of the rational soul into two parts: the “scientific” and the opinative or deliberative, *sophia* being the virtue of the former and *phronesis* of the latter; and the

A *phronesis* em Epicuro

De acordo com Markus Silva, a *phronesis* em Epicuro (341 a.C. – 270 a.C.) não deixa de ser uma “sabedoria prática”, aproximando-se da concepção aristotélica. No entanto, Epicuro distancia-se de Aristóteles “por atribuir à *phronesis* a primazia sobre outros saberes, definindo a filosofia como um ‘exercício’ e definindo a filosofia em seu sentido mais alto como *phronesis*, ou sabedoria no agir” (SILVA 2003, p. 74). Nestes termos, a prudência concede ao homem a possibilidade de refletir acerca do que é natural e necessário saber, tanto do ponto de vista prático quanto teórico. É da *phronesis* que provém todas as outras virtudes, pois não é possível viver de modo justo e prazeroso sem os seus auxílios. A prudência, portanto, é o “exercício prático da sabedoria”, a “sabedoria no agir”, um “requisito básico para o exercício da filosofia, mas não é por isso mais importante ou mais precioso que a filosofia” (SILVA 2003, p. 75).

Para Silva, há no mínimo três categorias que devem ser revistas para se entender com clareza a abrangência da prudência em Epicuro: o *logismós*, a *ataraxía* e a *autárkeia*. O *logismós* é uma “operação do pensamento”, um “cálculo ou raciocínio que engendra uma medida, ou ainda uma capacidade de medir, ponderar, dimensionar” (SILVA 2003, p. 74). *Phronesis* e *logismós* são “elementos depuradores dos desejos e moduladores da conduta” (SILVA 2003, p. 76). A *ataraxía* designa o equilíbrio, a tranquilidade da alma, a imperturbabilidade. Trata-se de um estado de alma livre dos valores não naturais e desnecessários. Nesta direção, a *ataraxía* é “a máxima expressão da *phronesis*, enquanto sabedoria de agir a partir de si mesmo” (SILVA 2003, p. 81). Por fim, a *autárkeia* é o fundamento do *éthos* do *sophós*, e implica na “independência”, na autossuficiência. É necessária uma ação pautada na *phronesis* e no *logismós* para que ela se ajuste à *autárkeia*. Estes três conceitos “definem a possibilidade de ponderação, de se estabelecer uma medida para o agir e, através do exercício da *autárkeia*, o *sophós* define por si mesmo o bastante para a realização dos seus desejos naturais e necessários” (SILVA 2003, p. 86).

José Américo Pessanha afirma que, para compreender a ética epicurista, faz-se necessário diferenciar o “verdadeiro prazer”, que é estável, dos prazeres que resultam “em pesares ou partem de carências, movendo-se entre insatisfações” (PESSANHA 2007, p. 104). O primeiro é um “prazer em repouso” (*voluptas in stabilitate*) e o segundo um “prazer em movimento” (*voluptas in motu*) (PESSANHA 2007, p. 104-105). O prazer verdadeiro, meta dos epicuristas, não consiste em satisfazer uma necessidade, mas sim eliminá-la, preceito que permite a efetivação da *ataraxía*. Uma *persona* prudente deveria atender somente aos desejos naturais e necessários, atingindo a ausência de dor (*indolentia*) e evitando a impulsividade instintiva. Nestes termos, o sábio epicurista é “um asceta que utiliza a compreensão racional do mundo e da vida para racionar os próprios desejos” (PESSANHA 2007, p. 106).

difference between the absolute good, the object of wisdom, and the good for humans, the object of prudence. Moreover, the contingent, the specific field of prudence in Aristotle, has no equivalent in the Stoics. And in the Stoic universe, animated in all its parts by the same Logos, it was not possible to have two intellectual virtues, out of which only one coincided with the universal Logos”.

Para Epicuro, a “direção da vida moral é exercida pela razão, pelo raciocínio e não pelos prazeres”. A *phronesis*, no caso, “é aquela que governa os prazeres e os ordena de maneira a estabelecer os que podem e os que não podem ser praticados” (FERREIRA 2000, p. 155). Isto indica uma forte influência da doutrina socrática, que “reduzia todas as virtudes à prudência, e esta à ciência ou sabedoria” (FERREIRA 2000, p. 154). Epicuro afirma:

O princípio e o maior bem é a prudência, da qual nascem todas as outras virtudes; ela nos ensina que não é possível viver agradavelmente sem sabedoria, beleza, e justiça, nem possuir sabedoria, beleza e justiça sem doçura. As virtudes encontram-se por sua natureza ligadas à vida feliz, e a vida feliz é inseparável delas (EPICURO 1973, p. 27).

A ética epicurista valoriza o tempo, o acúmulo de experiência, o passado, a memória e, conseqüentemente, a velhice. O bem passado “é jamais perdido: a memória se incumbem de mantê-lo vivo e fazê-lo, com toda força, outra vez presente” (PESSANHA 2007, p. 109). O desvio no tempo, “na direção do passado (memória) ou do futuro (esperança), permite a alegria em meio à adversidade” (PESSANHA 2007, p. 109-110). O sábio, portanto, deve exercer pleno domínio sobre imagens, sensações e desejos, pleiteando condições de vida adequadas e cogitando a possibilidade de buscar, através da memória e/ou da previsão, elementos que orientam a reta razão sempre em conformidade com a natureza. A prudência é a virtude por excelência, o “bem supremo” a partir do qual as outras virtudes se originam (EPICURO 2010, p. 21-23). Neste aspecto em particular, estoicos e epicuristas entram em acordo.

151

Cícero, Sêneca e a reta razão

Em vários de seus escritos, Cícero (106 a.C. – 46 a.C.) tece um conjunto de críticas a Epicuro, acusando-o de ser responsável por uma doutrina na qual “o prazer sempre merece ser buscado por si mesmo, pelo fato mesmo de ser prazer” (CÍCERO 2005, p. 87). O autor afirma que Epicuro, “que de filósofo só tinha a máscara”, apresenta um julgamento que não difere “do instinto dos animais”. Cícero finaliza: “nada de nobre, grandioso e divino está ao alcance de quem rebaixa de tal modo os seus pensamentos a um assunto tão vil e desprezível” (CÍCERO 2001, p. 44). Nas obras *A virtude e a felicidade* e *Da amizade*, Cícero demonstra simpatia pela filosofia estoica ao considerar, por exemplo, que a paixão é um “desregramento da nossa razão” (CÍCERO 2005, p. 43) e que a vida feliz é o “quinhão de uma alma tranquila, na qual não irrompe nenhum desses movimentos impetuosos que desordenam a razão” (CÍCERO 2005, p. 18). A virtude, que deveria levar o homem a seguir a razão e a ordem da natureza, divide-se em quatro partes na filosofia ciceroniana: prudência, justiça, constância e temperança. A primeira, que mais nos interessa neste trabalho, é definida como “o conhecimento daquilo que é bom, daquilo que é mau e daquilo que não é nem bom e nem mau” (YATES 2007, p. 39). Sendo assim, a prudência deveria ajudar o homem a se livrar daquelas práticas que supostamente ancoraram os preceitos epicuristas.

