

UNIVERSIDADE DE SÃO PAULO
FACULDADE DE FILOSOFIA, LETRAS E CIÊNCIAS HUMANAS
DEPARTAMENTO DE FILOSOFIA
PROGRAMA DE PÓS-GRADUAÇÃO EM FILOSOFIA

Eugênio Mattioli Gonçalves

**Entre neo-estoicismo e razão de Estado: percursos da prudência
política barroca**

Versão corrigida

São Paulo
2022

Eugênio Mattioli Gonçalves

Entre neo-estoicismo e razão de Estado: percursos da prudência política barroca

Versão corrigida

Tese apresentada ao Programa de Pós-Graduação em Filosofia do Departamento de Filosofia da Faculdade de Filosofia, Letras e Ciências Humanas da Universidade de São Paulo, para obtenção do título de Doutor em Filosofia sob a orientação do Prof. Dr. Sérgio Cardoso.

São Paulo
2022

Autorizo a reprodução e divulgação total ou parcial deste trabalho, por qualquer meio convencional ou eletrônico, para fins de estudo e pesquisa, desde que citada a fonte.

Catálogo na Publicação
Serviço de Biblioteca e Documentação
Faculdade de Filosofia, Letras e Ciências Humanas da Universidade de São Paulo

G635e Gonçalves, Eugênio Mattioli
Entre neo-estoicismo e razão de Estado: percursos da prudência política barroca / Eugênio Mattioli Gonçalves; orientador Sérgio Cardoso - São Paulo, 2022.
219 f.

Tese (Doutorado)- Faculdade de Filosofia, Letras e Ciências Humanas da Universidade de São Paulo. Departamento de Filosofia. Área de concentração: Filosofia.

1. Prudência. 2. razão de Estado. 3. neo-estoicismo. 4. Justo Lipsio. 5. Cícero. I. Cardoso, Sérgio, orient. II. Título.

GONÇALVES, E. **Entre neo-estoicismo e razão de Estado: percursos da prudência política barroca**. 2022. Tese (Doutorado) – Faculdade de Filosofia, Letras e Ciências Humanas. Departamento de Filosofia, Universidade de São Paulo, São Paulo, 2022.



UNIVERSIDADE DE SÃO PAULO
FACULDADE DE FILOSOFIA, LETRAS E CIÊNCIAS HUMANAS

ENTREGA DO EXEMPLAR CORRIGIDO DA DISSERTAÇÃO/TESE

Termo de Anuência do (a) orientador (a)

Nome do (a) aluno (a): Eugênio Mattioli Gonçalves

Data da defesa: 11/02/2022

Nome do Prof. (a) orientador (a): Sérgio Cardoso

Nos termos da legislação vigente, declaro **ESTAR CIENTE** do conteúdo deste **EXEMPLAR CORRIGIDO** elaborado em atenção às sugestões dos membros da comissão Julgadora na sessão de defesa do trabalho, manifestando-me **plenamente favorável** ao seu encaminhamento ao Sistema Janus e publicação no **Portal Digital de Teses da USP**.

São Paulo, 14/03/2022

Assinatura do (a) orientador (a)

Agradecimentos

Agradeço a minha mãe e a meu pai, Francisca e Fábio, pelo exemplo pessoal e profissional. Obrigado pelo incentivo e por me mostrarem desde pequeno o valor do estudo.

Ao Sérgio, pela confiança e apoio incondicional, sem os quais este trabalho não seria possível. Sou muito grato também pela humildade, generosidade intelectual e gentileza ímpar, virtudes que tomo de inspiração para a vida.

A Natália, pelo amor, em todas as suas formas: no companheirismo, no diálogo, nas alegrias e dificuldades. Obrigado por me oferecer o aprendizado que não se encontra nos livros.

Ao prof. Thierry Gontier, à Université Jean Moulin Lyon 3 e à PRPG da USP, por abrirem as portas do estágio de pesquisa que realizei na França. Devo muita gratidão também a Olivier Duret, pela amizade sincera longe de casa.

A Beatriz Davanço, Chiara Cuatto, Érico Macedo, Lucas Silva, Felipe Durante, Fernando Bee, Fabrício Urbaneja, Raphael Concli, Paulo Yamawake, e Stella Vilar, por estarem sempre presentes, mesmo quando distantes.

A Ana Letícia Adami, André Scoralick, André Zanforlin, Bianca Checon, Caio Leitão, Gisela Sobral, Edson Querubini, Liliana Barbosa, Natan Morador, Priscila Aragão e Rodolfo Akira, pelas conversas francas e pela capacidade de devolver a cor mesmo aos dias paulistanos mais cinzentos.

A Lincoln Amaral e ao Instituto Federal de São Paulo, por me ensinarem tanto nos primeiros anos deste doutoramento.

Ao amigo Giuseppe Sciara, aos professores Adriano Scatolin, Alberto Barros, Alessandro Arienzo e Giovanni Ruocco, bem como a todos os membros do GT de Ética e Filosofia Política no Renascimento, pelas contribuições que enriqueceram sobremaneira este trabalho.

Ao meu irmão, Bruno, pela fraternidade sem limites.

Sou muito grato a todas as pessoas que me acompanharam e me apoiaram durante todo este percurso.

Agradeço, por fim, ao CNPq e ao programa CAPES-PrInt, responsáveis por financiar este trabalho.

“Lo Stato invisibile è l’antitesi radicale
della Democrazia.”

Norberto Bobbio, *Il potere in maschera* (1990, p. 62)

RESUMO

GONÇALVES, E. **Entre neo-estoicismo e razão de Estado: percursos da prudência política barroca**. 2022. 219 f. Tese - Faculdade de Filosofia, Letras e Ciências Humanas. Departamento de Filosofia, Universidade de São Paulo, São Paulo, 2022.

O objetivo desta pesquisa é o exame da transformação da noção aristotélico-tomista da prudência – conceito central da doutrina das virtudes e das matérias éticas – em “prudência política” no século XVI, e o desenvolvimento deste conceito nas teorias da “razão de Estado”. Por meio desta investigação, é possível notar como o debate sobre o problema clássico do útil e do honesto é transportado do estoicismo romano de Cícero até o Renascimento tardio, através da obra de Justo Lúpsio e do pensamento de Michel de Montaigne, e se relaciona diretamente com a transformação do conceito em questão. A partir do encontro dessas discussões, é possível melhor compreender a inserção e o papel da prudência política em dois movimentos: o do neo-estoicismo e as doutrinas da razão de Estado, bem como sua importância para a formulação de teorias centrais na constituição da moderna noção de Estado e das reflexões modernas da filosofia política e moral.

Palavras-chave: Prudência, razão de Estado, neo-estoicismo, Justo Lúpsio, Cícero.

ABSTRACT

GONÇALVES, E. **Between Neo-Stoicism and Reason of State: Pathways of Baroque Political Prudence**. 2022. 219 f. Thesis - Faculdade de Filosofia, Letras e Ciências Humanas. Departamento de Filosofia, Universidade de São Paulo, São Paulo, 2022.

This research aims to examine the transformation of the Aristotelian-Thomistic notion of prudence - the central concept of the doctrine of virtues and ethical matters - into "political prudence" in the sixteenth century, and the development of this concept in the theories of the "reason of state." Through this investigation, it is possible to note how the classical problem of the useful and honest is carried from Cicero's Roman Stoicism to the late Renaissance through the work of Justus Lipsius and the thought of Michel de Montaigne, a debate which is directly related to the transformation of the concept of prudence itself. From the intersection of these discussions, it is possible to better understand the insertion and role of political prudence in two movements: neo-Stoicism and the doctrines of the reason of state, as well as its importance for the formulation of central theories in the constitution of the modern notion of the State and modern reflections on political and moral philosophy.

Key Words: Prudence, reason of state, neo-stoicism, Justus Lipsius, Cicero.

Sumário

1. Introdução	10
2. A concepção de <i>phronesis</i> em Aristóteles	13
3. A <i>prudencia</i> de Cícero: entre o sábio antigo e o político dos novos tempos.....	41
4. A formulação de Tomás de Aquino	66
5. O debate do Renascimento: prudência como razão de Estado.....	80
6. A prudência neo-estoica de Justo Lúpsio	121
7. A resposta de Montaigne.....	167
8. Prudência como instrumento político de poder: Charron e Naudé	188
9. Considerações finais.....	207
10. Referências Bibliográficas.....	210

1. Introdução

Em 1966, no famoso ensaio *Educação Após Auschwitz*, Theodor Adorno escreveu:

O centro de toda educação política deveria ser que Auschwitz não se repita. (...) [Para isso] seria preciso tratar criticamente um conceito tão respeitável como o de razão de Estado, para citar apenas um modelo: na medida em que colocamos o direito de Estado acima do de seus integrantes, o terror já passa a estar potencialmente presente.¹

Interessado no problema da razão de Estado, desenvolvi durante minha pesquisa de mestrado uma investigação sobre um de seus principais representantes: Gabriel Naudé. Frequentemente identificado como um dos maiores nomes da razão de Estado francesa do séc. XVII, o libertino é responsável por uma ‘teoria dos golpes de Estado’, que autoriza ao soberano mesmo as ações políticas mais extremas, sempre que este julgar necessário. Descumprir a lei, mentir e assassinar, diz o escritor, são escolhas legítimas por parte do príncipe quando este tiver como fim a proteção de seu Estado e de seu próprio poder. Assim, Naudé tece um longo elogio a episódios como a matança perpetrada por Carlos IX no Massacre de São Bartolomeu, justificando-a como uma ação “muito justa e muito notável”² para todo o país.

Em *Prudência e razão de Estado na obra de Gabriel Naudé* mostrei como a famosa teoria dos golpes de Estado proposta pelo escritor francês é formulada principalmente a partir das concepções de prudência de Justo Lísio e Pierre Charron. Fruto de minha pesquisa de mestrado, essa dissertação traz um cruzamento textual entre o *Politicorum libri sex* lipsiano e o tratado *De la Sagesse*, apontando como este último se apropria amplamente do conceito de prudência exposto no primeiro. Da leitura charroniana da *prudence*, feita a partir dos escritos de Lísio, surge uma ideia distorcida, instrumentalizada, que abre ao príncipe o caminho para o recurso cotidiano a ações desonestas, quando estas forem úteis na preservação de seus interesses e do próprio poder. E essa prudência política de Charron, por sua vez, é o ponto de partida para a interpretação que Gabriel Naudé oferece ao conceito, alicerce de sua teoria dos golpes de Estado.

¹ ADORNO, 1995, p. 137.

² NAUDÉ, 1993, p. 110.

O protagonismo da ideia de prudência que se percebe nas referidas obras, contudo, não é um fato isolado. Há já algumas décadas, uma consistente tradição crítica tem observado, no período que abrange desde a publicação da *Suma Teológica* de Tomás de Aquino até a época de Luís XIII, o que alguns autores entendem como um “momento prudencial” na Europa, uma espécie de apogeu da noção no debate da época³. De um modo geral, esse fenômeno se caracterizaria por uma enorme e variada difusão de conceitos e imagens da prudência na iconologia⁴ e na literatura política, marcando uma atenção até então jamais dedicada ao tema. Atrelado intensamente a essa discussão aparece o problema do maquiavelismo e da razão de Estado, cuja tratadística, a exemplo do famoso *Della ragion di Stato* de Giovanni Botero, lhe dedica especial atenção⁵.

Assim, ao constatar o peso desempenhado pela prudência nas teorias da razão de Estado, surge a questão: de que modo uma das virtudes cardeais da ética clássica se torna no séc. XVI o pilar do debate sobre a manutenção dos reinos e a conservação dos governos? Como a figura do homem prudente, ideal antigo de sabedoria e honestidade, passa a se associar no início da modernidade com a imagem do príncipe astuto, que não vê limites na execução de seus objetivos políticos? Responder a essas questões exige voltar um pouco no tempo.

A investigação que se propõe aqui, portanto, visa rastrear as transformações sofridas pelo conceito de prudência, de seu surgimento na Antiguidade clássica até seu auge no debate do Renascimento tardio. Espera-se neste trabalho identificar as principais contribuições do pensamento filosófico a esse percurso conceitual, que acaba por produzir uma noção estritamente política e muito distante de suas formulações originais. Para isso, é necessário reconstituir as principais etapas desse processo.

Primeiramente, precisamos retornar às origens da ideia de *phronesis*, termo que antecede a noção moderna de *prudência*. É na obra de Aristóteles que encontramos a formulação decisiva do conceito, e que se torna a principal referência do debate para os a história da filosofia. Entendida como a virtude intelectual responsável pelo planejamento do agir humano, a *phronesis* aristotélica estabelece o sentido mais

³ A expressão é de Vittorio Dini. Cf. DINI et STABILE, 1983; DINI, 2000, mas apenas dá nome a uma compreensão compartilhada por outros autores. Cf. BERRIOT-SALVADORE, 2012, p. 8, e cf. também BORRELLI, 1994.

⁴ O exemplo mais famoso da época está em RIPA, 1992, p. 368-369.

⁵ Em 1951, Rodolfo De Mattei defende a tese de que para esses autores o conceito de prudência desempenha o papel de “esclarecedor” (*chiarificatore*) da natureza da razão de Estado. A partir de seu comentário, segue-se uma longa tradição de estudos.

conhecido da expressão e sua operação no domínio da política. É a partir dela que nosso percurso se inicia.

Em seguida passamos ao exame da *prudentia* exposta pelo pensamento ciceroniano. Por meio dele – especialmente através do tratado *De officiis* – temos acesso à mais influente interpretação antiga do estoicismo, cujo debate agrega à ideia de prudência aspectos que lhe são determinantes, como a inclinação essencialmente prática e o vínculo com a providência divina. Leitor atento da escola do pórtico, Cícero resgata nas filosofias de Zenão e Panécio o problema do conflito entre o útil e o honesto, transportando para o seu tempo – e também para os séculos seguintes – uma discussão que se mostrará indissociável do conceito que norteia nossa pesquisa.

A contribuição de Tomás de Aquino, por sua vez, constitui um elo fundamental do percurso investigado, dialogando com o pensamento antigo e antecipando aspectos que aparecerão com mais evidência em seus sucessores. Ainda que cúmplice desse fenômeno, a filosofia tomasiana representa o último grande sistema de pensamento anterior àquilo que vemos como a ‘ascensão’ da prudência ao seu nível de maior prestígio no debate político.

O legado do humanismo e da obra de Maquiavel pauta o debate renascentista sobre a prudência, que a vincula de maneira indissociável com as teorias da razão de Estado. As interpretações que observamos nesse período são fundamentais para a compreensão do processo de transformação da virtude clássica da prudência em *prudência política*.

Parte integrante do resgate do pensamento clássico realizado pelos autores do Renascimento pode ser identificada no trabalho realizado por Justo Lísio. O renomado filólogo é um dos principais responsáveis no período pela difusão dos escritos de autores fundamentais ao pensamento estoico, como Sêneca e Cícero. É inclusive através desse movimento – o “neo-estoicismo” – que podemos observar o resgate do debate ciceroniano do útil e do honesto, grande influência da famosa concepção de *prudentia mixta* formulada pelo humanista.

Interlocutor de Lísio, Michel de Montaigne é autor do ensaio *Do útil e do honesto*, que discute o problema homônimo durante o violento contexto das guerras de religião na França, oferecendo uma resposta clara aos seguidores de Maquiavel a aos defensores da razão de Estado atribuída ao florentino.

Por fim, com o estudo do pensamento de Pierre Charron e Gabriel Naudé, chegamos ao final de nosso percurso. Na obra desses autores encontramos a noção de prudência política que deu origem a nossa pesquisa, e que marca a etapa final de um trajeto pautado pela transformação radical de um conceito de suma importância para o pensamento ético e político.

Iniciemos, pois, nossa investigação.

2. A concepção de *phronesis* em Aristóteles

Tema tradicional da história da filosofia, o conceito de prudência ressurgiu com vigor no Renascimento europeu, como veremos mais adiante. Entretanto não há dúvida de que a grande referência da questão, origem primeira da noção que retornará na modernidade, reside na Grécia antiga. Pertence a Aristóteles a principal contribuição no período helênico sobre a prudência, cuja concepção agrega as posições de Platão e da tradição anterior, sedimentando um solo conceitual que nos séculos posteriores dará o tom às formulações sobre o melhor agir humano.

Aristóteles propõe sua ética como uma *filosofia prática*⁶. Para ele, isso significa dizer que ela está voltada à ação; mais exatamente à orientação da ação, seu escopo final. A intenção aí não é saber o que é o bem, mas saber como agir de maneira boa, isto é, como agir corretamente e se tornar um homem bom. Nas palavras de Jonathan Barnes, a filosofia do estagirita é prática “no sentido de que seu propósito ou alvo não é simplesmente transmitir a verdade mas também afetar a ação”⁷. Deste modo, o conhecimento abstrato, epistemológico do ato a ser concretizado, importa menos do que a própria realização. Nessa concepção, a especulação de rígidos sistemas normativos, distantes do objeto, dá lugar à busca da melhor escolha em cada situação; a contingência, pois, necessariamente antecede a deliberação. Segundo Donald Allan, “Aristóteles sustenta que no que se refere à prática, um filósofo deve interpretar as opiniões reinantes mais que as dirigir”⁸. Voltada à ação, essa filosofia se afasta daquela

⁶ É do próprio autor essa expressão, utilizada em *Metafísica* II, 1, 993b 19-23.

⁷ Cf. BARNES, 2013, p. 123. Em *Aristóteles*, o estudioso inglês oferece um resumo introdutório bastante didático ao pensamento ético-político do Filósofo, mas que esbarra em posições difíceis de sustentar – especialmente num resumo –, por exemplo ao afirmar que “Aristóteles faz uma longa argumentação contra o comunismo” e “se Aristóteles amava a liberdade, ele não a amava o suficiente” (ambas as passagens em BARNES, 2013, p. 129).

⁸ ALLAN, 1962, p. 170.

teorética, de busca da verdade – e que com ela se contenta –, indo além: a reflexão aristotélica da ação se encontra com a seara da política, que a partir daqui não pode mais ser distanciada da ética.⁹

Inclusive, ao notar a imbricação entre esses campos, vale lembrar que o título “Ética”, atribuído aos tratados de Aristóteles dedicados à questão (*Ética a Eudêmo* e *Ética a Nicômaco*), é a transliteração de *ethika* (*ta êthika*, ou “coisas relativas ao caráter”), expressão que ele usa para se referir na *Política* (1295a36) a um dos dois textos¹⁰. Discorrendo sobre a *Política*, Francis Wolff relembra a partir da obra do estagirita que as esferas da política e da ética dependem estritamente uma da outra, mas, ao mesmo tempo, são autônomas. Sobre esse tema – a saber, os lugares da ética e da política na teoria aristotélica – há uma série de classificações por parte dos comentadores. Donald Allan entende que a política e a prudência são duas disposições idênticas aos olhos do pensador¹¹, enquanto Enrico Berti afirma que ciência política “é o novo nome da filosofia prática”¹². David Ross, por sua vez, enxerga a ciência política de Aristóteles como algo amplo, dividido em duas partes correlatas, ética e política¹³. A formulação dos comentadores nos interessa menos do que o consenso escondido por trás dela: é no âmbito da ética e da política que impõe-se a prudência. Seu lugar é a comunidade social, cuja forma superior é a *polis*, inscrita no espaço da contingência, da ação humana. A busca por saber o que é o bem – e, portanto, como agir conforme ele –, não é a busca por um saber imutável abstrato, distante, temporal e metafisicamente; ela se constitui na concretude do cotidiano, genuinamente humano, num mundo onde, diz Wolff, “a *polis*, a cidade real, não um sonho de cidade celeste, existe; é ela que o filósofo poderá enfim estudar”¹⁴. É este o campo da prudência.

Antes de entrar propriamente no estudo da prudência, faz-se necessária uma breve explicação sobre a escolha do vocábulo. O conceito até aqui entendido como prudência aparece na obra do estagirita como *φρόνησις* (*phronesis*). Expressão já conhecida dos gregos e presente em Platão, a *phronesis* é empregada por Aristóteles em

⁹ Enrico Berti ilustra com clareza o peso da natureza prática desse pensamento sobre o método aristotélico, mostrando que “a ação, em suma, caracteriza a filosofia prática seja como objetivo seja como objeto” (BERTI, 1998, p. 117). Cf. especialmente as p.115-156.

¹⁰Cf. KRAUT, R. *Aristotle's Ethics*, in The Stanford Encyclopedia of Philosophy (Summer 2018 Edition). Edward N. Zalta (ed.). URL = <<https://plato.stanford.edu/archives/sum2018/entries/aristotle-ethics/>>. Acessado em dezembro de 2018.

¹¹Cf. ALLAN, 1962, p. 169.

¹²Cf. BERTI, 1998, p. 118.

¹³Cf. ROSS, 1987, P. 193.

¹⁴Cf. WOLFF, 1999, p. 19.

vários de seus textos, muitas vezes de maneira divergente, recebendo diferentes sentidos em diferentes ocasiões, ainda que quase sempre significando uma espécie de conhecimento ou sabedoria voltada à ação. Decidir, pois, por uma tradução que dê conta da pluralidade contida no original *phronesis* constitui um desafio.

Frente a essa questão polêmica, diversas opções foram sugeridas pelos comentadores. A tradução francesa de René Gauthier, datada de 1958, opta por “sabedoria” (*sagesse*)¹⁵, assim como, entre nós, Marcelo Perine¹⁶. Outros preferem traduzir *phronesis* por “sabedoria prática”, como Carlo Natali¹⁷ (*sapere pratico*), David Ross¹⁸ (*practical wisdom*) e os tradutores da edição da *Ética a Nicômaco* para a coleção *Os Pensadores*, Leonel Vallandro e Gerd Bornheim¹⁹. Lucas Angioni propõe “sensatez”²⁰. Finalmente, o termo “prudência” é defendido, entre outros, por Pierre Aubenque (*prudence*)²¹, no qual é seguido por Marco Zingano²².

É notório que a dificuldade de se traduzir a *phronesis* aristotélica reside na variedade de sentidos que esta adquire no todo da obra do filósofo. Aubenque relembra que no livro M da *Metafísica*, no *De Caelo* e também nos *Tópicos*, Aristóteles faz uso da *phronesis* de acordo com o significado – atribuído a ela por Platão –, de saber imutável do ser imutável, numa clara oposição à opinião ou sensação, que muda

¹⁵ Vale destacar a feroz crítica feita por Gauthier ao trabalho de Pierre Aubenque, pouco após a publicação deste em 1963. Ao falar sobre a *phronesis*, Gauthier ironicamente dedica uma nota de rodapé do tamanho de uma página para mostrar que “as teses do senhor Aubenque estão, infelizmente, muito mal apoiadas para serem discutidas proveitosamente” (GAUTHIER, 2002, p. 268-269).

¹⁶ Perine parece apenas seguir a tradução de Gauthier, apontada por ele próprio como sua referência. Cf. PERINE, 2006, p. 21, nota 4.

¹⁷ A preferência de Natali por *sabedoria prática* parece girar ao redor do papel da *phronesis* como a “sabedoria da ação”. A primeira aparição dessa tradução em seu texto se dá na p. 35, e daí segue. Cf. NATALI, 1989, p. 35 e seguintes.

¹⁸ Ross comenta mais detidamente a *phronesis* ao discorrer sobre as virtudes intelectuais apontadas por Aristóteles. Cf. ROSS, 1953, p. 215-221.

¹⁹ Cf. ARISTÓTELES, 1973, p. 245-436.

²⁰ Cf. ANGIONI, 2011, p. 304. A tradução feita por Angioni ao livro VI da *Ética a Nicômaco* se encontra junto ao referido comentário, presente no volume 34 da revista *Dissertatio* (UFPel), entre p. 285-300.

²¹ Importante referência ao assunto, o livro *A Prudência em Aristóteles* se dedica a examinar minuciosamente o espinhoso problema. Na primeira parte da obra, Aubenque esclarece a relação entre *phronesis* e *sophia*, as quais, para Aristóteles, não podem ser automaticamente associadas com a prudência e a sabedoria. A segunda parte do texto propõe uma interpretação da *phronesis* como prudência, localizando-a na tradição (à qual o Filósofo se refere diretamente). Por fim, a terceira parte apresenta o que Aubenque entende por “fonte trágica” da *phronesis*, sustentáculo de sua tese. Sobre a opção de tradução, cf. AUBENQUE, 2008, p. 59-244. Para o original (em francês), cf. AUBENQUE, 1963, p. 33-152.

²² Cf. ZINGANO, M. *Estudos de Ética Antiga*. Discurso Editorial: São Paulo, 2007. Zingano parece acompanhar a tradução defendida na obra de Aubenque, a quem cobre de elogios (“exemplo por excelência dessa “art d’écrire” que somente os franceses manejam com destreza”) em uma resenha de *A Prudência em Aristóteles*, publicada em 2004 na *Folha de S. Paulo*. O texto está disponível em: <https://www1.folha.uol.com.br/fsp/resenha/rs1303200405.htm>. Acessado em dezembro de 2018.

conforme a contingência²³. Esse uso do termo, que o aproxima do que representa a *sophia*, é responsável pela confusão que envolve os dois conceitos, o que consequentemente dificulta o processo de tradução.

No meu entendimento, é compreensível representar *phronesis* por *sabedoria prática* (ou correlatos) na medida em que esta conserva a origem da expressão, resgatando a acepção platônica da ideia, sem abrir mão de ressaltar seu caráter contingente, prático. Entretanto, o sentido que a *phronesis* adquire na *Ética a Nicômaco*, como virtude (*ἀρετή*, *areté*) da parte calculativa da alma, é fundamental não apenas para a teoria de Aristóteles – constituindo um dos pilares de sua ética –, como também para o debate que a partir daí se segue. Dessa maneira, é difícil não concordar com Pierre Aubenque ao preferir o termo *prudência*, estampado já no título de seu principal comentário ao tema.

Entender *prudência* como melhor tradução à *phronesis* aristotélica implica, pois, assumir uma posição. Ela se sustenta em duas razões: (I) a concepção de Aristóteles, ainda que beba da fonte platônica, claramente rompe com esta, e responde a uma cadeia de processos (deliberação, escolha, justa medida) que não mais pode ser representada pelo registro da sabedoria e (II) é esse o termo que a tradição latina adotará para se referir ao conceito, o que prossegue até a modernidade.

Apesar de trazer diferentes sentidos nos textos, a *phronesis* está presente no corpo das três éticas aristotélicas – *Ética a Eudêmo*, *Ética a Nicômaco* e *Magna Moralia*²⁴ –, nos *Tópicos* e também no *Protrético*. Contudo, ainda que apareça em muitas de suas obras, o conceito não surge em Aristóteles; mas, o uso que este faz dele, traz pistas sobre sua origem. Com razão, vários comentadores observaram a influência de Platão no uso aristotélico da *phronesis*, pois não é possível abrir mão da prudência platônica ao tentar compreender a formação daquela de Aristóteles.

Ainda que pouco detidamente, Rowe mostra trechos e passagens de Aristóteles construídas a partir de Platão ou em oposição a ele²⁵, assim como Donald Allan observa

²³ Cf. AUBENQUE, 2008, p. 21-22. Retornaremos à *phronesis* em Platão logo a frente.

²⁴ *Magna Moralia* é há muito conhecida por ter sua autenticidade como texto de Aristóteles questionada. Zingano relembra que apesar da controvérsia – de que o material seja fruto de notas transcritas por um estudante, a partir de cursos do jovem Aristóteles –, a proximidade dela com as duas éticas, em particular com a *Ética a Eudêmo*, já justifica sua importância (Cf. ZINGANO, 2007, p. 9). Aubenque tem visão semelhante, admitindo a obra no rol de livros do Filósofo ao afirmar que “tratando-se de Aristóteles, os conceitos de autenticidade e inautenticidade são muito relativos” (AUBENQUE, 2008, p. 15, nota 11). Christopher Rowe corrobora o movimento de incluir a *Magna Moralia* no conjunto das éticas, mesmo concordando que ela seja apócrifa (Cf. ROWE, 1993, p. 168).

²⁵ Cf. ROWE, 1993, p. 168-220.

– e crítica – a tese de Werner Jaeger publicada em 1923, que vê o platonismo presente no *Protrético* conectado com a *Ética a Nicômaco*²⁶. Berti, por sua vez, vê como uma conquista de Aristóteles frente a Platão a distinção entre *phronesis* e filosofia prática, entendidas como sinônimos pelo discípulo de Sócrates²⁷.

Observando as virtudes intelectuais, categoria na qual Aristóteles inclui a prudência na *Ética a Nicômaco*, Richard Sorabji oferece um detalhado cotejamento entre os textos aristotélicos e as obras de Platão, mostrando influências e discordâncias²⁸ de ambos. Indo direto ao ponto, Marcelo Perine resume que

(...) a concepção aristotélica da *phronesis* distancia-se da concepção de Platão, expressa no *Ménon*, no *Górgias* e, sobretudo, no *Fédon* (62d-69c) e no *Filebo*. Para Platão, a *phronesis*, mesmo quando dirige a ação, o faz elevando-se acima de si mesma, isto é, na medida em que é um conhecimento transcendente adquirido na contemplação da Ideia do Bem. A *phronesis* aristotélica, ao contrário, não é uma ciência contemplativa, mas uma sabedoria prática que dirige imediatamente a ação pelo conhecimento do singular e dos meios. Porém, essa sabedoria prática é verdadeira e, portanto, normativa, pois conhece universalmente o fim da vida humana (...).²⁹

Ao resumir a diferença entre a *phronesis* platônica e aquela de Aristóteles, Perine destaca o papel da ontologia nessa equação, diferença determinante na sustentação metafísica de cada concepção. Se para Platão a *phronesis* é correlata em si mesma a um conhecimento superior, o mesmo não acontece com a prudência aristotélica. Como, portanto, o estagirita teria produzido a partir daí uma concepção tão diferente daquela de seu predecessor?

Dentre os estudos sobre a *phronesis*, dois se sobressaem: Pierre Aubenque e Carlo Natali; o segundo claramente influenciado por aquele. Aubenque foi o primeiro a se aprofundar nessa análise; e o resultado de sua pesquisa gerou uma tese diversa daquela da procedência platônica: não reside em Platão a origem da prudência aristotélica (ainda que sua influência seja inegável), mas sim na tradição, cuja noção de *phronesis* é abraçada por Aristóteles. Não é difícil notar que a prudência do Filósofo se distancia daquela do discípulo de Sócrates, mas Aubenque, e posteriormente Natali, parecem insistir com vigor no peso da tradição na formulação do estagirita. Segundo eles nos mostram, parte da virada trazida pela *phronesis* de Aristóteles reside na síntese

²⁶ Cf. ALLAN, 1962, p. 173-174.

²⁷ Cf. BERTI, 1998, p. 143-144.

²⁸ Cf. RORTY (org.), 1984, p. 211-214.

²⁹ PERINE, 2006, p. 25-26.

inédita feita por ele, ao agregar as contribuições antigas e a de Platão em um novo sistema, coeso e sólido, como deve ser a base de uma teoria que se proponha a guiar as ações humanas. Separados por quase quatro décadas e pelas diferenças consequentemente trazidas por elas, Natali parece acompanhar as principais teses de Aubenque (ao qual mais adiante retornaremos).

O cuidadoso trabalho de Natali, *La sagesza di Aristotele*, anuncia já no título do primeiro capítulo o ponto de partida do autor no estudo da prudência aristotélica, que ele situa *entre platonismo e tradição*. O italiano expõe um panorama claro da formulação referente à prudência no imaginário popular anterior aos filósofos de linhagem socrática, majoritariamente influenciado pelas elaborações mitológicas. Buscando sobreviver num mundo de condições adversas e repleto das surpresas do devir – ambiente natural de obras como a *Odisséia* –, os gregos cunham a ideia de *ação reta*, que busca estabelecer um marco de solidez em meio ao horizonte de incertezas da vida cotidiana. Em resposta, como critério para o bom agir, vê-se a presença dessa inteligência prática, desde os tempos de Homero, como componente indissociável da natureza humana. Aqui, a astúcia se consagra para a tradição na figura de Odisseu, um prudente exemplar.

Ainda pensando em ideais imagéticos, o estudioso relembra que poetas épicos como Píndaro e Teógnis apontam o polvo como modelo dessa prudência aristocrática, que estabelece para a época o ideal de ação a ser perseguido:

O saber prático, portanto, se apresenta como senso de oportunidade, saber ler os sinais reveladores da evolução dos eventos futuros, saber encontrar analogia entre as situações; [o] modelo de μητις [*métis*] é o polvo, animal cheio de astúcia e capaz de se mimetizar nos mais diferentes ambientes. Este animal tinha para os gregos antigos a mesma função metafórica que há para nós, hoje, o camaleão, mas sem as conotações negativas que atribuímos a adjetivos como “camaleônico”.³⁰

A partir de textos como os de Isócrates, Natali ressalta a influência que o autor da *Iliada* tem sobre o paradigma de vida prática na Atenas do século IV a.C., a despeito das objeções de Platão à importância dele³¹. Guia de comportamento para a época, a obra de Homero traz em si “máximas de sabedoria”, princípios de escolha prática que posteriormente aparecerão em Aristóteles e mesmo na obra platônica, a exemplo da

³⁰ NATALI, 1989, p. 26.