Para Cícero, o “homem eloquente deve cultivar uma gama de virtudes morais sem as quais sua oratória é vazia; em contrapartida, suas qualidades morais não têm utilidade para a cidade se não forem acompanhadas de eloquência” (ADVERSE 2009, p. 126). A retórica, para ele, não deve ser pensada à revelia da filosofia, pois um sábio apenas é capaz de instruir, mover e deleitar se unir *ratio* e *oratio*. Interessante notar que a melhor forma de vida, para Cícero, é a vida pública. Para a doutrina epicurista, ao contrário, o homem deve voltar-se para interior, evitando sempre que possível participar dos assuntos políticos ligados à cidade. Não há felicidade na política, ensina Epicuro. Alcançar o bem, neste caso, é um empreendimento exclusivamente ético, pois implica na priorização da serenidade espiritual, impossível de ser conquistada diante dos tormentos da *pólis* (PESSANHA 2007, p. 93). Sabe-se que os escritos de Cícero foram muito importantes entre os humanistas, sobretudo por estimular o aperfeiçoamento ético, filosófico e político através do par sabedoria/eloquência (ADVERSE 2009, p. 130-143).

Sêneca (4 a.C. – 65 d.C.), por sua vez, afirma que a seita de Epicuro “tem má reputação, é difamada, mas sem razão” (SÊNECA 2009, p. 34). Ela é comumente criticada por eleger o prazer como requisito para a felicidade. No entanto, como vimos anteriormente, o “prazer” do qual fala Epicuro é específico. Sêneca afirma que “os preceitos de Epicuro são veneráveis e retos”, pois o “prazer é reduzido a proporções mínimas e exíguas” (SÊNECA 2009, p. 33). Muitos, no entanto, buscam em seus escritos “patrocínio e pretexto para suas paixões carnis” (SÊNECA 2009, p. 32).

Na sequência, Sêneca aconselha o leitor: “que sua confiança não seja desprovida de prudência, nem sua prudência destituída de firmeza” (SÊNECA 2009, p. 21). A felicidade, no caso, pertence àquele que possui juízo reto e, em decorrência disso, “confia à razão todas as situações da sua vida” (SÊNECA 2009, p. 16). Nossa guia deve ser a natureza: “a razão a observa e consulta”. A virtude, em consonância com a natureza e com a razão, “aguça os ouvidos”, pesa os prazeres antes de admiti-los e “não dá valor aos que aprovou; é verdade que os admite, porém se alegra não em usar deles, mas em moderá-los” (SÊNECA 2009, p. 26). Apesar de simpatizar com alguns escritos de Epicuro, Sêneca reafirma constantemente sua afinidade ao estoicismo. Na esteira de Cícero, ele destaca a importância da participação do homem na vida pública. De acordo com Norberto Luiz Guarinello, esta dimensão política muitas vezes é negligenciada pela historiografia, que costuma focalizar o caráter individualizante do estoicismo romano sem matizar que parte significativa da elite política romana recorria à ética dos estoicos para unificar, no universo das relações humanas, a vida privada e a existência pública. Foi Sêneca, afinal, que atribuiu a Nero a imagem do rei-filósofo, que “ocupa entre os homens, como coletividade, a posição que a razão ocupa no homem como indivíduo” (GUARINELLO 1996, s/p).

Como notamos há pouco, a prudência estoica estabelece a regra segundo a qual “o sábio basta-se a si mesmo”.³ Sêneca explica esta expressão, afirmando tratar-se não de uma independência referente ao viver, mas de independência relativa à conquista de uma vida feliz, que carece tão somente de “um espírito são, elevado e indiferente à fortuna” (SÊNECA 2004, p. 25). Epicuro, a quem Sêneca recorre em várias de suas cartas direcionadas a Lucílio, falou sobre a necessidade de se viver uma vida prazerosa, mas ponderou: não se trata dos “prazeres dos intemperantes ou aos produzidos pela sensualidade”, mas do “prazer de nos acharmos livres de sofrimentos do corpo e de perturbações da alma” (EPICURO 1973, p. 57). Epicuro enfatiza: “nem a posse das riquezas nem a abundância das coisas nem a obtenção de cargos ou o poder produzem a felicidade e a bem-aventurança”. O que as produz, de fato, é a “ausência de dores, a moderação nos afetos e a disposição de espírito”, que deve se orientar segundo os “limites impostos pela natureza” (EPICURO 1973, p. 56-57).

Para Sêneca, toda e qualquer virtude se “assenta na justa medida, e a justa medida baseia-se em proporções determinadas”. É possível medi-las a partir de “um único critério, e esse critério é a razão, que em si mesma é perfeita e livre de contingências” (SÊNECA 2004, p. 239). Sêneca é categórico neste sentido:

Tudo quanto cai sob o domínio do acaso – dinheiro, corpo, honras – merece tratamento de escravo, tudo são bens efêmeros, transitórios, perecíveis, a sua posse é incerta; pelo contrário, as obras da virtude são livres e indestrutíveis, nem mais desejáveis se formos bem tratados pela fortuna, nem menos se sujeitos a quaisquer dificuldades materiais (SÊNECA 2004, p. 243).

153

O bom uso da razão, a adequação à justa medida, a sabedoria que proporciona um escudo contra os ataques da fortuna e a crítica direcionada àqueles que idolatram os bens efêmeros e transitórios são elementos comuns ao estoicismo de Sêneca.

Para demonstrar que o sábio estoico não é uma *persona* inverossímil, o autor explica a Lucílio:

O sábio também pode estremecer, sofrer, perder a cor, pois tudo isto são sensações fisicamente naturais. Onde é que está então a desgraça, quando é que estes sintomas se tornam um mal verdadeiro? É apenas quando causam o abatimento da alma, quando levam o homem a confessar a sua servidão, quando o forçam a arrepender-se de si mesmo. O sábio será capaz de dominar a fortuna com a virtude, ao passo que muitos adeptos da filosofia se deixarão assustar por ameaças de somenos importância. Neste ponto será nosso o erro de exigirmos de um principiante aquilo que exigimos de um sábio (SÊNECA 2004, p. 281).