³¹ As críticas platônicas no livro X da *República* à atenção exagerada dedicada aos ensinamentos presentes em Homero não passam despercebidas a Natali. Cf. *Ibidem*, p. 28, nota 18.

valorização da experiência frente à norma como parâmetro de exame de casos individuais.

Em Platão, é famoso o exemplo da pontaria do arqueiro posto em analogia às leis – regras objetivas e generalizantes –, que não podem ser equiparadas à arte de governar, na medida em que elas, como o atirador, “miram” a justa punição para um delito hipotético, cabendo ao julgador alinhar adequadamente essa pena, com base na especificidade de cada caso. Para o filósofo, é a ciência (ἐπιστήμη, *episteme*) que supera a imprecisão das normas gerais, “pois nenhuma lei ou regra é mais poderosa do que o conhecimento do caso (ἐπιστήμη)”³². Segundo Natali, Platão entende que as leis são válidas de um modo geral e na maioria dos casos, pois são feitas em vista de uma “ἐπιστήμη prática rigorosa, baseada no conhecimento da estrutura metafísica da realidade”³³; o que não parece dar conta, porém, da particularidade de cada situação, em oposição ao caráter genérico das leis. Essa concepção, pautada pelo respaldo ontológico que somente a ciência verdadeira – derivada do Bem – pode oferecer, produz uma normatividade objetiva, reflexo do saber superior, e que como tal não pode ser de maneira diferente.

Essa formulação será deixada de lado por Aristóteles, que retira da ἐπιστήμη seu papel central como referência metafísica, abrindo caminho para outra fundamentação à *phronesis*.

Ao buscar um pensamento filosófico voltado para a prática, o estagirita aponta para uma prudência atenta às situações que deve guiar, antes direcionada à contingência da ação que a referências epistemológicas distantes. A filosofia prática de Aristóteles entende que discursos universais sobre a ação, ao contrário daqueles referidos a casos particulares, costumam ser insuficientes, por não conseguirem se adaptar às particularidades exigidas a cada momento.

Discutindo o estatuto da *phronesis* em Aristóteles, Natali a compara com o conhecimento da física, na medida em que ambas implicam um saber empírico; não podem ser adquiridas pelos mais jovens e inexperientes, além de estarem abaixo da filosofia primeira, a metafísica; pois, nem o homem nem a natureza são o que há de

³² PLATÃO, 1999, p. 386.

³³ NATALI, 1989, p. 34.

melhor no universo e, portanto, a ciência que se ocupa das realidades a eles superiores será, também ela, superior³⁴.

A comparação trazida pelo italiano ajuda a lembrar que a ética aristotélica não menospreza o peso do saber universal no pensamento do filósofo, o que inclusive entraria em contradição com outros temas da obra. O caráter essencialmente prático da *phronesis*, porém, nos diz que muitas vezes o conhecimento específico do particular importa mais ao homem que age do que o saber universal abstrato e geral. O que determina isso, afinal, é o fim desse conhecimento, como explica Natali:

Em primeiro lugar, não é possível confrontar as características da física e do saber prático sem ter presente o *τέλος* (*télos*) diferente das duas formas de saber. (...) O fim prático da *φρόνησις* (*phronesis*) inverte o grau de importância entre as proposições particulares e aquelas universais: dado que o fim é a ação, são mais importantes os juízos particulares, que buscam o que fazer no caso presente, que os juízos universais, válidos *hos epi to polu* (na maioria dos casos). Isso é dito claramente por Aristóteles, o qual sustenta que é melhor possuir os conhecimentos práticos universais que aqueles particulares, mas que, em vez de conhecer apenas o fim em geral, é melhor ter apenas os conhecimentos práticos detalhados e concretos (*EN* 1141b 14-21). Na biologia, por exemplo, é suficiente saber que, normalmente, as cabras têm quatro patas (para usar o exemplo de Barnes); mas no âmbito prático, por sua vez, em geral não basta saber basicamente que (por exemplo) os tiranos matam seus amigos, mas sim saber se este determinado tirano tentará ou não envenenar a nós, que somos seus amigos.³⁵

Numa inversão epistemológica da teoria platônica, Aristóteles muda o referencial do conhecimento voltado para a ação, passando do universal ao particular. A melhor decisão não deve mais se pautar pelo ideal superior, abstrato; o ponto de partida do agente deve ser o conjunto de exemplos fornecido pelos particulares, a partir do qual é possível construir normas de comportamento. Por essa razão um jovem não pode ser dotado de *phronesis*: a experiência de vida fornece ao indivíduo saberes que lhe permitem construir uma série de “regras prudenciais”, a partir das quais é possível inferir uma série de constatações acerca da ação. A *phronesis* decorre dessa experiência, e graças a ela o homem é capaz de contar com uma razoável capacidade de *previsão*. Ainda que lhe falte a onisciência divina, o prudente é dotado de um saber empírico geralmente válido. Segundo Natali, a ação humana singular é um comportamento decorrente de uma situação em grande parte previsível. Quando se estende a mão a alguém, espera-se que a pessoa retribua o cumprimento, o que normalmente acontece

³⁴ Cf. *Ibidem*, p. 42. Essa referência se encontra tanto na *Metafísica* (VI 1, 1026b 27-30) quanto na *Ética a Nicômaco* (VI 7, 1141a 20-b 2).

³⁵ *Ibidem*, p. 43.

(ainda que possa não acontecer). Nas palavras do italiano, para Aristóteles “a ação humana individual não é entendida como uma aposta cega em um ambiente desconhecido, mas como um comportamento desenvolvido em uma situação em grande parte previsível, na qual é possível ter uma razoável confiança de se deparar com a resposta esperada”³⁶.

A fonte do pensamento ético de Aristóteles, os antigos, aparece novamente no resgate feito por ele da doutrina da justa medida (*μεσότης*, *mesótes*)³⁷, parte da teoria que engloba a *phronesis*. Também Platão resgata essa ideia³⁸, presente nos sábios e poetas da tradição. Mas, para Natali, as concepções dos dois filósofos acerca da justa medida se encontram em campos opostos, e se baseiam em diferentes visões sobre a *phronesis*.

Em resumo, Aristóteles insiste na dificuldade de se encontrar a justa medida em cada situação, ao entender que em cada caso esta deve ser localizada entre os extremos possíveis, o excesso (*hyperbolé*) e a falta (*éleipsis*), mas nunca imediatamente associada com o meio-termo matemático. Se a *mesótes*, portanto, não está sempre no meio, Natali assume que ela é entendida por Aristóteles não como um ponto, mas sim como um segmento³⁹. Na visão do italiano, a tradição de comentários à questão superestima a importância da justa medida para a *phronesis* aristotélica, dado que as virtudes intelectuais (como a prudência) não são reguladas a partir da justa medida; ao contrário, elas é que “determinam a justa medida em relação aos fins práticos da ação humana”⁴⁰, de modo que a *phronesis* não pode ser resumida a uma mera mediania entre extremos.

Não podendo se limitar, portanto, a uma mera mediania, a *mesótes* traz consigo a busca por um equilíbrio entre as partes, o que incide diretamente sobre uma questão fundamental da teoria da prudência: a relação entre fins e meios, e como eles se conectam com a virtude moral. Sobre esse aspecto, é importante lembrar que já no livro II da *Ética a Nicômaco*, Aristóteles se preocupa com a possibilidade de que a busca pela melhor ação possa levar a um desvio da boa conduta. Pensando o problema da delimitação moral da justa medida, o Filósofo reforça o quão dinâmico e flexível a cada

³⁶ *Ibidem*, p. 46.

³⁷ Outro termo de nome disputado, *μεσότης* costuma ser traduzido também como “justo meio”, “mediania” ou “meio-termo”.

³⁸ O uso platônico da expressão se encontra principalmente no *Político*. Natali comenta o uso feito por ele nas p. 47-50.

³⁹ *Cf. Ibidem*, p. 55.

⁴⁰ *Ibidem*, p. 51.

caso particular deve ser o parecer do agente, justificando que que, às vezes, um homem chega a precisar até mesmo se afastar da bondade em suas ações⁴¹, o que mostra a elasticidade que pode alcançar a *mesótes*, tendo em vista a relação entre fins e meios.

Se por um lado a justa medida constitui um fim da ação – dado que aquele que age deve por ela prezar –, ela própria, contudo, não é um objeto de escolha; a justa medida é entendida essencialmente como um método, por meio do qual o agente, através de uma ação conjunta entre a parte emotiva da alma e as virtudes intelectuais, pode determinar as escolhas práticas.

Enquanto a primeira parte do comentário de Natali nos ajuda a esclarecer o peso da tradição na concepção prudencial aristotélica, ainda é de Pierre Aubenque e seu livro publicado em 1963 o mérito de mostrar a transformação sofrida pela *phronesis* no decorrer da obra do estagirita. Atento ao anacronismo de se incluir a prudência no rol de virtudes dos tratados morais contemporâneos, Aubenque se propõe a “resgatar” o valor dela para as teorias éticas, cuja importância encontra seu reconhecimento até meados do racionalismo moderno. A prudência dos gregos, aponta o autor, é mais importante para a formação de nosso pensamento moral do que até aqui se tem acreditado.

O trabalho do estudioso francês se inicia voltado às fontes da *phronesis* de Aristóteles. Lá, Aubenque observa que em diversos trechos o Filósofo se refere à prudência por meio da concepção platônica – de *saber imutável do ser imutável* –, que a projeta no campo da sabedoria divina. No livro VIII dos *Tópicos*, o termo é usado para designar o saber filosófico (*φιλοσοφίαν φρόνησιν*)⁴², o saber verdadeiro, superior. O mesmo ocorre no *De Caelo*, na *Metafísica* e na *Física*⁴³. A conclusão de Aubenque não poderia ser outra:

(...) resta que a *phronesis* designa, nesses textos de Aristóteles, um tipo de saber conforme o ideal platônico de ciência e que em nada se diferencia do que Aristóteles descreve longamente no começo da *Metafísica* sobre outro nome, o de *sophia*. A prova é que, para caracterizá-la e mostrar que ela é a ciência primeira, arquetônica, a que não tem em vista outra coisa que não a si mesma como seu próprio fim, não hesita em qualificá-la como *phronesis*.⁴⁴

A partir dessas obras, *sophia*, a ciência original do mundo apontada por Platão, e a *phronesis*, seriam entendidas como sinônimos, sem distinção. Mas há um porém.

⁴¹ Esse trecho importante, presente em *EN II*, 9, 1109b 18-23, retornará mais à frente.

⁴² ARISTÓTELES, 1973, p. 157.

⁴³ As referências a essas passagens estão em AUBENQUE, 2008, p. 21.

⁴⁴ *Ibidem*, p. 43.

Na *Ética a Nicômaco* ocorre uma mudança radical. Se em outros textos do autor a *phronesis* é associada com a ciência e a sabedoria superior, na *EN* ela recebe um sentido oposto, que percorre toda a obra. Ali, a *phronesis* é definida como a *virtude da parte calculativa da alma*, flexível a cada situação e que se aplica somente às ações humanas terrestres. No texto é clara a recusa do autor ao primado da *phronesis*, ao afirmar que “seria estranho se a arte política ou a sabedoria prática fosse o melhor dos conhecimentos, uma vez que o homem não é a melhor coisa do mundo”⁴⁵.

Aubenque ressalta que na *EN*, mais do que ganhar um significado diferente do de *sophia*, a *phronesis* recebe um sentido *oposto* ao daquela, na medida em que, antes associada ao campo do saber transcendental imutável, agora a *phronesis* passa a pertencer ao domínio do contingente, como virtude da parte calculativa da alma, significado que passou à posteridade. Para o francês, é a tradição latina a responsável por perpetuar a tradução de *phronesis* como prudência (*prudentia*), a partir da leitura do conceito presente na *EN*.

A associação entre *phronesis* e *sophia*, frequente nas outras obras do estagirita, esbarra, pois, nesse obstáculo criado pela *Ética a Nicômaco*, que insiste em entender a *phronesis* não como ciência ou sabedoria, mas como virtude. É esse o problema original da prudência aristotélica. Mas, para responder à contradição presente nos diferentes sentidos da *phronesis* em Aristóteles, Carlo Natali e Pierre Aubenque desenvolvem raciocínios distintos, ainda que próximos quanto às conclusões.

Natali inicia seu comentário à questão discutindo a reconstrução da *phronesis* feita por Hans von Arnim a partir dos *Tópicos*. Lá, von Arnim sugere que sob influência platônica, Aristóteles teria associado a *phronesis* a uma espécie de saber científico, mas que tal concepção teria sido logo em seguida abandonada pelo Filósofo. Refazendo o caminho do filólogo alemão, Natali se debruça sobre os *Tópicos*, onde a *phronesis* sintetizaria, segundo von Arnim, simultaneamente ciência teórica e ciência prática, chegando a considerar em dado momento que a prudência fosse ao mesmo tempo virtude e ciência (o que seria claramente recusado pela *EN*).

Perturbado pela indefinição da *phronesis* – que, afinal, seria ciência ou virtude? –, Natali passa dos *Tópicos* à *Ética a Eudêmo*, outra das primeiras fontes aristotélicas da questão. Debruçando-se sobre passagens particularmente confusas da *EE*, o italiano identifica, ao fim de um argumento aristotélico sobre a virtude e as ciências, que a

⁴⁵ ARISTÓTELES, 1973, p. 346. Essa passagem está em *EN*, VI, 7, 1141a 20.

phronesis não é uma *episteme*⁴⁶ – apesar da ausência de algo ali que a determine como virtude (o que aparecerá logo à frente). Ao fim do capítulo, Aristóteles concluirá que Sócrates se enganava ao afirmar a *phronesis* como ciência, pois ela é virtude: “[a *phronesis*] é uma virtude e não uma ciência, sendo um outro gênero de conhecimento”⁴⁷.

Após a leitura do tortuoso percurso de Aristóteles nesses textos sobre a prudência, Natali sustenta que nos *Tópicos* e na *Ética a Eudêmo* há vários problemas e aporias acerca da natureza da *phronesis*, que só serão esclarecidos posteriormente, na *Ética a Nicômaco*. Assim, ainda que as primeiras obras não sejam de todo incompreensíveis, elas não se esclarecem por si só, porque talvez o próprio pensamento aristotélico ainda não houvesse sido totalmente elaborado. Segundo Natali,

(...) tanto os passos dos *Tópicos* quanto da *EE* têm uma mesma característica comum: são todos textos obscuros, difíceis, controversos inclusive do ponto de vista textual, como se Aristóteles estivesse lutando com uma dificuldade não resolvida em seu pensamento.⁴⁸

Pierre Aubenque, por sua vez, desenvolve outro caminho até a formulação da *phronesis* como virtude na *Ética a Nicômaco*, partindo da tese “evolutiva” de Werner Jaeger sobre o trabalho do estagirita.

Segundo Aubenque, Jaeger oferece uma resposta à suposta contradição de sentidos percebida pelos comentadores na *phronesis* aristotélica: não haveria aí uma contradição, diz o estudioso alemão, mas uma *evolução* do conceito dentro do pensamento, que marcaria o gradativo processo de afastamento do Filósofo frente a teoria platônica. Em resumo, Jaeger pauta essa transformação do conceito a partir de dois momentos da obra. Num primeiro momento, Aristóteles partiria da *phronesis* presente no *Filebo* de Platão, onde ela corresponde à contemplação como fundamento da vida real, o que é denominado por Jaeger como “fase teológica” do conceito. O rompimento do Filósofo com a teoria das Ideias, porém, traria consigo a divisão entre metafísica e ética, com a consequente separação entre razão teórica e razão prática, até então unidas no âmbito da *phronesis*. Isso levaria ao trabalho encontrado na *Ética a Nicômaco*, onde Aristóteles retiraria da *phronesis* toda a significação teórica, “para ver

⁴⁶ Ao fim da discussão, Aristóteles conclui em 1246a 38-b 1 que “as virtudes não podem ser ciências” (ARISTÓTELES, 1997, p. 206).

⁴⁷ ARISTÓTELES, 1997, p. 208.

⁴⁸ NATALI, 1989, p. 65.

nela apenas uma espécie de senso moral, capaz de orientar a ação rumo ao que é imediatamente útil e bom para o homem (...)”⁴⁹.

A partir da transformação realizada na *EN*, que retira da *phronesis* o conhecimento verdadeiro das coisas – nela restando apenas a orientação prática da ação –, outro termo deve representar o saber contemplativo; para isso, Aristóteles opta por *sophia*, que a partir de então deixa de se associar à *phronesis* para, ao contrário, a ela se opor. Da prudência nasce, assim, a sabedoria na *Ética a Nicômaco*, em clara oposição ao sentido de *phronesis* presente no *Protrético* e na *Ética a Eudêmo*, lá mais próximo de *sophia*.

Para reforçar sua tese de que não há contradição – mas transformação – nos diferentes significados da *phronesis* em Aristóteles, Jaeger chega a recorrer à *Magna Moralia*, entendida por ele como inautêntica. Ali, narra Aubenque, estaria para o filólogo a comprovação pós-aristotélica da evolução do conceito. Sobre o comentário de Jaeger, o francês conclui:

Assim, a doutrina aristotélica da prudência não representaria senão um momento de uma história mais geral: a da evolução do ideal filosófico de vida, que caracterizaria uma espécie de alternância entre o elogio da vida ativa e o da vida de ócio. Se, dos pré-socráticos aos sofistas, a curva vai da contemplação à ação, Sócrates e sobretudo Platão a infletem em direção à vida contemplativa. (...) Mas esta síntese é novamente dissociada por Aristóteles.⁵⁰

Enquanto, pois, para Jaeger haveria uma evolução da *phronesis*, que se desenvolveria no decorrer dos textos aristotélicos através de uma linha contínua de pensamento, Aubenque segue outra direção. Partindo precisamente de uma crítica à tese de Jaeger, o francês propõe uma nova interpretação da *phronesis* de Aristóteles, reinscrutando o conceito no radar de estudos sobre o autor.

As divergências de Aubenque com o comentário de Jaeger se sustentam principalmente sobre duas frentes: as fontes bibliográficas e a interpretação propriamente dita da obra.

Quanto à primeira, o grande erro do filólogo alemão teria sido atribuir demasiado peso a textos pouco importantes para o desenvolvimento da *phronesis*, fontes laterais ou muito obscuras. O grande texto sobre a prudência, nos mostra Aubenque, é a *Ética a Nicômaco*, o verdadeiro tratado sobre a *phronesis*. Enquanto

⁴⁹ AUBENQUE, 2008, p. 27.

⁵⁰ *Ibidem*, p. 31-32.

Jaeger se debruça sobre diálogo platônicos que teriam influenciado Aristóteles, ou mesmo obras de autenticidade contestada (como a *Magna Moralia*), é em passagens claras da *EN* que se encontram formulações diretas sobre o conceito; como no livro VI, onde, sem meias palavras, Aristóteles determina que a prudência não é a forma mais elevada de saber⁵¹. Ao observar a obra determinante para a questão, percebe Aubenque, se mostram inócuos os questionamentos de Jaeger sobre detalhes cinzentos de textos que apenas tangenciam o assunto; desaparece o quadro de disputas entre ideias de vida alternantes, visto por Jaeger em sua “evolução” do conceito. Não há no decorrer da obra do estagirita um conflito constante entre uma prudência vinculada à prática e uma sabedoria ligada ao campo teórico; cada uma desempenha seu papel, complementarmente à outra. Nas palavras de Aubenque, "para Aristóteles, a prudência será sempre um sucedâneo, o *substituto* imperfeito de uma sabedoria mais que humana”⁵².

Nesse âmbito que vai além do homem, aliás, reside o segundo pilar da crítica a Jaeger. Preso em demasia à influência da *phronesis* platônica sobre Aristóteles, o alemão deixa de lado, segundo Aubenque, a conexão do conceito com outros aspectos da teoria aristotélica, cuja capilaridade já é razão suficiente para impedir uma análise conceitual que se detenha apenas sobre a ética. Enquanto o livro VI da *EN* traduz uma espécie de “anti-platonismo”, em que Aristóteles faz questão de mostrar que toma por *phronesis* segundo o uso vulgar do termo (oposto ao de Platão), Jaeger dá demasiada atenção a textos como o *Protrético*, deixando de lado aspectos metafísicos e ontológicos concernentes à prudência aristotélica para dar lugar à influência do discípulo de Sócrates. Aubenque é feroz ao criticar as limitações do estudo de Jaeger, apesar da relevância dele para a época. Se o filólogo é competente ao encontrar nos livros as referências à *phronesis*, especialmente em Platão, ele falha ao não enxergar a dimensão da teoria aristotélica da prudência, que exige pensar o papel da ação humana, ultrapassando a esfera da ética. Entender a *phronesis*, nos ensina Aubenque, implica entender as concepções de mundo que sustentam esse conceito. Ora, como pensar a separação entre sabedoria e prudência sem entender o hiato entre o particular e o universal? Como decifrar um princípio de ação humana, estritamente vinculado à contingência, deixando de lado aquilo que constitui o agente? Em uma bela passagem, Aubenque arremata a crítica a Jaeger ao abrir caminho para sua própria interpretação:

⁵¹ Cf. *EN*, VI, 7, 1141a 20 e passagens seguintes.

⁵² AUBENQUE, 2008, p. 37-38.

Não se pode falar da prudência sem se perguntar por que o homem tem de ser prudente neste mundo, *prudente* mais do que sábio ou simplesmente virtuoso. O problema da prudência (...) não poderia ser resolvido enquanto não se fizesse dele um problema metafísico. (...) O que é permitido ao homem conhecer? O que deve fazer ele em um mundo onde reina o Acaso? O que pode esperar de um futuro que lhe é oculto? Como permanecer nos limites do homem, nós que somos homens? A resposta, incansavelmente repetida pelos coros da tragédia, tem uma palavra: φρόνησις. (...) Mas, porque sempre se viu Aristóteles à sombra de Platão, acabou-se por esquecer que ele era antes um grego, talvez mais Grego que seu mestre, mais próximo que este da *prudência* reverencial, verdadeira mensagem trágica da Grécia, da qual Platão acreditou enterrar os últimos escrúpulos, dissipar as últimas sombras, e que, no entanto, renasce no homem aristotélico que, num mundo dividido, não é mais dirigido pelo espetáculo de um Deus demasiado distante.⁵³

Ressaltando a oposição a Platão, é o homem o ponto de partida da teoria do estagirita sobre a *phronesis*. Seguindo o caminho trilhado por Aristóteles, também Pierre Aubenque parte do portador da prudência para explicá-la. Já o título de seu primeiro capítulo, *O Homem de Prudência*, inicia o gradual afastamento das camadas superiores, em que a prudência é ideal e abstrata, trazendo-a para junto da contingência, no mundo onde vivem aqueles que dela fazem uso.

Apesar de a *phronesis* presente no livro VI da *EN* não ter recebido tanta atenção quanto as formulações cunhadas pelos estoicos, essa é fruto de um elaborado processo, responsável por assentar o conceito em bases epistemológicas que inclusive seriam mais tarde por eles reaproveitadas. Esse processo culmina com a definição derradeira dada por Aristóteles, que determina a *phronesis* como “disposição prática acompanhada de regra verdadeira concernente ao que é bom ou mau para o homem”⁵⁴. Aubenque resume em algumas etapas o caminho de Aristóteles até essa formulação:

1) O Filósofo parte do uso comum, que denomina *phronimos* (φρόνιμος) o homem capaz de deliberação (βούλευσις) (*EN* VI, 5⁵⁵, 1140a 24).

2) Ora, só se pode deliberar sobre aquilo que é contingente, e a ciência (ἐπιστήμη) diz respeito ao necessário, portanto a prudência não pode ser ciência.

⁵³ *Ibidem*, p. 54-55.

⁵⁴ *EN* VI, 5, 1140b 20.

⁵⁵ É importante esclarecer que esse trecho se encontra precisamente na passagem entre o capítulo 4 e o capítulo 5 do livro VI da *EN*, de modo que a referência pode parecer confusa ao consultar diferentes fontes sobre o texto. Aqui, ao optar pelo capítulo 4 como referência, apenas sigo a escolha de Pierre Aubenque, que muito provavelmente segue a tradução de Gauthier. Não é o que acontece, contudo, na tradução brasileira usada neste trabalho como referência (*Os Pensadores*, de Vallandro e Bornheim), tampouco na mais recente de Lucas Angioni (2011): ambas incluem o trecho no capítulo 5.

3) A prudência também não pode ser arte (τέχνη), pois a prudência visa a ação, enquanto a arte visa a produção.

4) Se a prudência não é nem ciência nem arte, ela só pode ser uma *disposição* (o que a diferencia da ciência) *prática* (o que a diferencia da arte). Até aí, pode-se concluir, no máximo, que ela é uma virtude (ἀρετή).

5) Por fim, Aristóteles entende que a prudência não é uma virtude moral, mas uma virtude intelectual, e que por conseguinte é diferente (e não a mesma coisa) da sabedoria.

O estudioso francês ressalta que a forma como Aristóteles descreve sua distribuição das virtudes é diferente da maneira platônica: enquanto o Filósofo parte da figura do prudente (*phronimos*) – um caso empírico e concreto –, Platão parte de uma divisão prévia das partes da alma (apetitiva, ativa e racional), que correspondem respectivamente às virtudes da temperança, coragem e sabedoria (*phronesis* ou *sophia*, dependendo do texto). A quarta virtude, a justiça, seria a responsável por harmonizar as demais. Essa categorização é a base da teoria das quatro *virtudes cardeais*, que se tornará conhecida graças ao estoicismo e carregará através dos séculos o legado da prudência, que passa a substituir a sabedoria nessa divisão, por meio das mãos de filósofos como Cícero.

Mais à frente será aqui tratada a recepção estoica da *phronesis*; entretanto, por ora, é pertinente atentar a essa origem lembrada por Aubenque: a prudência, uma das grandes virtudes cardeais desde ao menos a antiguidade tardia, passa a ocupar esse espaço em substituição – feita pelos estoicos – à sabedoria, grande protagonista da classificação platônica das virtudes. Essa substituição, não esqueçamos, se apoiará nas referências ambivalentes de Platão à sabedoria, cujos textos ora denominam *phronesis*, ora *sophia*⁵⁶. Será, pois, ao traduzir a *phronesis* estoica, que Cícero faz uso do termo *prudencia*, “contração de *providentia*, que evoca a ideia de providência, de saber eficaz”⁵⁷.

O caráter não sistemático da teoria aristotélica das virtudes contrasta com a maneira platônica de observá-las, ao se basear num método empírico, que analisa o homem virtuoso para, *a partir dele*, se compreender a virtude. A inversão feita aqui por

⁵⁶ Ainda que o conjunto dos textos de Aristóteles traga também uma ambivalência no sentido dessas expressões, a teoria presente na *Ética a Nicômaco* é contundente ao exigir que se diferencie a *phronesis* da *sophia*, na medida em que – ao contrário da visão platônica – a primeira só existe, só pode existir, em oposição da segunda, em campos distintos de conhecimento e ação.

⁵⁷ AUBENQUE, 2008, p. 63, nota 9.

Aristóteles troca a ordem dos fatores, ao observar o objeto somente após olhar o sujeito que o detém. Para a gênese desse pensamento, mais importante que a ideia de prudência é a existência concreta do prudente, de onde parte a constatação da existência dela (prudência). Aubenque percebe com nitidez como as diferentes concepções dos dois filósofos produzem conseqüentemente dois entendimentos distintos sobre a *phronesis*. Ensina-nos o comentador que

Enquanto Platão não parece ter posto em dúvida que um saber suficientemente transcendente poderia abranger a totalidade dos casos particulares, Aristóteles nunca espera poder deduzir o particular do universal.⁵⁸

Conseqüentemente, ao limitar a determinação do universal sobre o mundo, o estagirita devolve ao agente a autonomia sobre si próprio:

O que [Aristóteles] quer dizer é que nem todos os homens têm o mesmo valor, e que se não há mais, como para Platão, uma medida transcendente que permitia julgá-los, são os homens de valor que são juízes do próprio valor.⁵⁹

Não à toa, como produto desse processo, o sexto livro da *Ética a Nicômaco* estabelece em 1140a 24 que “poderemos compreender a prudência se considerarmos quem são os chamados *prudentes*”. É essa a primeira etapa da construção da *phronesis* aristotélica.

Se, portanto, na teoria platônica, o conhecimento da prudência decorre da Ideia verdadeira desta, Aristóteles nos traz o contrário: é a partir do detentor da *phronesis*, o prudente, que a podemos conhecer. É claro que o prudente não é ele próprio a prudência – o ente em seu estado puro –, tampouco a produz, inventando-a. O prudente encarna a prudência, trazendo nas ações que realiza as escolhas que a caracterizam. Para Aubenque, ele não é a reta regra; ele a segue, a partir do aprendizado que extrai da natureza e da experiência. Com o afastamento das Ideias platônicas, o saber do *phronimos* passa a se assemelhar mais ao do carpinteiro – que produz por aproximação, a partir da experiência – que à precisão matemática do geômetra.

Pierre Aubenque, assim como posteriormente Gérard Lebrun, enxerga nesse processo a personificação da norma de ação na imagem do *phronimos*, a colocação do homem à frente da diretriz que o deve guiar. Silvana Ramos observa que

⁵⁸ *Ibidem*, p. 75.

⁵⁹ *Ibidem*, p. 80.

A interpretação de Aubenque, abonada por Lebrun (1987), nega a noção de regra para dar conta da figura exemplar do prudente, em proveito da ênfase sobre a atuação particularista deste, sempre capaz de justificar sua própria ação ou, melhor, de fundá-la em uma razão, *logos*, sem se comprometer com a admissão de regras que valeriam para muitos ou todos os casos.⁶⁰

Contudo, daí surge uma questão. Se o prudente não age a partir de uma norma, tampouco está pautado pela Ideia verdadeira, qual é o parâmetro objetivo que determina a sua ação? Se ele não é, pois, o detentor da sabedoria, como sabe a melhor maneira de agir?

Não há dúvida de que uma das intenções de Aristóteles no livro VI da *EN* é se opor à ciência dos inteligíveis; e isso é feito a partir da prudência. Essa construção se reforça nas escolhas do filósofo, por exemplo ao tomar Péricles, o prudente, como referência de boas decisões, ao invés de optar por sábios tradicionais, como Parmênides e Pitágoras, louvados por Platão. Mas a obra aristotélica não apenas *escolhe* o prudente; ela justifica essa escolha, a partir das especificidades da deliberação. E entender como opera o julgamento do *phronimos* aprofunda ainda mais as diferenças entre a sabedoria e a prudência.

A tese proposta por este trabalho se alinha à interpretação dada por Pierre Aubenque ao problema do parâmetro de ação do prudente. Para o francês, o homem dotado de prudência não age segundo uma norma, mas a partir de sua própria experiência, aliada com a virtude. Essa leitura permite identificar, já desde a origem da *phronesis* (no *phronimos*), dois aspectos importantes da formulação antiga: a prudência – em oposição à sabedoria – como saber responsável pelo agir, e o papel imprescindível da virtude nessa equação, inseparável da prudência.

Um dos grandes desafios da *EN*, no que diz respeito à *phronesis*, é mostrar como, ao abdicar de referências metafísicas para o conhecimento verdadeiro da ação, não coloca em xeque a solidez de seu sistema ético. Aristóteles precisa esclarecer que abrir mão de um pressuposto ontológico, portanto, não inviabiliza a construção de uma teoria dedicada a definir o melhor agir. Ao lembrar que o fim do agir humano é propriamente realizar a melhor ação possível, o capítulo 5 do livro VI da *Ética a Nicômaco* volta a repetir o grande paradigma do *phronimos*:

⁶⁰ RAMOS, 2018, p. 57.

Daí o atribuirmos sabedoria prática [*prudência*] a Péricles e homens como ele, porque percebem o que é bom para si mesmos e para os homens em geral: pensamos que os homens dotados de tal capacidade são bons administradores de casas e de Estados.⁶¹

O homem prudente, munido de uma visão de conjunto, é capaz de conhecer não apenas o melhor para si mesmo; experiente, ele sabe também o que é melhor para os outros homens. Esse *saber* não se dá a partir da *sophia*, da sabedoria do mundo e das ciências, mas sim por meio de uma arte adquirida com o tempo, uma espécie de inteligência, pautada pela experiência e atrelada à virtude: a prudência. Através da prudência, o agente consegue escolher o melhor fim, mas também os melhores meios que permitam alcançá-lo.

Retornar à *phronesis* é, portanto, sempre necessário ao se pensar o vínculo entre fins e meios. A esse tema tão caro à filosofia política – em especial ao Renascimento após Maquiavel –, Aristóteles nos oferece através da *EN* uma elaboração rigorosa, que estabelece os conceitos (e as relações entre eles) que darão o tom do debate prudencial na modernidade. O príncipe prudente da razão de Estado, cuja habilidade lhe permite se distanciar da virtude para garantir que seus fins sejam realizados, é uma imagem que se afasta em absoluto do *phronimos* aristotélico, o modelo de homem grego. Para esta tese, essa diferença é cristalina no texto aristotélico.