Guy Hamelin estabelece uma distinção contundente entre o aspirante estoico e o sábio: o aspirante encontra-se num “estado da alma” no qual é preciso

³ Trata-se do conceito de *autárkeia*, que pode ser traduzido como “independência” ou “basta-se a si mesmo”. De acordo com Markus Silva, esta categoria, para Epicuro, é fundamental e aliada da *phrónesis*, na medida em que contribui no estabelecimento de uma medida justa, no que se refere aos desejos naturais e necessários. Ver: SILVA 2003, p. 86.

seguir as orientações do sábio, pois este possui a prudência (*phronesis*) e, portanto, uma boa disposição da mente. Nesta direção, o sábio estoico aproxima-se do *phronimos* aristotélico, ainda que este não detenha uma sabedoria infalível (HAMELIN 2010).

De acordo com Sêneca, o sábio não se julga indigno dos bens da fortuna, contanto que sejam adquiridos de forma honesta. Mesmo as riquezas podem ser muito úteis e necessárias, mas jamais um bem por si só. Sêneca afirma que “as riquezas, para o sábio, são escravas, e para o tolo são senhoras” (SÊNECA 2009, p. 71).

De acordo com Epicuro, a riqueza obtida conforme a natureza “tem limites e é fácil de adquirir, mas aquela imaginada pelas vãs opiniões é sem limites” (EPICURO 2010, p. 32). Nestes termos, o bom uso das riquezas depende da virtude, na medida em que todas as ações do sábio devem ser conformadas ao *logos* que rege a natureza. A obtenção de posses, no caso, não deve ser um fim em si mesmo, mas um caminho possível rumo à *eudaimonia* (felicidade).

Convém retomar, após esta breve digressão com Sêneca, uma passagem do livro *Da amizade* na qual Cícero elogia Quinto Múcio Cévola, personagem que contribuiu com sua formação em direito. O autor afirma: quando Cévola “argumentava prudentemente ou emitia sentenças breves e eloquentes, eu memorizava com cuidado suas palavras e tratava de tornar-me mais douto graças à sua prudência” (CÍCERO 2001, p. 4). Esta passagem, que integra o preâmbulo da obra, destaca a centralidade da prudência, ressalta a importância das sentenças provenientes de homens doutos e valoriza a memória. Para Cícero, a prudência se divide em três partes: memória, inteligência e providência. Ela se encontra associada necessariamente à deliberação e à eloquência. Felipe Charbel afirma que, para Cícero, o aprendizado da prudência, que depende sobremaneira da eloquência e do conhecimento prático, “se dá pela observação atenta e respeitosa dos grandes homens do presente e leitura sobre os grandes homens do passado” (TEIXEIRA 2008, p. 63). Logo, esta virtude designa uma disposição intelectual “capaz de articular o entendimento do passado, a visão do presente e a antevisão do futuro, de modo a possibilitar a urdidura de juízos honestos, desejáveis por si mesmos e em acordo com a virtude e suas partes” (TEIXEIRA 2008, p. 62).

154

A prudentia em Tomás de Aquino

Tomás de Aquino (1225-1274) também busca entender o conceito de prudência. Em 2005, Jean Lauand editou um tomo da *Suma teológica* no qual o teólogo, em diálogo com Aristóteles, discorre sobre o conceito de prudência. Ele define esta virtude como *recta ratio agibilium* (reta razão aplicada ao agir), uma forma de razão prática que leva o homem a priorizar o bem comum em detrimento de suas vontades particulares (TOMÁS DE AQUINO 2005, p. 156-171). Esta premissa afina-se aos dizeres de Aristóteles quando, em sua *Ética a Nicômaco*, afirma que a sensatez é a capacidade de agir com prudência (*phronesis*) e temperança (*sofrosyne*), o que implica levar em consideração o

bem estar geral (ARISTÓTELES 2009, p. 132-134). A valorização do bem comum, conceito que integra a matriz das reflexões de Aquino sobre a prudência, implica o abandono das vaidades, dos laços profanos e iníquos, e a total devoção ao corpo místico da Igreja que, em tese, deveria ser regido organicamente, de modo a unir todos os seus agregados/subordinados em torno de protocolos inteiramente cristãos. Tal como o corpo humano, que deve manter seus membros em harmonia para não haver prejuízos no seu funcionamento, também a Igreja deveria unir os fiéis e expurgar ou expulsar os contrários. Pode parecer contraditório, mas o livre-arbítrio, neste caso, deve servir à subordinação voluntária do sujeito à conformidade do bem estar humano.

Neste sentido, é preciso que a aproximação entre Aristóteles e Aquino não obscureça algumas reservas a serem feitas, pois o primeiro escreve sobre um modelo de ação voltado para a relativa suficiência do homem. Assim, a prudência em Aristóteles seria uma virtude intelectual que possibilitaria a orientação das ações humanas tendo em vista o seu teor incerto e, na maioria das vezes, imprevisível. Tomás de Aquino, por sua vez, afirma que a prudência é parte de um modelo de conduta inteiramente afinado à vontade da Providência. Este modelo reproduz os desígnios divinos ainda que pautado nas limitações humanas, tratando-se, portanto, de um atributo que se situa entre a virtude intelectual e a virtude moral. Embora ambos concordem com a definição da prudência como reta razão aplicada ao agir, é preciso quebrar com a noção anacrônica segundo a qual Tomás de Aquino ajusta-se inteiramente à doutrina aristotélica. Caso contrário, ele haveria de negar a própria doutrina cristã, à qual se agarrou com tanto fervor. De acordo com Michel Senellart, seria errôneo

155

opor essa noção de prudência à longa tradição religiosa do conceito. De um lado, porque ela conserva, em sua rica complexidade, numerosos elementos patrísticos; assim, para darmos apenas um exemplo, ela permanece estreitamente ligada à virtude da *discretio* – discernimento, moderação – que formava, desde Cassiano, a base da ética monástica. De outro lado, porque Tomás, ao definir a prudência como “reta razão das ações por fazer (*recta ratio agibilium*)”, restaura a continuidade, rompida por Aristóteles, entre os planos divino e humano. Conceito cristão, portanto, a despeito de sua textura aristotélica (SENNELLART 2006, p. 190-191).

Sennellart conclui:

É verdade que Tomás denuncia a falsa prudência dos hábeis e condena o recurso às “maquinações” – astúcia, artimanha e fraude –, cujo uso pelo príncipe Maquiavel justifica. A visada da boa finalidade, porém, não basta para explicar a prática da prudência segundo Tomás. Pois ela não é propriamente uma virtude moral, mas uma disposição da inteligência prática, em conformidade com o apetite honesto, necessário para orientar-se no domínio do contingente. Sob esse aspecto, pela atenção especial que dá aos meios de agir, ela se abre a uma racionalidade de tipo instrumental. É no interior do discurso prudencial inaugurado por Tomás, e não contra ele, que se efetuou a inversão maquiaveliana (SENNELLART 2006, p. 191).

A prudenzia em Maquiavel e Guicciardini

O par simulação/dissimulação é um dos atributos constitutivos do príncipe retratado em Maquiavel. A arte da aparência, crucial no domínio da política, associa o *éthos* do príncipe à persuasão dos demais integrantes do Estado, ou seja, o exercício do poder não é unidirecional, mas fruto de uma relação que implica subordinação e convencimento (ADVERSE 2009). Como adverte Maquiavel, “os homens são tão ingênuos e tão submetidos às necessidades do momento que o enganador sempre encontrará quem se deixe enganar” (MAQUIAVEL 1996, p. 129-130). Dentre as formas de combate de que dispõe o príncipe, destacam-se as leis e a força. De acordo com o florentino, esta constatação não é inédita, sendo perceptível de forma velada no mito de Aquiles, que teve como preceptor o centauro Quiron. A metade humana da personagem mitológica remete analogicamente às leis, enquanto que a metade animal remete à força. Não obstante, para avaliar o bom uso do “animal” interno, Maquiavel recorre às símiles do leão e da raposa: um “senhor prudente” deve ser raposa para escapar às armadilhas, e leão para afugentar/acossar os lobos.⁴ Se necessário, portanto, o bom príncipe deve voltar atrás em suas resoluções e mascarar a inobservância à palavra proferida, se assim convir à ocasião. O vulgo, ao contrário, tende a prender sua atenção e a render elogios às aparências, ou seja, encontra-se em situação de se deixar manipular pelo príncipe, pois direciona seu olhar aos artifícios, às feições do objeto de sua contemplação (MAQUIAVEL 1996, p. 128-131). Daí a máxima segundo a qual o príncipe não precisa deter todas as virtudes, mas aparentar possuí-las, para alimentar a boa disposição de seus subordinados.⁵

156

As artes de fingir estão compreendidas na formulação da *virtù* maquiavélica, que declara a primazia do “parecer” sobre o “ser” no campo político: dualismo repudiado por boa parte dos contrarreformistas que, afeitos à noção de verdade natural, entendiam a ação dissimulada como uma habilidade inerente ao bom juízo e discernimento.

Em sua tese de doutoramento, Felipe Charbel Teixeira questiona o conceito de prudência em Maquiavel (1469-1527) e em Guicciardini (1483-1540), afirmando que, na acepção de ambos os florentinos, esta virtude remonta a uma “reta razão”, ainda que sob novas vestes. No caso, a prudência traduz-se em uma maneira de lidar com o contingencial, com o incerto. Daí a metáfora que Teixeira faz alusão no título de sua tese: “timoneiros”, tópica que remonta à arte da navegação. Um bom navegante deveria ter bom juízo e ser capaz de examinar as transformações e sutilezas das coisas humanas e antever os

⁴ Estas símiles encontram-se presentes em Cícero que, no entanto, adota-as para retratar um ponto de vista diverso: a fraude (dissimulação) e o uso da força não são dignos do homem, adverte o autor. Revestido de teor moral, o texto de Cícero recorre ao bestiário para separar o que é próprio da vida humana e o que é inferior, comum aos selvagens. Ver: ADVERSE 2009, p. 84.

⁵ De acordo com Newton Bignotto, a conclusão presente no capítulo XVIII, “de que não é necessário ao príncipe possuir todas as qualidades, mas parecer tê-las, não exclui a ideia de que essas qualidades são essenciais ao exercício do poder, mesmo quando apenas simuladas. Que o príncipe seja levado a simular virtudes não implica dizer que as virtudes sejam sempre o simulacro de uma natureza pervertida”. Ver: BIGNOTTO 2007, p. 161.

acidentes. Teixeira destaca a possibilidade de conjugação entre o cálculo preciso e a boa administração das práticas letradas, que delineiam retoricamente categorias comuns e necessárias à preservação de um padrão de prudência. Em outras palavras, ser prudente implica poder estimar, conforme as circunstâncias e ocasiões, as possibilidades de agir com precisão e sucesso, sem esquecer ou desvalorizar as práticas letradas e os argumentos de outrora. Trata-se não mais da *phronesis* aristotélica, tampouco da *prudencia* tomista, mas de um novo padrão de retidão: “uma *prudenzia* distanciada do quadro das virtudes cardeais e dos imperativos éticos que a atrelavam à justiça e às demais virtudes morais” (TEIXEIRA 2008, p. 17).

Este atributo passa a ser concebido, então, como “disposição calculativa retoricamente vinculada ao decoro letrado dos gêneros discursivos e à produção de efeitos persuasivos” (TEIXEIRA 2008, p. 17). Para Teixeira, portanto, a prudência em ambos os autores que estuda não deixa, em absoluto, de ser uma *recta ratio*. O que se modifica, assevera, é o que se concebe como “reta razão”, uma vez que Maquiavel e Guicciardini se distanciam da filosofia segundo a qual esta retidão associa-se a um imperativo ético de justiça (TEIXEIRA 2008, p. 82). Desta forma, ambos se aproximam da filosofia aristotélica ao conceber a prudência como uma disposição prática, distanciando-se, por outro lado, de Cícero, que considera a interdependência entre prudência e justiça. Aproximam-se de Cícero, no entanto, ao atribuírem à prudência um caráter de predição associada, sobretudo, aos assuntos políticos. Há, neste aspecto, uma releitura das três dimensões da prudência ciceroniana: memória – releitura do passado – inteligência – compreensão do presente – e previsão – antecipação das ocorrências vindouras.