Ao comentar os limites da justa medida, ainda no segundo livro da *EN*, Aristóteles assinala que às vezes um homem chega a precisar se afastar levemente da bondade em determinadas ações, o que seria uma prova da capacidade de adaptação da mediania a cada situação. Diz ele:

(...) especialmente nos casos particulares (...) às vezes louvamos os que ficam aquém da medida, qualificando-os de calmos, e outras vezes louvamos os que se encolerizam, chamando-os de varonis. Não se censura, contudo, o homem que se desvia um pouco da bondade, quer no sentido do menos, quer do mais; só merece reproche o homem cujo desvio é maior, pois esse nunca passa despercebido.⁶²

Se aqui o autor parece apontar um caminho, não é essa, porém, a estrada que ele segue no decorrer da obra. Não esqueçamos que mesmo deixando de lado as Ideias, a ética aristotélica não perde seu lastro moral, que transfere ao prudente. Humano que é, ele pode escapar à exatidão da perfeição, mas não deixa de perseguir verdadeiramente a

⁶¹ ARISTÓTELES, 1973, p. 344.

⁶² *Ibidem*, p. 277.

boa conduta. Imediatamente após o trecho acima, o próprio estagirita se questiona: “Mas até que ponto um homem pode se desviar sem merecer censura?”. A resposta a essa pergunta retórica será dada por ele mesmo, que se mostra incapaz de tolerar uma prudência que se afaste da virtude.

O fim, explica Aristóteles logo a seguir, no livro III, só pode ser aquilo que desejamos – portanto um fim não pode ser acidental –, enquanto o meio é aquilo acerca do qual deliberamos. Ou seja, “não deliberamos acerca de fins, mas a respeito de meios”⁶³ (*EN*, III, 3, 1112b 12), de modo que dada a finalidade, procuramos os meios mais fáceis ou mais eficazes para realizá-la.

Nessa equação do agir, o primeiro fator (fim desejado) dá origem ao segundo fator (meio escolhido), cujo produto é o ato a ser realizado. Dividindo as etapas, o filósofo é categórico ao determinar que “o exercício da virtude diz respeito aos meios”⁶⁴ (*EN*, III, 5, 1113b 5-7). Não surpreende, portanto, que a virtude se relacione diretamente com a prudência, dado que também essa não é responsável pelo fim, mas pelos meios.

Pois quando não se alcança os meios (em direção ao fim), abandona-se a empreitada. “E se chegamos a uma impossibilidade,” diz Aristóteles, “renunciamos à busca: por exemplo se precisamos de dinheiro e não há maneira de conseguí-lo”⁶⁵. Isso ocorre também quando a virtude é destacada dos meios. Como afirma Zingano, “o homem de bem que delibera abandonará o fim se percebe que o único meio disponível acarreta um modo inaceitável de agir”⁶⁶. Isso é dito pelo estagirita de modo ainda mais claro logo à frente, onde fala:

(...) pois quando depende de nós o agir, também depende o não agir, e vice-versa; de modo que quando temos o poder de agir quando isso é nobre, também temos o de não agir quando é vil; (...).⁶⁷

Às vezes, portanto, quando a ação recorrer na maldade, a escolha mais adequada pode ser simplesmente não agir. Ainda que num primeiro momento o melhor caminho até o fim pareça indicar o desvio moral, Aristóteles recusa em sua filosofia prática o recurso ao que é vil, atrelando a escolha dos meios à virtude. Essa decisão fica clara com a leitura do livro VI da *Ética a Nicômaco*, dedicado à *phronesis*.

⁶³ *Ibidem*, p. 286.

⁶⁴ *Ibidem*, p. 287.

⁶⁵ *Ibidem*, p. 286.

⁶⁶ ZINGANO, 2007, 219.

⁶⁷ *Ibidem*, p. 277.

Retomando as constatações anteriormente feitas sobre a justa medida, ele se inicia com uma distinção das partes da alma, o que leva a uma distinção das virtudes que compõem uma dessas partes, a racional. Esse trecho⁶⁸, notadamente marcado pelo vocabulário platônico⁶⁹, coloca em cena as virtudes intelectuais (dianoéticas). Em seguida, Aristóteles busca a função específica da parte intelectual da alma, de modo a encontrar as disposições (“estados habituais”) que a acompanham. Ainda nessas passagens, ele conclui que a função específica da parte racional da alma é a verdade; mais especificamente a busca pela posse dela. O filósofo percebe que a *phronesis* não só possui a verdade prática, como também tende a realizá-la da melhor forma, conciliando a razão com o correto desejo.

Carlo Natali defende que nesse começo de *EN VI* Aristóteles responde a aporias presentes em outras de suas obras e finca a posição que defendeu em *EE VIII 1*, a saber, que as virtudes do intelecto e as virtudes do caráter andam sempre juntas. Para o comentador, a *phronesis* carrega tanta força “porque nela estão necessariamente vinculadas a justeza [*correttezza*] do desejo e a verdade da racionalidade”⁷⁰.

De fato, a posição do italiano é corroborada pelo texto da *EN*, que indica em seu segundo capítulo⁷¹ a aproximação da virtude intelectual (a *phronesis*) com a virtude moral (ou “virtude ética”), esta última definida em 1139a 22-26 como “uma disposição de caráter relacionada com a escolha”⁷². O que se constata nessas passagens é que o início do livro VI já denota como essas virtudes se conectam, como primeiro passo de um processo que constrói, no texto aristotélico, a estreita aproximação entre prudência e virtude, que aparecerá mais à frente no capítulo 13, em 1144b 27. Ainda que essa relação não esteja completamente clara aqui, ela já começa a se desenhar. Por enquanto, porém, o filósofo parece se concentrar mais em outras preocupações, que precedem a questão, como afastar seu conceito de *phronesis* daquele de Platão⁷³.

Daí até o quinto capítulo, segundo Natali,

(...) Aristóteles descreve as características de duas formas de saber diferentes da *phronesis*, a ciência e a técnica, de modo a conseguir, no capítulo 5, descrever a sabedoria *per differentiam* em respeito a essa [a prudência].⁷⁴

⁶⁸ Aproximadamente entre 1138b 15 a 1139a 17.

⁶⁹ Cf. NATALI, 1989, p. 75.

⁷⁰ *Ibidem*, p. 80.

⁷¹ A nível de esclarecimento, segue-se aqui a numeração de capítulos da edição Bekker.

⁷² ARISTÓTELES, 1973, p. 342.

⁷³ Cf. *EN VI*, 2, 1139a 31-35. Natali comenta a questão, em NATALI, 1989, p.82-83.

⁷⁴ Cf. NATALI, 1989, p.89-90.

Essa formulação da *sophia* em oposição à *phronesis*, ou seja, a partir desta, parece mais um indício do peso da prudência produzida por Aristóteles, marcado pela necessidade de opô-la à concepção platônica.

Como visto anteriormente, em *EN VI*, 5, para o estagirita a existência do prudente antecede a essência da própria prudência, efeito observado por Aubenque⁷⁵. Nas palavras do Filósofo, “no que tange à *sabedoria prática* [*phronesis*], podemos dar-nos conta do que ela seja considerando as pessoas a quem a atribuímos”⁷⁶. É nesse capítulo 5 que, após uma sequência de categorizações e diferenciações, Aristóteles chega a uma derradeira definição de prudência, entendida como *disposição prática acompanhada de regra verdadeira concernente ao que é bom ou mau para o homem* (1140b 20). Considerando que a prudência não é nem arte nem ciência, ela é entendida como *disposição*; não apenas mera disposição, mas *disposição prática*, sinônimo de virtude⁷⁷. Ou seja, não existe uma virtude da prudência pois ela própria é uma virtude. Essa passagem é fundamental para incluir, sem margem de dúvida, a *phronesis* no rol de virtudes aristotélicas, caminho que já é traçado desde o começo do livro VI. Para Aubenque, o esforço de Aristóteles em vincular a prudência à virtude é uma forma de mostrar que a *phronesis* não é mera inteligência sem lastro moral⁷⁸, mera habilidade (*deinótes*), o que fica mais claro logo à frente no texto da *EN*.

Enquanto o capítulo 5 insiste no afastamento da prudência frente à ciência, na medida em que a primeira não possui um princípio demonstrável, bem como versa sobre coisas variáveis – ao contrário daquela –, *EN VI*, 7-8, se dedica em especial à sabedoria, e conseqüentemente às diferenças dela frente à *phronesis*. Como já visto, aqui Aristóteles recusa o primado da prudência, ao afirmar que esta não pode ser entendida como “o melhor dos conhecimentos, uma vez que o homem não é a melhor coisa do mundo”⁷⁹. A esta posição faz jus à *sophia*, que é a mais apurada das ciências, responsável pelo conhecimento por natureza mais valioso. Porém, ainda que, diferente da sabedoria, a prudência verse sobre as coisas humanas, sem se ocupar dos universais, não se pode dizer que o conhecimento dos sábios os torne prudentes, pois “eles conhecem coisas ímpares, admiráveis, difíceis e prodigiosas, mas inúteis, porque não

⁷⁵ Cf. AUBENQUE, 2008, p. 63 e seguintes.

⁷⁶ ARISTÓTELES, 1973, P. 344.

⁷⁷ *Ibidem*, p. 345.

⁷⁸ AUBENQUE, 2008, p. 233-234.

⁷⁹ ARISTÓTELES, 1973, p. 346.

buscam os bens humanos”⁸⁰. É notável a maneira como Aristóteles conserva o destaque da sabedoria em sua hierarquia de virtudes, sem que esta, contudo, sobrepuje a prudência. Não se questiona a soberania da *sophia* sobre o conhecimento do mundo e das coisas; no que tange, porém, à ação humana, esta nada conhece: esse domínio pertence à *phronesis*.

Como prova disso, logo à frente, o capítulo 9 esclarece que o conhecimento dos prudentes foi por eles adquirido através da experiência, e não do estudo teórico. É por isso, diz o autor, que “não se acredita que exista um jovem dotado de sabedoria prática [*phronesis*]”⁸¹, pois a maneira como alguém se torna prudente não é a mesma pela qual se produz o geômetra ou o matemático, já que a prudência não se identifica com o conhecimento científico. Um exemplo de saber alocado no campo da *phronesis* é o saber político, cujo peso na deliberação cotidiana do homem aristotélico é inegável, afinal, “não é possível que a parte de cada um esteja bem sem a boa administração da casa e da constituição da cidade”⁸². Vale lembrar que na *Política*, Aristóteles estabelece que o maior dos bens só pode ser alcançado na *pólis*, comunidade possível apenas por meio da arte política. Portanto, ainda, que a *sophia* configure a maior das virtudes, a *phronesis* é aquela na qual reside o conhecimento do saber que permite alcançar o maior dos bens. Ambas, *sabedoria* e *prudência*, são cada qual, “a virtude de uma parte distinta da alma”⁸³.

Em todo o texto da *Ética a Nicômaco*, a afirmação mais categórica sobre a relação entre *phronesis* e *sophia* se encontra na última passagem do livro VI, ao fim do décimo terceiro capítulo⁸⁴. Nela, Aristóteles diz que

(...) [a *phronesis*] não domina a sabedoria filosófica [*sophia*], isto é, a parte superior de nossa alma, assim como a arte médica não domina a saúde, pois não se serve dela, mas fornece os meios de produzi-la; e faz prescrições no seu interesse, porém não a ela. Além disso, sustentar a sua supremacia equivaleria a dizer que os deuses são governados pela arte política porque esta faz prescrições a respeito de todos os assuntos do Estado.⁸⁵

⁸⁰ ARISTÓTELES, 2011, p. 291-292. Para este trecho, a tradução de Lucas Angioni parece mais apropriada.

⁸¹ ARISTÓTELES, 1973, p. 347.

⁸² ARISTÓTELES, 2011, p. 293.

⁸³ *Ibidem*, p. 297.

⁸⁴ Não à toa, Marcelo Perine aponta que nesse capítulo, os interlocutores de Aristóteles são Sócrates, Platão e os acadêmicos. Cf. PERINE, 2006, p. 31.

⁸⁵ ARISTÓTELES, 1973, p. 353.

Na relação entre elas – cada qual em seu âmbito –, a prudência não governa a sabedoria, pois a sabedoria é o fim último da prudência. Não há confusão possível entre elas pois a *sophia* se debruça sobre a realidade do universal, do imaterial, enquanto a *phronesis* se encarrega do saber mundano, condicionado ao devir⁸⁶. Como apontado por Enrico Berti, essa leitura pode ser confirmada inclusive em trechos da *Ética a Eudêmo*⁸⁷.

Ainda no capítulo 13 de *EN VI*, Aristóteles coloca em cena uma noção fundamental para a construção de uma teoria da prudência e, principalmente, de sua recepção no Renascimento. Em 1144a 20-40, diretamente relacionado com a *phronesis*, aparece a *deinótes*, marca do hábil (*deinós*):

Existe uma faculdade que se chama habilidade [*deinótes*], e tal é a sua natureza que tem o poder de fazer as coisas que conduzem ao fim proposto e a alcançá-lo. Ora, se o fim é nobre, a habilidade é digna de louvor, mas se o fim for mau, a habilidade será simples astúcia; por isso chamamos de hábeis ou astutos os próprios homens dotados de sabedoria prática [*phronesis*]. Esta não é a faculdade, porém não existe sem ela, e esse olho da alma não atinge o seu perfeito desenvolvimento sem o auxílio da virtude, como já dissemos e como, aliás, é evidente. E a razão disto é que os silogismos em torno do que se deve fazer começam assim: “visto que o fim, isto é, o que é melhor, é de tal e tal natureza...”. Admitamos, no interesse do argumento, que ela seja qual for, mas só o homem bom a conhece verdadeiramente, porquanto a maldade nos perverte e nos leva a enganar-nos a respeito dos princípios da ação. Donde está claro que não é possível possuir *phronesis* quem não seja bom.⁸⁸

Segundo o filósofo, essa faculdade chamada *deinótes* tem o poder de realizar as coisas necessárias para se alcançar determinado fim proposto; e se este fim for bom, a *deinótes* é digna de louvor, mas caso seja mau, a *deinótes* é pura astúcia. Já a partir daí, aparecem algumas questões. Essa *habilidade* é uma faculdade da *phronesis* ou é ela própria? Não sendo a própria *phronesis*, afinal, quem é responsável por alcançar o fim proposto: a habilidade (uma faculdade) ou a *phronesis* (que é uma disposição)?

E ainda, se chamamos tanto os prudentes quanto os astutos de “hábeis” (*deinós*), e se a habilidade que visa o mal é astúcia, como pode o prudente ser astuto, e, portanto, agir de forma vil? Faz-se necessário, deste modo, esclarecer o que vem a ser a *deinótes*, e qual a relação dela com a *phronesis*.

⁸⁶ Para nossa tese, é fundamental perceber o equilíbrio entre prudência e sabedoria na obra aristotélica, posto que séculos mais tarde será possível constatar o rompimento dessa harmonia, principalmente pelos teóricos da razão de Estado, em favor da prudência.

⁸⁷ Cf. BERTI, 1998, p. 156. A referência dada pelo comentador está em *EE*, VIII 3, 1149b 13-21.

⁸⁸ ARISTÓTELES, 1973, p. 353.

Deinótes (δεινότης) é um termo de tradução difícil, na medida em que apresenta na antiguidade um leque amplo de significados. Sua presença no léxico mitológico aponta para ao menos três sentidos principais atribuídos a *deinótes*: (I) amedrontador, terrível, assombroso; (II) maravilhoso, estranho; (III) digno de admiração, de reverência.

Uma das mais conhecidas referências antigas ao termo se encontra na *Ode ao Homem*, que se inicia na linha 332 da *Antígona* de Sófocles. Precisamente ali, o sentido conflituoso de *deinótes* aparece claramente, denotando a ambiguidade humana que se expressa errante entre o que fascina e o que causa temor: “Somam-se os assombros, / mas o homem ensombra o próprio assombro.”⁸⁹.

Muito presente não apenas no repertório de Sófocles, mas também nos cantos de Homero⁹⁰ e outros poetas antigos, gradualmente o termo passa a incorporar a conotação de habilidade ou inteligência prática voltada à resolução de problemas. A destreza atribuída a personagens mitológicos como Prometeu e Odisseu, por exemplo, corresponderia à *deinótes*. É esse o sentido encontrado no texto de Aristóteles.