Ao menos no caso de Maquiavel, podemos afirmar que o homem prudente recorre necessariamente a modelos dignos de imitação e, neste sentido, talvez haja outra possibilidade de proximidade com Aristóteles que, por sua vez, julga a necessidade de existir o *phronimos* para, então, se prescrever e delimitar um padrão de *phronesis*. Além de se certificar da inconstância da natureza humana, Maquiavel assegura que o passado se repete insistentemente no futuro, o que não implica em dizer que não há contingência nos assuntos humanos. Por esta razão, a imitação dos bons exemplos possibilitaria o cálculo mais ou menos certo e a previsão de ocorrências futuras. Apesar de não chegar a ser um antídoto preciso contra a fortuna, a prudência é, ao menos, um paliativo que confere ao homem certa segurança, tornando-o menos vulnerável aos caprichos do *acaso*. Assim, Maquiavel adverte que o homem que não possui *virtù* pode aparentar tê-la, bastando repetir os passos de um arqueiro prudente que, ajustando a mira do arco, pode vencer os vários obstáculos dispostos entre o ponto de disparo e o alvo.⁶

Guicciardini não entendia a “imitação” superficial dos antigos como uma solução e, por isso, não apreendia a *virtù* como algo estável, muito pelo contrário: ele via a corrupção e a decadência como dados inevitáveis, ainda que passíveis de atenuação. Esta atenuação era devida especialmente à

⁶ A metáfora do arqueiro pode ser encontrada em MAQUIAVEL 1996, p. 66.

intervenção de homens prudentes, dotados de rapidez e de meios adequados para antecipar as ações e resoluções dos principais agentes políticos (TEIXEIRA 2007). Para este autor, o homem prudente deve ser perspicaz, unindo a prudência natural que lhe é comum à experiência, sem desconsiderar o papel da educação retórica. Tal homem é reconhecido pela sua flexibilidade e pela capacidade de adaptação perante as “coisas do mundo”, sejam elas acidentais –atreladas à fortuna – ou substanciais – e, portanto, imutáveis. Não é o caso de Guicciardini desvalorizar os escritos antigos, mas de considerá-los tal como Maquiavel, valendo-se de um juízo reto que não abdique as circunstâncias históricas do presente.

Uma das diferenças fundamentais entre a *prudencia* tomista e a *prudenzia* em Maquiavel é, portanto, a forma de se conceber a verdade: em Aquino, a verdade é inflexível, natural, porque associado à *sinderesis*; em Maquiavel, a *verità effettuale* é provisória e retórica. Esta última nos remete aos bons efeitos retóricos a serem causados em um auditório de homens prudentes (TEIXEIRA 2008, p. 84-90). Este detalhe, dentre outros, demonstra a pertinência da associação entre prudência e retórica, que se ampara, sobretudo, no domínio do provável. Sobre a *sinderesis*, por outro lado, Baltasar Gracián (1601-1658), em seu tratado sobre a prudência, afirma que se trata “do trono da razão, da base da prudência”, uma “inclinação conatural a tudo o que mais se conforma à razão”. É, por fim, uma “dádiva do céu”, o que pressupõe o caráter inflexível e natural que lhe é comum (GRACIÁN 1998, p. 60).

158

Michel Senellart afirma que há uma questão contextual que distancia o conceito maquiavélico de prudência da categoria anteriormente utilizada por Tomás de Aquino. Antes da invasão francesa de 1494, que arrancou a Itália de seu relativo isolamento, os florentinos acreditavam na possibilidade de controlar os acontecimentos através da razão. Um sucesso, no caso, para se tornar duradouro, deveria ser alcançado através de um caminho de moderação, definido através do cálculo racional. A *virtus*, neste caso, permitia dispor favoravelmente a fortuna. A partir da invasão e das ocorrências posteriores a ela, a força se tornou um fator decisivo, e os florentinos vivenciaram “a passagem súbita de um mundo ordenado, regido pela Providência, a um mundo de violência, atravessado por forças aleatórias e ameaçadoras” (SENELLART 2006, p. 239).

Senellart fala de uma tripla transformação, em Maquiavel, das relações entre *virtus* e fortuna: a princípio, uma “relação agonística”, e não mais estática: “não basta mais ser homem de bem, *virtuosus*, para merecer os favores da fortuna”. É preciso “combatê-la, por um esforço de cada instante” (SENELLART 2006, p. 240). A segunda transformação determina a “passagem do conceito ético-político de *virtus* ao de *virtù*, carregado de conotações guerreiras”. Esta passagem “atesta que a realidade não é mais percebida como o espaço harmonioso onde se manifestam as perfeições singulares, mas como o palco de uma batalha permanente” (SENELLART 2006, p. 240). A *virtù* “não designa mais uma forma superior de qualificação ética, mas a atitude criativa, própria do homem de Estado, contrária à passividade dos súditos” (SENELLART 2006, p. 240). Enfim, a terceira e última transformação: “sendo a conservação do *stato* o fim da *virtù*, não implica mais o emprego de qualidades constantes, mas uma extrema mobilidade de espírito”

(SENELART 2006, p. 240). Logo, não “há norma universal da *virtù*, porque seu domínio é aquele, instável, em perpétua mutação, das coisas submetidas ao movimento do tempo” (SENELART 2006, p. 241). O conceito de prudência, em Maquiavel, parece acompanhar estas mudanças operadas em seu pensamento, na medida em que ela precisa se adequar à *virtù* principesca.

Era comum a Maquiavel e a Guicciardini a apreensão de duas esferas que se comunicam: a celeste, imutável, e a sublunar, suscetível a transformações condicionadas pelos movimentos dos astros. É recorrente nos escritos florentinos do século XVI a tópica da “vontade dos céus”, associada a esta dinâmica cosmológica, o que justifica a instabilidade das “coisas do mundo” e das “coisas humanas”. Logo, as ocorrências duráveis são aquelas que mantêm algum grau de afinidade com as predisposições celestes, adaptando-se aos tempos. Assim, as duas esferas se comunicam, de modo que as “coisas humanas” não implicam necessariamente em caos ou desregramento, mas podem estar conectadas a vontades não contingenciais.

Trata-se de um pensamento emblemático: caso uma república caia, é porque o governante não conseguiu mobilizar sua prudência de forma adequada e, assim, não pôde aliar suas atitudes à esfera celeste. O homem prudente, dotado de um olhar perspicaz e certo, poderia fazer com que um principado durasse, caso ajustasse sua política às vontades imutáveis, estabilizando tanto quanto possível a contingência e mutabilidade da esfera sublunar. Se, porventura, este principado viesse a cair, seria devido à incidência de casos fortuitos. Uma concepção cíclica não concebe inteiramente uma novidade, tratando-se tão somente de uma releitura de aspectos cujo desdobramento passado não pôde ser constatado (TEIXEIRA 2008, p. 21-48).

159

Prudentia em Justus Lipsius

Para Michel Senellart, a prudência em Lipsius (1547-1606) é a “guia da virtude” e “constitui o verdadeiro objeto da ciência do governo” (SENNELART 2006, p. 190). Tal como Cícero, ele a define como “a compreensão e o discernimento das coisas que se deve desejar ou evitar”, seja na esfera privada (prudência doméstica), seja em público (prudência civil). A prudência civil, por sua vez, divide-se em prudência própria e prudência alheia ou de empréstimo. Para Lipsius, “como nenhum príncipe tem suficiente prudência própria para governar seu Estado, é necessário que ele se apóie na de seus conselheiros e oficiais” (SENNELART 2006, p. 252). A prudência, para este autor, é difusa, confusa e obscura:

difusa, pois se aplica à infinidade das coisas particulares, cujo conhecimento só se adquire pela prática; confusa, porque ligada à instabilidade das circunstâncias; obscura, em razão da ignorância das causas na qual geralmente se encontra os homens (SENNELART 2006, p. 254).

Assim,

não compete ao poder do sábio penetrar nos desígnios de Deus, mas ele pode, por sua virtude, conformar-se à sua lei. A obediência a Deus, ou, o que dá no mesmo, a submissão à ordem das coisas, constitui o único meio

de vencer a fortuna, não desfazendo suas armadilhas, mas dissipando sua ilusão. Ao contrário de Maquiavel, para quem a *virtù* do príncipe consistia em agir habilmente de modo a anular a fortuna, a virtude do governante, para Lípsio, supõe negar a fortuna de modo a agir eficazmente. A doutrina lipsiana do destino deve ser compreendida portanto como um esforço para transpor, num terreno teologicamente neutro, a ética reformada da disciplina governamental, e, num solo ontologicamente estável, o realismo político maquiaveliano (SENNEART 2006, p. 255-256).

Senellart afirma que, geralmente, presta-se demasiada atenção no conceito de prudência mista, a partir da qual se legitima "alguma espécie de honesto e louvável artifício" na condução dos negócios do Estado, o que seria prova de seu "maquiavelismo mitigado" (SENNEART 2006, p. 252). No entanto, devemos considerar que Lipsius define prudência como familiaridade/afinidade aos fatos e acontecimentos e o correto julgamento deles. A prudência é fruto da natureza (*nature/natura*), da experiência (*experience/experientia*) e da aprendizagem (*learning/cognita*). A principal fonte de aprendizado, no caso, seria a história: memória de eventos e, portanto, um tipo de experiência, um espelho de exemplos (*mirror of examples/speculum exempla*). De acordo com Diana Stanciu, a definição de Lipsius remete-nos, de imediato, a Tácito e à sua definição de prudência. Também a definição maquiavélica, que associa a prudência à perícia, à introspecção analítica e à capacidade de ler sinais em textos e eventos históricos, denota certo comprometimento de Lipsius com a procedência atribuída ao príncipe de Maquiavel. Por fim, Stanciu chama nossa atenção para a presença, nos escritos de Lipsius, do conceito aristotélico de *phronesis* ou sabedoria prática (STANCIU 2011, p. 233). Lipsius condensa e, de forma eclética, associa os vários conceitos de prudência que tratamos até aqui?

160

O "julgamento correto" do qual fala Lipsius é uma reminiscência do conceito ciceroniano de *recta ratio*. A este respeito, a prudência em Lipsius também não se afasta da *recta ratio agibilium* de Aquino, reta razão aplicada ao agir. O que Cícero e Tomás de Aquino tinham em mente aqui, e provavelmente tomaram de Aristóteles, era uma virtude ou habilidade com a qual um agente pode realizar boas decisões. Lipsius cita um fragmento de Aristóteles no qual ele lista cinco estados através dos quais a alma atinge a verdade, seja por meio da afirmação ou da negação: conhecimento científico (Gr. *episteme*, Lat. *scientia*), arte (Gr. *techne*, Lat. *ars*), sabedoria prática (Gr. *phronesis*, Lat. *prudentia*), razão intuitiva (Gr. *nous*, Lat. *intellectus*) e sabedoria teórica (Gr. *sophia*, Lat. *sapientia*). Ele deve ter plena consciência das explicações de Aristóteles, presentes na *Ética a Nicômaco*, sobre esta terminologia (STANCIU 2011, p. 239).

O conhecimento científico é a capacidade de derivar inferências corretas a partir de premissas conhecidas por serem verdadeiras. Seus objetos são de necessidade e, portanto, eternos, universais e não gerados. A arte é o tipo de conhecimento que facilita a criação de coisas bonitas ou úteis. Ela está preocupada com a existência de algo que é capaz de ser e de não ser e que tem sua origem na criação e, portanto, é variável e particular. Sabedoria prática é o poder de deliberar bem sobre que tipo de coisas conduz à vida boa em geral, e seus objetos também são variáveis e particulares. Razão intuitiva

complementa a ciência, sendo o poder de conhecer as instalações a partir das quais as conclusões corretas da ciência são desenhadas. Essas premissas são, na verdade, os primeiros princípios, que são invariáveis e universais. A sabedoria teórica é a ciência e a razão intuitiva trabalhando em conjunto. Ela supera a sabedoria prática e seus objetos são aqueles que não são apenas invariáveis e universais, mas também os mais elevados por natureza, superiores ao homem e ao seu bem, objetos da sabedoria prática (STANCIU 2011, p. 240).

Portanto, tal como em Aristóteles, o que é chamado de prudência em Lipsius é, na realidade, instável e mutável, tratando-se de uma seleção e combinação de coisas que se relacionam entre si de formas distintas. E se essas coisas são incertas, então também a prudência o é. Por esta razão, ela não pode ser definida como conhecimento científico (*scientia*) a despeito de qualquer tentativa de disciplinar o contingencial. O conhecimento científico refere-se apenas às coisas que são conformes à natureza, incapazes de mudar.

Esta preocupação da prudência com o particular torna-a adequada à vida política, e Aristóteles é novamente citado quando Lipsius insiste que prudente é aquele que pode discernir o que é bom para si e para o povo. De fato, para Aristóteles, os homens têm sabedoria prática em alguns casos particulares. Assim, a prudência é descrita em função da parte calculativa do intelecto, que se ocupa da deliberação sobre aspectos variáveis, contingentes, e não sobre o contemplativo, próprio das coisas necessárias.