Tal como a φρόνησις, δεινότης encontra também certa variedade nas traduções da *Ética a Nicômaco*, ainda que todas conservando o mesmo sentido. Enquanto David Ross opta por *inteligência* (cleverness), e Lucas Angioni por *destreza*, a preferência por *habilidade* como melhor tradução latina ao termo é compartilhada tanto por Natali (abilità) quanto por Aubenque (habilité); assim como pela edição d’*Os Pensadores*, de Vallandro e Bornheim. Habilidade, de fato, parece configurar a melhor escolha.

Ross não dedica grande atenção à *deinótes*; mais preocupado em mostrar a interdependência entre virtude e prudência, ele entende a habilidade como algo que detém o poder de alcançar os fins, e que se torna prudência ou astúcia dependendo da qualidade desses fins. Para o estudioso, “desde que o fim em vista seja justo – e só a virtude pode nos assegurar isso –, a inteligência se torna sabedoria prática. Se o fim em vista for mau, esta se torna astúcia”⁹¹. Ao observar muito brevemente a *deinótes*, Ross parece deixar de lado a importância dessa faculdade, vista por ele quase como uma etapa da prudência, como parte do caminho desta em direção ao fim virtuoso da ação.

⁸⁹ Aqui optamos pela tradução de Trajano Vieira, em SÓFOCLES. *Antígone de Sófocles*. Tradução e introdução de Trajano Vieira. São Paulo: Perspectiva, 2009, p. 42.

⁹⁰ Particularmente quanto à figura do *deinós* na obra de ambos, cf. SINGH, P. *Once Again on The Ode on Man*. In (Ed.) *Literature East and West: Essays Presented to R. K. DasGupta*. New Delhi: Allied Publishers Limited, 1995, p. 257-259.

⁹¹ ROSS, 1987, p. 226.

Próximo – mas não idêntico – à visão do inglês, Natali chega a afirmar, apoiado em trechos da *Ética a Eudêmo*, que “uma *deinótes* que tenha princípios bons é propriamente *phronesis*”⁹², já que a posse da prudência automaticamente implica também na posse da virtude ética, pois a primeira não existe sem a segunda. Sem afirmar que uma vem a se tornar a outra, o que Natali tenta mostrar, e com razão, é que a prudência aristotélica se configura, em resumo, na escolha dos meios adequados em vista dos fins virtuosos, ou seja, como uma espécie de *habilidade virtuosa*. Aqui, a intenção real do italiano é saber se a prudência determina também os fins, e não apenas os meios.

Nesse sentido, Natali vê a habilidade e a virtude em extremos opostos, com a *phronesis* entre eles. Relembrando o comentário de John Burnet, o estudioso aponta que diferentemente da *phronesis*, a *deinótes* – habilidade pura e simples –, “enquanto faculdade racional, pode ao contrário voltar-se aos extremos opostos, bem como o conhecimento médico pode ser usado tanto para curar quanto para prejudicar”⁹³. A prudência, portanto, teria a função de englobar ambas as partes, *deinótes* e *areté*, encontrando o melhor modo de realizar os fins, mas, simultaneamente correspondendo à virtude⁹⁴.

De fato, parte das interpretações sobre a habilidade retomam o debate acerca do alcance da *phronesis*; isto é, se caberia a ela o conhecimento apenas dos meios ou também dos fins da ação. Naturalmente, para os comentadores da obra aristotélica, o grande interesse sobre a *deinótes* se dá pelo auxílio que ela oferece à elucidação do poder da *phronesis*. Para esta tese, contudo, essa faculdade da prudência, apontada por Aristóteles, constitui o berço original do que virá a se tornar um atributo principesco que dominará o debate ético do Renascimento tardio. Habilidade, prudência, astúcia; termos tão claramente delimitados pelo filósofo ateniense, encontrarão séculos mais tarde um destino comum através das teorias da razão de Estado, mergulhando-os no mesmo caldeirão – sem muitas distinções –, em vista de alcançar os melhores resultados políticos.

Com isso em mente, a interpretação de Aubenque para o problema da *deinótes* na obra aristotélica é preciosa. Em seu comentário, o francês entende a *phronesis* como aquela disposição que modera a ação em vista de fins, na medida em que a prudência

⁹² NATALI, 1989, p. 124, nota 38.

⁹³ *Ibidem*, p. 125. A referência ao trabalho de Burnet se encontra na nota 40.

⁹⁴ *Ibidem*, p. 128-129.

traz consigo uma espécie de “atenção ao homem”, em função do valor moral que ela carrega, o que lhe dá a *indulgência* que permite frear, por exemplo, os rigores da ciência e da razão. Em seu comentário, Aubenque mais uma vez estabelece o homem como ponto de partida, à maneira de Aristóteles. Para pensar a *deinótes*, o francês parte da distinção entre o prudente e o hábil, fundamental para se esclarecer a diferença entre prudência e habilidade.

É notório que tanto o prudente quanto o hábil buscam a melhor maneira de alcançar os fins propostos. Apenas o primeiro, contudo, encarna a reta regra, o que lhe confere uma certa “preocupação” com o valor do fim buscado. Não que o hábil se dedique a fins escusos; este seria o astuto, que deliberadamente persegue o fim desonesto. O homem dotado de habilidade apenas é desprovido do cuidado que caracteriza o escopo moral do *phronimos*. Ainda que isso pareça pouco aos ouvidos, esse diferencial é o que marca a distância sublime entre a prudência e a habilidade. Nas palavras de Aubenque:

Para Aristóteles, a prudência é oposta à habilidade, não apenas como o determinado em relação ao indeterminado, mas como o bom ao indiferente, isto é, como a virtude (que é “louvável”) à natureza moralmente neutra.⁹⁵

O caráter neutro da *deinótes*, que não pode ser confundido com a torpeza da astúcia (*métis*⁹⁶), deve ser ressaltado para que este não se confunda com o mau, pois na verdade apenas é indiferente ao fim dado. No meu ver, a leitura de Aubenque não é indulgente com a habilidade, como se buscasse aproximá-la da prudência ao afastá-la da astúcia. Essa interpretação, entretanto, não parece compatível com o já mencionado esquema proposto por Natali⁹⁷, que coloca a habilidade e a virtude em extremos

⁹⁵ AUBENQUE, 2008, p. 102.

⁹⁶ O termo *métis* (μητις) é recorrente nos antigos, aparecendo em Heródoto, Píndaro e Homero. Assim como a *deinótes*, adquire um sentido de inteligência ou sabedoria voltados à ação; mais especificamente vinculado às *artimanhas* do agir, o que denota seu valor moral negativo. Daí o entendimento de *astúcia* como melhor tradução. De raiz *mitá-* (no latim *metior*), tem sua origem etimológica relativa a *medida* (*measure*) ou cálculo (Cf. LIDDELL, 1940, p. 1130). Jean-Pierre Vernant nos ajuda a entender seu significado ao ilustrar a presença da expressão na mitologia dos gregos: “A primeira esposa de Zeus tem o nome de *Métis*, que significa essa forma de inteligência que, como vimos, permitiu a ele conquistar o poder [do Olimpo]: *métis*, a astúcia, a capacidade de prever todos os acontecimentos, de não ser surpreendido nem desorientado por coisa alguma, de nunca abrir o flanco para um ataque inesperado” (VERNANT, 2000, p. 39). Em seu estudo dedicado à prudência, Francis Goyet se debruça brevemente sobre a relação entre *métis* e *phronesis*, termos tão próximos e, ao mesmo tempo, tão distintos. Cf. GOYET, 2009, p. 519-528.

⁹⁷ Cf. NATALI, 1989, p. 129.

opostos. Esse modelo, afinal, ignora que a primeira não busca se opor à segunda; somente lhe é insensível.

Aqui já é possível, portanto, responder às dúvidas anteriormente levantadas sobre a habilidade. Esta, faculdade da prudência, não se confunde com a própria *phronesis*, porque enquanto ambas se dedicam à realização dos meios, apenas o homem dotado de *phronesis* determina sua ação tendo em vista o valor dos fins. Tanto o hábil quanto o prudente agem; somente o último, porém, visa o resultado moral da ação. Como sintetiza Aubenque, “a prudência é, pois, a habilidade do virtuoso”⁹⁸. Daí que a habilidade visando o perverso configura astúcia, no entanto quando mira o fim virtuoso, compõe a prudência. Apesar dessa leitura não constituir unanimidade⁹⁹, é difícil dela discordar.

Em geral, parece ficar no ar a impressão de que Aristóteles só se refere à *deinótes* para conceber a existência de uma faculdade que busque meios para alcançar fins, independente da virtude, preenchendo uma lacuna deixada pela *phronesis*, pois esta se limita aos bons fins. Ao que nos parece, é por isso que, destacando a virtude da *phronesis* – o que significa apartar dela os fins virtuosos –, é preciso que reste algo. Este produto é a habilidade.

Essencialmente oposta à sabedoria platônica, distante em sua superioridade universal, a prudência de Aristóteles é a ferramenta excelente do homem mundano, seja ele cidadão ou governante. Na imprevisibilidade da contingência, a *phronesis* se constitui como a bússola do agir, reunindo em uma só virtude da alma o cálculo dos meios e a retidão dos fins. Tal instrumento, dispensável ao sábio que tudo conhece, é a tocha que ilumina o caminho torto e pedregoso da vida comum, que mesmo entre tropeços, não deve desviar sua rota do melhor fim, o Sumo Bem. Como observa Aubenque, o *phronimos* é um dos últimos bastiões do ideal moral grego, capaz de preservar a completude na unidade de um só:

⁹⁸ AUBENQUE, 2008, p. 101.

⁹⁹ Ao comentar o *deinótes*, Marcelo Perine é um autor que deixa transparecer sua crítica à interpretação do estudioso francês. Essa dissonância, porém, parece se dar no âmbito do debate acerca da – se assim podemos dizer – “jurisdição” da *phronesis*, se esta seria somente conhecimento dos meios ou também dos fins; debate que não nos interessa retomar. Cf. PERINE, 2006, p. 32-35. Outro tipo de interpretação que se afasta dessa visão é a leitura recente de May Sim, que o faz por insistir na ideia de que o *deinós* possa ser “tanto bom quanto terrível, para Aristóteles”, ao invés de entendê-lo como naturalmente indiferente. Cf. SIM, 2018, p. 193. Todavia, essas diferenças, se comparadas com a tese de Aubenque, não são profundas.

A personagem de Péricles não simboliza nem o idealismo político nem o oportunismo, mas um e outro a um só tempo. Nem “bela alma” nem Maquiavel, ela é indissolúvelmente o homem do interior e do exterior, da teoria e da prática, do fim e dos meios, da consciência e da ação. Ou antes, essas são oposições modernas que começam a aparecer no tempo de Aristóteles, e às quais ele tenta opor, como um último dique, a unidade ainda indissociada do *prudente* da tradição.¹⁰⁰

3. A *prudencia* de Cícero: entre o sábio antigo e o político dos novos tempos

Não é possível apontar com exatidão a primeira referência ao uso de *prudencia* como tradução latina para *phronesis*. O que se sabe é que a expressão debuta na obra de Cícero através do *De inventione*, que por sua vez traz trechos já presentes em outro livro. Sophie Aubert-Baillet aponta que o primeiro registro conhecido de *phronesis* na forma de *prudencia* se dá no tratado apócrifo *Rhetorica ad Herennium* (*Retórica a Herênio*), cuja publicação é estimada em alguns anos antes do *De inventione*, datado de 88/87 a.C.. Apesar da autoria desconhecida – que no passado foi erroneamente atribuída ao filósofo romano –, o texto traz diversas passagens que aparecerão mais tarde no *De inventione* de Cícero; que, por sua vez, confere a Aristóteles o maior número de citações no decorrer da obra¹⁰¹. Como relembra Kabengele Ilunga, a semelhança entre os tratados indicaria não uma cópia de um pelo outro, mas sim uma fonte comum a ambos os textos, que não necessariamente o próprio estagirita, mas talvez um reproduzidor de sua obra¹⁰².

Independente, porém, da origem da passagem, entende-se hoje que é em *Retórica a Herênio* que a *phronesis* aristotélica faz sua estreia em latim. No terceiro parágrafo do livro III do tratado, surge a divisão da utilidade em duas partes; umas delas, por sua vez, traz uma subdivisão que nos é bastante familiar:

No debate político, a utilidade divide-se em duas partes: a segura e a honesta. (...) A matéria honesta divide-se em reto e louvável. Reto é o que se faz com virtude e dever. Subdivide-se em prudência (*prudencia*), justiça (*iustitia*), coragem (*fortitudo*) e modéstia (*modestia*). Prudência é a habilidade (*calliditas*) que pode, com certo método, discernir o bem e o mal. Também se

¹⁰⁰ AUBENQUE, 2008, p. 105.

¹⁰¹ Cf. ILUNGA, 2010, p. 12.

¹⁰² *Idem*.

denomina prudência o conhecimento de alguma arte, e ainda a memória de muitas coisas e o trato de um grande número de negócios.¹⁰³

A já conhecida classificação das quatro virtudes cardeais, que aparecerá logo em seguida nos escritos de Cícero, marca a forte presença do estoicismo, aqui acompanhado pela latinização da *phronesis*, que passa a ocupar o lugar antes pertencente à sabedoria (*sophia*), rainha da seleção de virtudes platônica. Ainda que neste registro de autoria desconhecida a prudência não apareça como virtude precisamente política, mas como parte auxiliar da retórica, suas competências – trazidas no parágrafo seguinte – são aquelas que já conhecemos. Ela deve ser usada em um discurso quando

(...) compararmos vantagens com desvantagens, exortando a buscar umas e evitar outras ou se exortarmos a uma ação em matéria na qual possamos ter conhecimento dos meios ou do método para executá-la, ou se aconselharmos um procedimento de cuja história tenhamos lembrança por tê-la presenciado ou ouvido contar – nesse caso podemos facilmente persuadir daquilo que desejamos aduzindo um exemplo.¹⁰⁴

Há, já, em *Retórica a Herênio*, marcas típicas da prudência, como sua relação com o conhecimento dos meios em vista da execução, indubitável legado da *phronesis* grega. Mas, se aqui o papel do conceito é ainda fortemente vinculado à persuasão, como um aspecto secundário junto à retórica, na obra de Cícero o caráter que ele adquire é outro.

A maneira como a *prudencia* surge no *De inventione* reforça a hipótese da intenção de Cícero ao aproximar o conceito do papel da memória:

A prudência (*prudencia*) consiste em saber aquilo que é bom, o que é mau, e o que não é nem um nem outro. Ela é composta pela memória (*memoria*), pela inteligência (*intellegentia*), e pela providência (*prouidentia*). A memória permite ao espírito conservar o que já passou; a inteligência permite compreender o que é; e a providência, permite ver que algo acontecerá, antes que isso aconteça.¹⁰⁵

Enquanto o trecho do *De inventione* começa com a tradicional definição estoica dada à *phronesis*, originalmente pelas mãos de Crisipo¹⁰⁶, o desmembramento que Cícero dá em seguida ao conceito toma outro caminho. Se é a prudência a responsável pelo saber moral, ela é amparada em seu ofício pelo conhecimento do presente e do

¹⁰³ *Retórica a Herênio*, 2005, p. 153. Optei por retificar na passagem a tradução de *calliditas*, de *destreza* por *habilidade*, esta última mais adequada.

¹⁰⁴ *Retórica a Herênio*, 2005, p. 155.

¹⁰⁵ CÍCERO, 1994, p. 225.