Uma primeira conclusão mencionada por Diana Stanciu é que, apesar do ecletismo e ambiguidade do termo prudência em Lipsius, Aristóteles é muitas vezes mencionado e seu conceito de prudência é constantemente referenciado. Mesmo que Tácito tenha inspirado a formulação da prudência em Lipsius, Aristóteles definitivamente não foi negligenciado. Lipsius realmente combinou a *phronesis* de Aristóteles com a *prudencia* de Tácito, mas a acusação de que ele ignora Aristóteles parece totalmente imerecida. Lipsius não ignora os exemplos gregos de prudência nem tampouco os exemplos de Roma (STANCIU 2011, p. 242).

Uma segunda conclusão aludida pela autora é a de que a sabedoria é atingida inicialmente pelo professor/tutor a fim de que o governante possa aprender e, conseqüentemente, ser prudente caso lhe falte sabedoria. Pelo menos isto é o que Lipsius aparentemente queria demonstrar. Tudo isso comprova a hipótese de que Lipsius tenta realmente melhorar seu próprio *status* ao separar virtude e prudência, filosofia e política, universal e particular. Na verdade, ele afirma que o governante, apesar de seu poder, muitas vezes não pode avançar muito no caminho da virtude, ainda que a prudência possa facilitar – mas não garantir – o acesso do príncipe à virtude. Ao contrário, o conselheiro, personificação do sábio estoico, domina não apenas a prudência, mas também a virtude. Em consequência, o conselho do tutor deveria ser sempre levado em consideração, respeitado, pois é mais próximo dos princípios universais e, portanto, mais próximo da verdade e da virtude (STANCIU 2011, p. 242).

Para Lipsius, a arte de comandar uma multidão, procedimento que requer prudência, não depende mais da exemplaridade, nem da habilidade (o que não exclui a importância do artifício), mas sim do "concurso de todo o aparelho

administrativo e repressivo do poder público”. Lipsius escreve após as guerras religiosas, ao contrário de todos os outros autores retomados neste artigo (SENELLART 2006, p. 258-259). Para ele, a posse do segredo recupera uma importância diferenciada, pois a dissimulação é um artifício que ajuda a dominar as eventualidades da vida coletiva.

Aristóteles focaliza o cálculo racional e discorre sobre um possível “paliativo” contra os reveses da fortuna; Maquiavel chama a atenção para a imagem do príncipe e para a eficácia do uso da força, quando necessário; Lipsius, por sua vez, centra suas reflexões na autoridade (*auctoritas*), fruto da interação entre o príncipe e o povo, uma forma de “servidão voluntária” que se ampara na estabilidade do Estado. O conceito de prudência parece responder e corresponder aos anseios datados dos autores. No entanto, percebemos que muitos deles consultaram fontes autorizadas para retirar delas elementos que poderiam ser úteis. A *auctoritas*, portanto, é continuamente reciclada, recontextualizada: daí a ineficácia de se procurar, na descontinuidade de um conceito, a sua origem.

Considerações finais

Quando problematiza as questões de natureza teórica relativas à história dos conceitos, Koselleck retoma a noção aristotélica de *koinonia politike*, posteriormente traduzida como *respublica* ou *societas civilis*. Conforme o autor, Aristóteles formulou este conceito tendo diante de si a realidade da *polis* e de sua comunidade de cidadãos. Foi para estes cidadãos que ele pensou e concebeu sua Política. Quando o termo é transposto para o latim (*societas civilis*), pela pena de Cícero, altera-se o quadro de experiências históricas que possibilitaram a Aristóteles a formulação do seu conceito. A questão se torna ainda mais complexa se avaliarmos o termo *societas civilis* em nossas sociedades modernas. Disso, Koselleck conclui que devemos considerar a variação temporal dos conceitos, o que acaba definindo seu caráter único, pois ele se articula ao momento de sua utilização, ainda que, posteriormente, possa ser recepcionado de maneiras diversas. Convém ressaltar, com o autor, que nem todas as palavras existentes em nosso léxico podem se transformar num conceito. O procedimento de se pensar uma “história dos conceitos” volta-se, geralmente, para palavras com conotações políticas mais agudas (ou reconhecidas como tal), tais como estado, revolução, história, sociedade, civilização etc (KOSELLECK 1992, p. 138-139). Ao voltarmos para a categoria prudência, realçamos uma nomenclatura que, hoje, caiu em desuso e, por esta razão, pode ser recepcionada negativamente, se avaliada com as lentes da contemporaneidade. No entanto, é justamente por ter sido muito prestigiada em outros momentos e circunstâncias que um estudo sobre a prudência mostra-se pertinente e adequado. Mais do que isso, mostra-se um desafio.

No texto de Carlos Arthur Nascimento que citamos no início deste artigo, o autor afirma que é-nos completamente estranha a ideia de que a representação da prudência requiera três rostos – o da juventude, o da idade madura e o da velhice (NASCIMENTO 1993, p. 2). Por esta razão, resolvemos concluir este

texto remetendo-nos ao livro de Erwin Panofsky no qual ele analisa a obra de Ticiano, conhecida como Alegoria da Prudência (*Allegoria della prudenza*), produzida na segunda metade do século XVI. No topo da imagem em questão há uma inscrição em latim, que Panofsky traduz: "Do (da experiência do) passado, o presente age prudentemente para não estragar a ação futura". De acordo com Panofsky, trata-se da tipificação dos três estágios da vida humana, alegoria que nos remete às três formas de tempo em geral (passado, presente e futuro), localizando, ao mesmo tempo, as três partes fundamentais da prudência: a memória, referente às lembranças e aprendizados, a inteligência, que julga e age no presente, e a previdência, que antecipa o futuro. Quanto ao "monstro tricéfalo" presente na pintura de Ticiano, Panofsky nos alerta para uma possível retomada da mitologia egípcia. No caso, o deus Serápis, ao qual foi ofertado um templo em Serapeion de Alexandria, tinha por companheiro um monstro "enleado por uma serpente, que tinha sobre os ombros as cabeças de um cachorro, um lobo e um leão" (PANOFSKY 1976, p. 200-201). Há quem afirme que a posição deste deus é análoga à de Plutão, deus romano do submundo, o que torna possível uma analogia também entre este monstro tricéfalo com outro: Cérbero. Não obstante todas estas interpretações, o interessante é que Panofsky retoma os textos de Macróbio (V d. C.) e de Petrarca (1304-1374) para demonstrar a associação entre a imagem de Ticiano e a simbologia dos tempos. Ao final, Panofsky faz uma possível associação entre as faces humanas presentes na alegoria a pessoas reais: no caso, o velho seria o próprio Ticiano. O homem de meia idade seria seu filho, Orazio Vecelli. O jovem seria um parente seu distante, que ficou sob seus cuidados passando, portanto, por neto adotivo (PANOFSKY 1976, p. 224).

De acordo com Carlos Nascimento, a prudência hoje equivale à cautela excessiva dos velhos. Depois das reflexões aqui operadas, a questão a se formular é: o que esta possível equivalência tem a nos dizer sobre a conduta dos homens na contemporaneidade? Trata-se de uma questão pragmática para a qual não podemos traçar uma resposta definitiva. A própria história de um conceito é necessariamente parcial e provisória. Sendo assim, parece-nos que outra questão deve ser levantada: a atual noção de tempo, baseada na apreensão de um presente hipertrofiado, permite repensar o conceito de prudência?

Referências bibliográficas

- ADVERSE, Helton. **Maquiavel: política e retórica**. Belo Horizonte: Editora UFMG, 2009.
- ARISTÓTELES. **Arte retórica e arte poética**. Tradução de Antonio Pinto de Carvalho. São Paulo: Edições de Ouro, 1980.
- ARISTÓTELES. **Ética a Nicômaco**. Tradução do grego de António de Castro Caeiro. São Paulo: Atlas, 2009.
- AUBENQUE, Pierre. **A prudência em Aristóteles**. Tradução de Marisa Lopes. São Paulo: Discurso Editorial, Paulus, 2008.

- BIGNOTTO, Newton. As fronteiras da ética: Maquiavel. In: NOVAES, Adauto. **Ética**. São Paulo: Companhia das Letras, 2007.
- CÍCERO, Marco Túlio. **A virtude e a felicidade**. Tradução de Carlos Ancêde Nougé. São Paulo: Martins Fontes, 2005.
- CÍCERO, Marco Túlio. **Da amizade**. Tradução de Gilson Cesar Cardoso de Souza. São Paulo: Martins Fontes, 2001.
- EPICURO. Antologia de textos de Epicuro. In: _____. **Os pensadores**. Vol. V. Tradução e notas de Agostinho da Silva. São Paulo: Abril, 1973.
- EPICURO. **Máximas principais**. Tradução, introdução e notas de João Quartim de Moraes. São Paulo: Edições Loyola, 2010.
- FERREIRA, Anderson D'Arc. A raiz etimológica da virtude da prudência em Santo Tomás de Aquino. **Dissertatio**: revista de filosofia, Pelotas, nº 01, 2000.
- FOUCAULT, Michel. **Arqueologia das ciências e história dos sistemas de pensamento**. 2ª ed. Tradução de Elisa Monteiro. Rio de Janeiro: Forense Universitária, 2008.
- GRACIÁN, Baltasar. **A arte da prudência**. Tradução de Pietro Nassetti. São Paulo: Martin Claret, 1998.
- GUARINELLO, Norberto Luiz. Nero, o estoicismo e a historiografia romana. **Boletim do CPA**. Campinas, nº 1, 1996. Disponível em: <http://antiguidadeonline.org/index.php/antiguidade/article/view/50/49>. Acesso: setembro/ 2011.
- HAMELIN, Guy. O sábio estoico que possui o discernimento aristotélico?. **Revista Archai**, Brasília, nº. 4, p. 93-100, jan./2010.
- KOSELLECK, Reinhart. Uma história dos conceitos: problemas teóricos e práticos. **Estudos históricos**, Rio de Janeiro, vol. 5, n. 10, 1992.
- MAQUIAVEL, Nicolau. **O príncipe**: comentários de Napoleão Bonaparte. São Paulo: Hemus, 1996.
- NASCIMENTO, Carlos Arthur Ribeiro. A prudência segundo Santo Tomás de Aquino. **Síntese nova fase**, Belo Horizonte, v. 20, n. 62, 1993.
- PANOFSKY, Erwin. **Significados nas artes visuais**. Tradução de Maria Clara F. Kneese e J. Guinsburg. São Paulo: Editora Perspectiva, 1976.
- PESSANHA, José Américo Motta. As delícias do jardim. In: NOVAES, Adauto. **Ética**. São Paulo: Companhia das Letras, 2007.
- SÊNECA, Lúcio Aneu. **Da vida feliz**. Tradução de João Carlos Cabral Mendonça. 2ª ed. São Paulo: Martins Fontes, 2009.
- SENELLART, Michel. **As artes de governar**: do regimen medieval ao conceito de governo. Tradução de Paulo Neves. São Paulo: Ed. 34, 2006.
- SILVA, Markus Figueira. **Epicuro**: sabedoria e jardim. Rio de Janeiro: Relume Dumará; Natal: UFRN, 2003.

SPINELLI, Priscilla Tesch. **A prudência na ética nicomaqueia de Aristóteles.**

Dissertação de mestrado. Porto Alegre: Universidade Federal do Rio Grande do Sul, 2005.

STANCIU, Diana. Prudence in Lipsius's *Monita et exempla politica*: stoic virtue, aristotelian virtue or not a virtue at all? In: DE BOM, Erik, at all. **(Un)masking the realities of power**: Justus Lipsius and the dynamics of political writing in early modern Europe. Boston: Brill, 2011. Disponível em: http://ebooks.brillonline.nl/book?id=nij9789004191280_nij9789004191280_i-348. Acesso em: outubro/2011.

TEIXEIRA, Felipe Charbel. O melhor governo possível: Francesco Guicciardini e o método prudencial de análise da política. **Dados**, vol. 50, n. 2, 2007. Disponível em: <http://redalyc.uaemex.mx/pdf/218/21850204.pdf>. Acesso em: abril/2011.

TEIXEIRA, Felipe Charbel. **Timoneiros**: retórica, prudência e história em Maquiavel e Guicciardini. Tese de doutoramento. Rio de Janeiro: Pontifícia Universidade Católica do Rio de Janeiro, 2008.

TOMÁS DE AQUINO, Santo. **A prudência**: a virtude da decisão certa. Tradução, introdução e notas de Jean Lauand. São Paulo: Martins Fontes, 2005.

YATES, Frances Amelia. **A arte da memória**. Tradução de Flavia Bancher. Campinas: Editoria da Unicamp, 2007.