¹⁰⁶ A saber, “ἐπιστήμη ὄν ποιητέον καί οὐ ποιητέον καί οὐδετέρων ἢ ἐπιστήμη ἀγαθῶν καί κακῶν καί οὐδετέρων”. Cf. ARNIM, *SVF*, III, 262.

passado; ou seja, a experiência. Esse tripé – memória, inteligência, providência – é o sustentáculo do saber que somente a *prudentia* pode prover. Não à toa, como aponta Aubert-Baillet, a proximidade da prudência com esse eixo de sustentação leva Cícero algumas vezes a usar *prudentia* como sinônimo de *providentia*¹⁰⁷. Esse movimento de aproximação de ambas, já percebido por Pierre Aubenque¹⁰⁸, marca o esforço ciceroniano de afirmação da virtude deliberativa de Aristóteles, a *phronesis*, como substituta humana da *providentia* divina. Desprovido do conhecimento da razão universal, o homem comum – que tampouco se aproxima do sábio estoico –, tem na *prudentia* a bússola moral que permite guiar suas ações. É nessa consciência, nessa visão do que está por vir, que Cícero funda as bases da prudência romana, notadamente de inspiração estoica, mas de herança aristotélica.¹⁰⁹

Enquanto Aubenque entende essa aproximação entre *phronesis* e *providentia* como o reconhecimento – ou respaldo – por parte de Cícero da prudência dos estoicos, Aubert-Baillet vê o contrário: um afastamento da noção estoica, com o intuito de deixar suas próprias marcas na concepção de *prudentia*. Segundo a comentadora,

Se a virtude é, indissociavelmente, teórica e prática aos olhos dos membros do Pórtico¹¹⁰, o Arpínio [Cícero] parece ignorar a segunda parte dessa doutrina, privilegiando o lado intelectual, epistemológico da prudência estoica, em detrimento de sua dimensão concreta; como que para frisar logo de imediato distância à respeito dos filósofos do Pórtico, de que ele se inspira em outro lugar.¹¹¹

Esse sentido adquirido pela *prudentia* na obra ciceroniana, de ‘conhecimento que prevê’, pode ser bem observado nas correspondências do autor, que trazem um amplo campo semântico de significados para a prudência: clarividência, consciência, previsão, discernimento¹¹². Em um trecho do *De Divinatione*, fica evidente de que maneira Cícero entende a *prudentia* – como uma forma de *providentia* –, essa “substituta humana”, descrita por Aubenque, à da onisciência divina. Nessa passagem, a menção a Sólon, exemplo de *phronimos*, relembra também o caráter essencialmente político da prudência:

¹⁰⁷ AUBERT-BAILLOT, 2017, p. 124, nota 10.

¹⁰⁸ Cf. nota 52 desta tese.

¹⁰⁹ Quanto a essa tese, Sophie Aubert-Baillet indica apoiar a leitura de Aubenque. Cf. AUBERT-BAILLOT, 2017, p. 124.

¹¹⁰ Cf. ARNIM, *SVF*, III, 280 e *SVF*, III, 295.

¹¹¹ AUBERT-BAILLOT, 2015, p. 72.

¹¹² Cf. AUBERT-BAILLOT, 2017, p. 125-129.

Os augúrios dessas almas [humanas] não provêm de um ímpeto divino, mas da razão humana, pois pressentem os acontecimentos futuros da natureza, como as inundações das águas e a futura combustão, algum dia, do céu e da terra; outras porém, são versadas na política, como ouvimos acerca do ateniense Sólon, e preveem muito antes uma tirania oriental¹¹³; podemos chamá-las prudentes, isto é providentes, mas de modo algum podemos chamá-las de adivinhas; não mais do que é dito de Tales de Mileto, que, para convencer seus detratores e mostrar que até um filósofo, se fosse conveniente a ele, poderia fazer dinheiro, comprou toda a oliveira do território de Mileto antes que começasse a florescer.¹¹⁴

A insistência do filósofo romano nessas passagens é clara, sempre associando a *prudentia* com a figura do dirigente, o homem de Estado – à imagem do próprio Cícero. Em seus escritos, aliás, a prudência é um conceito frequentemente vinculado pelo autor a si mesmo e a suas atividades políticas. Não à toa, Cícero se orgulha de seu talento premonitório, que faz questão de utilizar nos textos e cartas de aconselhamento político¹¹⁵. A capacidade de previsão (*providere*), afinal, é arma fundamental do governante capaz, que deve estar sempre um passo à frente dos acontecimentos, de modo a melhor planejar a concretização de seus interesses.

Não há dúvidas que o aspecto político da prudência ciceroniana encontra sua origem na grande referência filosófica do conceito na antiguidade, a *phronesis* de Aristóteles. No *De Republica*, por exemplo, a figura do homem prudente, o *prudens*, é elogiada no papel de governante do Estado¹¹⁶, enquanto a prudência em si é colocada por Cícero como o centro da fala sobre o ciclo das formas de governo, sem deixar de lado o caráter premonitório atribuído a ela pelo filósofo romano:

De fato, o essencial da prudência civil, sobre a qual versa todo este nosso discurso, [consiste] em observar os caminhos e os desvios das repúblicas, quando soubéreis para onde a coisa se inclinará podereis detê-la ou socorrê-la com antecedência.¹¹⁷

¹¹³ Sólon teria previsto a tirania de Pisístrato.

¹¹⁴ Optei aqui pela tradução brasileira de Beatris Gratti, em GRATTI, 2009, p 96.

¹¹⁵ Cf. *Ibidem*, p. 134. Compartilhando a visão de que a *prudentia* desempenha um papel central na teoria política ciceroniana, Adriano Scatolin recorre às cartas trocadas por Cícero, como forma de melhor entender a caracterização dada ao conceito. Em conferência realizada na Universidade de São Paulo, em 12 de julho de 2019, Adriano vê nas correspondências enviadas à Célio Rufo (em 51-50 a.C.) e a Ático um claro aceno do filósofo à *prudentia* como antevisão, capaz de prever os acontecimentos futuros; no caso, o acirramento do conflito entre César e Pompeu, que pouco tempo depois levará à eclosão da guerra civil. O vídeo da conferência pode ser encontrado aqui: <https://youtu.be/kOTLM0saIHY>. Acessado em janeiro/2022.

¹¹⁶ *De Republica*, I, 45.

¹¹⁷ *De Republica*, II, 45. A tradução desse trecho está em BERNARDO, 2012, p. 152.

Como conhecimento estritamente dedicado ao agir, a *prudentia* ciceroniana, tal como a *phronesis* do estagirita, traz consigo um caráter essencialmente prático, de inteligência política, menos voltado à sabedoria contemplativa que à ação. A oposição entre *sophia* e *phronesis*, presente na obra de Aristóteles, reaparece em Cícero. Nas palavras de Aubert-Baillet:

A oposição entre *sapientia* e *prudentia* – uma oposição presente em diferentes textos ciceronianos e que até desaparece às vezes, em alguns momentos – indica que o modelo de visão (*videre*) inerente à *prudentia/providentia* em nada incentiva o Arpínio a conceber a prudência, em contexto político, como uma visão de tipo contemplativo. É claro que ela é uma virtude intelectual, mas ancorada no real, em equilíbrio entre a ciência e a proximidade com os *affaires*, graças à mediação da experiência, bem como escreveu Aristóteles.¹¹⁸

Se há na prudência trazida por Cícero uma marca premonitória, essa é sua originalidade. Da tradição, ele traz o caráter da virtude intelectual, tão bem expressa na *Ética a Nicômaco*, que se afasta da sabedoria ideal, abstrata, das coisas distantes – como em Platão –, e se aproxima do conhecimento para o agir, para a vida do homem comum, que tem em mente dilemas concretos; mais preocupado com os problemas éticos que metafísicos.

Apesar disso, não se deve esquecer que são os problemas ‘além da *physis*’, aliás, a origem estoica da *providentia* entendida pelo filósofo romano como parte da *prudentia*. É no *De Natura Deorum*¹¹⁹ que Cícero traz a equivalência entre prudência e providência, concebida a partir da *providentia* dos pensadores do Pórtico. Pois, segundo os estoicos, tudo é governado por uma razão universal, a “inteligência do mundo” (*mens mundi*). Essa *providentia* divina organiza os acontecimentos naturais da melhor maneira, de acordo com uma ordem universal, que penetra a matéria e mantém o mundo coeso. A racionalidade do mundo, portanto, prevê cada coisa, na medida em que a determina; e tudo o que dela deriva é, necessariamente, o melhor acontecimento possível, dado que sua origem é a razão reguladora do próprio universo.

Não é necessário, porém, se aprofundar na cosmologia estoica para nela encontrar a concepção que Cícero utiliza, como ele mesmo assume em sua obra. A

¹¹⁸ AUBERT-BAILLOT, 2015, p. 77. A comentadora se refere à *EN*, 1180a 10-12, e também ao estudo do estudioso francês em AUBENQUE, 1963, p. 58.

¹¹⁹ Cf. *De Natura Deorum*, II, 58. A origem do trecho, um comentário estoico sobre a natureza do mundo, está em SVF, I, 172.

providência divina do estoicismo deixa seus traços na obra do filósofo romano, nela associada à previsão humana – imperfeita – de que faz uso o homem prudente.

Cícero é decisivo na latinização da *phronesis* grega como *prudentia*, ao ressignificar o termo apoiando-o simultaneamente em dois pilares: no campo político, toma como referência a *phronesis* de Aristóteles, virtude intelectual ancorada no real; no campo cosmológico, é a *providentia* estoica sua base, que marca a ideia de providência como a expressão de uma prudência divina. Das mãos do filósofo romano, surge uma *prudentia* voltada à visão (*videre*) – mais especificamente à previsão (*previdere*) –, virtude ética fundamental ao cinto de utilidades de qualquer homem público.

Em um trecho do segundo livro do *De officiis*, ao falar sobre a prudência, Cícero relembra a importância de tomar como exemplo os homens sábios e suas ações, cuja experiência e honestidade servem de exemplo ao homem comum. É essa, segundo o filósofo, a *verdadeira prudência*. Aqui, a semelhança com o papel do *phronimos*, origem da *phronesis* na teoria aristotélica, não parece ser mera coincidência:

A fé, para que a mereçamos, pode ser suscitada por duas razões: se se considera que alcançamos a prudência e, juntamente com ela, a justiça. Pois temos fé nos que julgamos mais sábios que nós e naqueles que acreditamos capazes de antever as coisas futuras e, no momento crítico, resolver os problemas tomando a decisão oportuna. Com efeito, os homens creem ser essa a verdadeira e útil prudência. E nos homens justos e fiéis, isto é, nos bons, a fé é tanta que não há lugar para suspeitas de fraude ou injustiça.¹²⁰

Sobre esse trecho, Sophie Aubert-Baillet frisa a ausência da memória, como constituinte da *prudentia*. Para a comentadora, essa é uma marca da *prudentia* nos textos tardios de Cícero – como o *De officiis* –, o que a distingue de definições como as presentes no *De inventione* e no *De oratore*, caracterizados por uma prudência mais preocupada com o porvir, o futuro¹²¹. De fato, parece nítido que o tratado ciceroniano sobre os deveres traz em sua melhor forma a prudência política, do governante preocupado com suas ações e as consequências destas. É no tratado sobre os deveres que o filósofo romano chega à sua concepção final de prudência, que virá a ser resgatada séculos mais tarde por tratadistas políticos de toda a Europa.

O *De officiis* é uma das últimas obras de Cícero. Já afastado da vida pública nesse período, o filósofo escreve seu tratado sobre os deveres logo após o assassinato de

¹²⁰ CÍCERO, 1999, p. 94.

¹²¹ Cf. AUBERT-BAILLOT, 2017, p. 130.

César, ocorrido em março de 44 a.C.. Cícero vê o evento como um perfeito exemplo de tiranicídio, e se põe a escrever muito rapidamente o texto, que é concluído ainda no segundo semestre daquele ano.

Ao contrário do que tentou realizar com o *De finibus*, Cícero não busca no *De officiis* apontar uma base epistemológica para o comportamento ético, tampouco estabelecer os primeiros princípios do bem ou do mal. Preocupado com a outra ponta da moral – seu desfecho, não sua origem –, o tratado dos deveres é, sim, um texto voltado ao comportamento prático, cotidiano, às regras referentes ao agir diário da vida política e social. Joseph Moreau observa já aí, no título da obra, o escopo por ela buscado. Para o estudioso francês, o *De finibus* deixa claro seu intuito já no nome, ao se referir propriamente ao *télos*, ao fim último, o bem supremo¹²². O *De officiis*, por sua vez, mira o *officium*, o dever moral, do mundo imediato, cuja concretude contrasta de maneira evidente frente a abstração metafísica, objeto da primeira obra. É da forte inspiração paneciana que deriva a noção de dever do *De officiis*; ainda que Cícero alegue, na própria obra, que o pensador grego teria negligenciado uma definição ao termo, o que a seu ver seria indispensável¹²³. O *officium* que dá nome e razão de ser ao texto ciceroniano se inspira no *kathékon*, o gênero de dever explicitado no estoicismo de Panécio, ao qual retornaremos em breve. Por ora, cabe dizer que a função desse dever é guiar o homem, de modo que aja cotidianamente da melhor maneira possível¹²⁴. Segundo Moreau, a definição ciceroniana

(...) caracteriza o *officium* como uma *ação*, algo *a realizar*; ele prescreve uma conduta determinada e que corresponde ao ideal da vontade reta. É na determinação dos *officia* que consiste a moral prática, trazendo assim um conteúdo à exigência formal de retidão através da qual se define teoricamente o soberano bem.¹²⁵

O tom pedagógico, que acompanha todo o decorrer da leitura, relembra que esta foi escrita pelo orador ao seu filho Marco, no intuito de adverti-lo e educá-lo no caminho dos valores morais. Pensada em um momento de crise nas instituições da república, a obra se propõe como uma âncora de valores nos quais se firmar em meio às turbulências da época. Ainda que seus conselhos sejam dirigidos ao filho, o horizonte de

¹²² Cf. MOREAU, 1983, p. 99.

¹²³ Cf. *De officiis*, I, 2, 7.

¹²⁴ Nas palavras de Milton Valente, a moral visada pelo *De officiis* não é aquela especulativa; é antes de tudo a moral prática, aquela que *ensina a viver*. Cf. VALENTE, 1984, p. 24.

¹²⁵ MOREAU, 1983, p. 106.

Cícero é a própria Roma. A preocupação com o espaço público e a política do homem imerso na cidade, aliás, aproxima o texto ciceroniano da *Política* de Aristóteles, na medida em que ambos encontram na pólis o lugar ético por excelência, habitat maior da ação humana virtuosa. A grande referência ao texto, porém, é outra.

O *De officiis* de Cícero é profundamente inspirado no tratado homônimo de Panécio, o que é assumido pelo filósofo no próprio texto. O autor romano segue o original grego não apenas no título, mas também na divisão dos livros e na abordagem dada aos temas em questão, a saber, a relação entre o útil e o honesto. Considera-se inclusive a hipótese de que essa obra ciceroniana seja, na realidade, um grande recorte dos escritos de Panécio – que foram quase totalmente perdidos –, ainda que Cícero afirme ter apenas dado prosseguimento a lacunas deixadas pelo estoico, o que não é precisamente verdade. No *De officiis*, é o estoicismo que define o tom do debate. Ainda que isso não garanta as mesmas conclusões dos pensadores antigos, Cícero produz, em suma, um texto estoico; ou melhor, um veículo do estoicismo, transportando para a Roma de seu tempo, abalada pelas crises da república, o mapa paneciano que permite ao sujeito moral se situar na disputa entre a utilidade e a honestidade.

O problema do útil e do honesto – que anos mais tarde emprestará seu nome ao ensaio III, 1 de Montaigne –, portanto, é o grande tema do tratado ciceroniano. Seguindo o modelo de Panécio, o filósofo romano estrutura seu tratado em três livros: o primeiro, dedicado ao honesto; o segundo, ao útil; e por fim, o terceiro, dedicado ao intento de sintetizar o aparente conflito entre os dois, no que se refere à determinação da ação. Essa disputa entre a honestidade e a utilidade de uma decisão pública, que remonta às origens do pensamento político, nasce da aparente oposição entre esses polos. Em tempos de guerra ou de paz, não é incomum um governante se ver dividido entre dois caminhos para solucionar um problema; frequentemente, a opção mais útil – aquela que aos olhos de muitos oferece os melhores resultados – é exatamente a que passa pela mentira, pela traição, pela perfídia, em direção oposta ao que é honesto. Não à toa, essa temática, onipresente no debate maquiavelista do Renascimento, firmou no grande filósofo da Roma republicana uma de suas principais referências.

Após a breve dedicatória que introduz a obra, endereçada a seu filho, Cícero começa o *De officiis* apresentando o assunto que dá nome ao texto. Sem surpresa, são os deveres – que ele traduz por *officia* – que motivam o tratado e marcam presença no título, na introdução e no escopo. Guias fundamentais que são, diz o filósofo, não se

pode deles prescindir em “parcela alguma da vida, quer nos negócios públicos, quer nos privados, quer nos forenses, quer nos domésticos (...)”¹²⁶. O estoicismo é imprescindível para a filosofia moral de Cícero. Sem qualquer intenção de negar a interpretação que abraça, ele admite, ainda nas primeiras páginas, que “nesta questão [*os deveres*] seguimos, pois, preferencialmente os estóicos (...)”¹²⁷.

A partir de uma breve divisão dos deveres, fica claro que a intenção do *De officiis* não é se debruçar sobre os deveres superiores, relativos ao fim último – preocupação de outro tratado, o *De finibus* –, mas sim sobre aqueles concernentes ao mundo dos homens, que constituem os preceitos necessários à orientação da vida comum. Este grupo, diz o autor, se divide em dois tipos: o dever perfeito (*katóρθομα*), e aquele comum, o dever médio ou preferível (*kathékōn*)¹²⁸.

Aqui, Cícero assume a divisão proposta pelos antigos e a insere no texto como óbvia, sem se alongar na explicação. É, porém, dessa concepção de mundo que o filósofo romano parte. Como nos ensina Émile Bréhier, o grande estudioso do estoicismo, não se pode entender a ética estoica sem compreender a cosmologia que a sustenta. Para os estoicos,

(...) sua concepção teórica de universo deve estar de acordo com a sabedoria prática; por exemplo, eles entendem que somente uma terra imóvel no centro do mundo é compatível com as ideias de Destino e Providência, sobre as quais se apoia a [filosofia] moral.¹²⁹

Essa relação estreita entre a ciência física e ética, onde a primeira é fundamental à segunda, é uma das marcas das escolas helênicas, como o estoicismo e o epicurismo. Para esses pensadores, o conhecimento da natureza tem uma função ética, pois é somente a partir do saber verdadeiro acerca dos fenômenos do mundo que podemos definir o que é certo e o que é errado, o bem e o mal. Ainda, portanto, que os estoicos sejam lembrados principalmente por suas meditações morais, estas são amparadas por uma refinada filosofia natural. Nas palavras de Pierre Hadot:

Pode-se dizer, antes de tudo, que a física estoica é indispensável à ética, pois ensina o homem a reconhecer que há coisas que não estão no seu poder, mas

¹²⁶ CÍCERO, 1999, p. 5.

¹²⁷ *Ibidem*, p. 7.

¹²⁸ Na teoria estoica, havia ainda um terceiro item – comparável ao dever –, localizado entre os *katóρθοματα* e os *kathékōnta*: os indiferentes (*adiaphora*), referentes a ações “nem boas, nem más”, que não dependem de nós. Nestas passagens iniciais do *De officiis*, Cícero deixa de lado essa categoria.

¹²⁹ BRÉHIER, 1955, p. 98.

dependem de causas exteriores a ele que se encadeiam de maneira necessária e racional.¹³⁰

Para os estoicos, cada ser humano realiza ações conforme sua própria natureza, conforme sua própria ‘razão’, que por sua vez pode ou não se alinhar com a ordem que determina o universo, a razão universal. O universo, portanto, é racional, e seu *logos* configura o Todo, do qual faz parte – em uma pequena fração – a razão humana. Esse *logos* natural, superior e perfeitamente reto (*orthos logos*), do qual deriva a razão individual de cada ser, corresponde à referência máxima para a melhor ação. Como indicou Hadot, independente da vontade humana, as coisas acontecem como acontecem; a razão universal é inevitável precisamente porque sua racionalidade é perfeita. A melhor forma de agir, portanto, será sempre aquela que o faz conforme a razão universal, a vontade da natureza¹³¹. Ou, nas palavras de Milton Valente, “se a finalidade da Moral é procurar o bem supremo, e (...) uma vez que o “bem natural” basta para triunfar de princípios maus, segue-se que a conformidade com a natureza é a regra suprema da moralidade”¹³².

Contudo, diz o estoicismo, ao contrário do sábio, o homem comum não tem acesso ao *logos* do mundo, à razão da natureza. Consequentemente, a cada situação, ele é incapaz de saber como agir perfeitamente, ou seja, agir conforme a razão universal. Desse modo, os deveres perfeitos (*katóρθomata*) – retos, como aponta o *orthos* do termo –, são alcançáveis somente pelo sábio, ideal de homem inalcançável. Desse aparente paradoxo, surge a questão: apartado do conhecimento da razão universal, como pode o homem comum agir? Ou ainda, de que maneira pode ele deliberar sobre a melhor ação? Para isso, respondem os estoicos, há o *kathékon*, o dever preferível, que Cícero eleva a tema fundamental do *De officiis*.

Mais do que ser apenas preferível, o que fundamenta os *kathékonta* é sua generalidade; o fato do *kathékon* não ser deduzido para cada caso específico – o que

¹³⁰ HADOT, 1999, p. 190. Pierre Hadot divide o estoicismo em três partes: a física, a lógica e a ética. A partir dessa leitura, o autor oferece um comentário conciso e eficiente sobre o entrelaçamento das diferentes ciências que compõem o discurso estoico. Cf. *Ibidem*, p. 187-204.

¹³¹ Cícero repete esse princípio estoico em diversos momentos; por exemplo no *De legibus*, onde afirma que não podemos distinguir a lei boa da lei má por meio de nenhuma outra norma a não ser a da natureza. Cf. *De legibus*, I, 44.

¹³² Cf. VALENTE, 1984, p. 27. Novamente no primeiro livro do *De legibus* esse raciocínio se repete, quando Cícero afirma que, afinal, ‘o bem é seguir a natureza sem se afastar da virtude, ou ainda seguir a virtude sem nada recusar à natureza’. Cf. *De legibus*, I, 56. Valente vê esse trecho como “um esboço, ainda muito confuso, dos temperamentos aristotélicos que numerosas passagens do *De finibus* se esforçaram por introduzir no sistema estóico”. Cf. VALENTE, 1984, p. 30.

caracteriza os *kathórtoma*, que são ideais – é aquilo que permite que ele determine a ação preferível a se tomar em determinada situação, sempre em vista da virtude, o *télos* do homem estoico¹³³. O *kathékon* é preferível por ser aquele que mais se aproxima do dever perfeito, tão honesto quanto inalcançável, e que busca ao máximo aproximar o homem da melhor escolha possível: ora, só há algo preferível onde há escolha; os preferíveis, portanto, são os objetos que a razão indica como ‘dignos de ser escolhidos’, por exemplo a riqueza, ao invés da pobreza, ou a saúde, ao invés da doença. Essas escolhas não são bens em si mesmo, pois para os estoicos há apenas um bem, o sumo bem, a virtude, que deve ser perseguida a partir daqueles que dela mais se aproximam. Para tanto, em cada caso presente, os objetos colocados pelo universo à nossa escolha são hierarquizados, a partir da proximidade deles com a virtude; e é a partir dessa escala que determinamos as ações preferíveis. Como explica Joseph Moreau, “se um objeto é preferível a outro, isso não depende *essencialmente* de sua natureza, mas *principalmente* das circunstâncias”¹³⁴.

De acordo com Zenão, os *kathékonta* se constituem de ações apropriadas mas também possíveis, convenientes à natureza do mundo, formando a bússola moral do indivíduo que, diferente do sábio, não tem acesso ao *logos* do universo. O sábio, por ter acesso ao *logos*, faz sempre a escolha adequada para cada caso; ele não fica na generalidade e possível inadequação do emprego de um ‘catecismo’, como os homens comuns, que são incapazes de realizar o cálculo perfeito da ação conforme a virtude. Segundo a leitura de Moreau, o papel dos *officia* na ética estoica é o de oferecer um conteúdo à exigência formal de retidão. São eles que permitem ao agente encontrar o caminho da melhor escolha possível. Nas palavras do comentador:

(...) nas situações difíceis, onde o sábio sozinho poderia discernir de imediato qual a ação correta, o homem prudente (*phronimos*, *prudens*) considera que para não se distanciar demais da direção correta, o mais seguro é seguir a natureza e o uso recebido; o *kathékon* (*officium*), definido especificamente como a ação [mais] razoável, de fato remete à conduta conforme a natureza; (...) os *officia* são as ações pelas quais se cumprem os fins da natureza, designados outrora como *preferíveis*.¹³⁵

¹³³ Em geral, toda teoria moral possui um *télos*, um fim. Explica Joseph Moreau que, “para o estoicismo, o soberano bem, o *télos*, não consiste no prazer, nem (ao menos em primeira análise) na perfeição da alma, mas na virtude. E o que se entende por isso? (...) a retidão moral: *nihil bonum nisi honestum*.” (MOREAU, 1983, p. 100). Para o comentador, no caso do estoicismo, o *télos* por ele estabelecido precisa de um intermediário, que media essa busca: é esse o papel do *officium*.

¹³⁴ *Ibidem*, p. 105.

¹³⁵ *Ibidem*, p. 110.

Certamente os *kathékonta* não atingem a perfeição dos *katóρθomata*; mas deles se aproximam. São eles o ‘instrumento possível’ que, afinal, temos ao alcance para ajudar nossa deliberação ao fazer uma escolha. A partir de Panécio, Cícero retorna à teoria estoica dos deveres para nos mostrar que, mesmo sem possuir o conhecimento absoluto da natureza, podemos – e devemos – agir. Apesar da impossibilidade de conhecer perfeitamente, o homem estoico se distancia da resignação; armado com os *kathékonta*, ele pode, como diz Pierre Hadot, “orientar-se na incerteza da vida cotidiana, ao propor escolhas razoáveis, que nossa razão pode aprovar sem jamais ter a certeza de fazer o bem”¹³⁶. Como ilustra uma famosa metáfora estoica, devemos nos espelhar no bom arqueiro¹³⁷, que sempre mira o alvo, ainda que ocasionalmente erre algumas flechas: mais importante que o resultado – acertar o flecha – é praticar, sempre se esforçando em atingir o alvo; mais importante que a eficácia da ação é a intenção de fazer o bem. No caso dos deveres morais, atingir a virtude. É sobre esses deveres que se debruça o *De officiis*.

Alberto Barros parece ir de encontro à tese de Moreau, ao apontar que, quando opta pelo plural de *officium* no título da obra, Cícero indica seu interesse não apenas no cumprimento da obrigação moral, mas também em seu conteúdo. O plural, *officiis*, remeteria portanto aos objetos determinados que atendem ao dever, à honestidade, seja em sentido amplo, seja nas práticas cotidianas. Tal visão, segundo Alberto, se reflete na decisão de Cícero de utilizar *officium* para traduzir *kathékon*. “Essa escolha”, diz o comentador, “denota uma concepção de moralidade como um conjunto de funções ou de deveres, que a natureza impõe ao homem, seja com respeito a si próprio, seja com relação aos outros homens”¹³⁸. É o ensino dessa moral que o *De officiis* nos traz.

Após dividir os tópicos do tratado a partir de Panécio – *honestidade* no livro I, *utilidade* no livro II, e “quando a utilidade chama para um lado e a honestidade para

¹³⁶ HADOT, 1999, p. 198.

¹³⁷ A imagem do arqueiro – e suas variações – é um antigo símbolo usado para ilustrar a tomada de [boas] decisões. Em Cícero, a analogia ressurgiu em *De finibus*, VI, 22. No estoicismo, ela aparece na epístola 94 das *Cartas a Lucílio*, de Sêneca, além de ter sido usada por outros autores, a exemplo de Crisipo. Como percebe Vittorio Dini (DINI, 1983, p. 73-74), com o destaque que a prudência passa a ganhar no Renascimento, a metáfora do arqueiro passa a ser associada ao agir do prudente. Isso se vê n’*O Cortesão*, de Baldassare Castiglioni, e também no começo do capítulo VI d’*O Príncipe*, de Maquiavel, onde o florentino afirma que “um homem prudente deve (...) fazer como os arqueiros prudentes, os quais, parecendo-lhes o local que têm por desígnio atingir demasiado longínquo e conhecendo a quanto vai a virtude do seu arco, colocam a mira bastante mais alto que o local almejado, não para alcançar com a sua seta uma tão grande altura, mas para poder com a ajuda de tão alta mira atingir o seu desígnio” (MAQUIAVEL, 2017, p. 121).

¹³⁸ BARROS, 2006, p. 115.

outro”¹³⁹ no livro III –, Cícero se debruça sobre o tema da primeira parte da obra. Honesto, diz o autor, é aquilo que não é meio para [se obter] outra coisa. Ou ainda, segundo a definição que indica no *De finibus*,

Algo tal que, abstração feita de toda utilidade, independentemente de toda recompensa e proveito, pode ser honrado por si mesmo.¹⁴⁰

É honesto, portanto, todo ato feito por uma única causa: buscar a própria honestidade. É aquilo que se deve fazer exatamente por ser o que deve ser feito, ou seja, porque é reto, porque é honesto. Indicando o caminho que pretende seguir, o filósofo conclui que honesto é aquilo “que é por natureza louvável, mesmo que ninguém o louve”¹⁴¹. Como já perceberam os estoicos, quem nos indica a honestidade é a natureza. Por essa razão, a honestidade das ações humanas só pode dela derivar¹⁴².

Segundo o filósofo, por meio da razão universal a natureza inscreve no homem princípios fundamentais, que determinam seu viver. Exemplo de princípio inerente ao ser humano e nele impresso pela ordem do mundo é a busca pela auto-conservação, pela sobrevivência. Da mesma maneira a sociabilidade está presente nos homens, de modo que esses busquem a vida em comunidade. Assim, a natureza, ao incorporar tais aspectos à razão humana, conseqüentemente os torna inclinações naturais; daí porque, segundo o estoicismo, a melhor forma de vida deve ser aquela segundo os ditames da natureza, o que mais nos aproxima da racionalidade que rege o mundo. Ora, se então a vida mais adequada se dá conforme à natureza, e esta imprime na razão de cada homem princípios derivados da própria razão universal, não resta dúvida, diz Cícero, de que as ações excelentes são aquelas segundo esses princípios naturais.

Tal base metafísica é fundamental para a categorização estoica das virtudes. As virtudes humanas – que norteiam o agir – são aquelas que derivam diretamente dos princípios naturais colocados pela ordem do mundo. A ação virtuosa o é, afinal, porque se alinha ao ordenamento da natureza, à vontade da razão universal. Conseqüentemente,

¹³⁹ CÍCERO, 1999, p. 8.

¹⁴⁰ *De finibus*, II, 14, 45.

¹⁴¹ CÍCERO, 1999, p. 10.

¹⁴² Ao seguir a concepção estoica sobre a relação do homem com a natureza, Cícero firma mais uma divergência com o epicurismo. Se Epicuro vê o prazer como fim humano, e o relaciona aos impulsos primitivos, construindo a partir daí sua ética, o filósofo romano defende que é o homem que deve se dobrar à natureza, e não colocá-la a seu serviço. Segundo Valente, “o prazer é individualista, e só o que é universal tem valor de lei. Sobre este ponto, Cícero travará um combate incansável contra os epicureus ao lado dos estoicos”. Cf. VALENTE, 1984, p. 47.

as virtudes cardeais são aquelas que derivam das principais inclinações naturais do homem.

Inseparáveis da influência paneciana, Cícero lista quatro virtudes cardeais; cada qual definida a partir de uma inclinação natural, pois “tudo que é honesto nasce de uma de quatro partes [naturais]”¹⁴³. Da busca pelo conhecimento da verdade, nasce a (I) prudência/sabedoria (*prudentia/sapientia*); do dar a cada um o que lhe é devido, em vista da preservação da comunidade, nasce a (II) justiça (e a *fides*¹⁴⁴); do desejo por liberdade, a (III) coragem (*fortitudo*); e por fim, da inclinação para o decoro, a moderação e o que é conveniente, surge a (IV) temperança (*temperantia*). E de cada uma dessas virtudes, diz Cícero, “nascem certos tipos de deveres”¹⁴⁵, que nos servem como guia de conduta. Ou seja, do *logos* universal – referência do que é honesto – derivam as inclinações naturais de todos os homens; inclinações que por sua vez dão origem a um leque de virtudes, a partir das quais podemos obter os deveres preferíveis que devem indicar o caminho da melhor deliberação, que é aquela que se inclina à natureza do mundo.

É somente a partir daí, e de todas as premissas trazidas do estoicismo de Panécio, que a prudência estreia no tratado sobre os deveres. Retomando a divisão das virtudes que se origina nas inclinações naturais do homem, em *De officiis* I, 15 a prudência assim é introduzida:

Embora essas quatro partes estejam ligadas e implicadas entre si, todavia, de cada uma nascem certos tipos de deveres, como daquela que foi descrita primeiramente, onde colocamos a sabedoria e a prudência [*in qua sapientiam et prudentiam ponimus*], surgem a indagação e a invenção do verdadeiro, função própria dessa virtude [*eiusque virtutis hoc múnus est proprium*].¹⁴⁶

Da busca pelo conhecimento, que impele o homem em direção à verdade, nascem a prudência e a sabedoria. Chama a atenção no trecho, porém, a maneira como ambas são entendidas – “essa virtude” –, no singular. Não há dúvidas de que, aqui, Cícero apresenta a *sapientia* e a *prudentia* como sinônimos para designar uma mesma virtude¹⁴⁷. Ainda que, no conjunto da obra ciceroniana, a prudência frequentemente

¹⁴³ CÍCERO, 1999, p. 11.

¹⁴⁴ Entendida no sentido aproximado de “credibilidade”.

¹⁴⁵ *Idem*.

¹⁴⁶ *Idem*.

¹⁴⁷ Outra interpretação possível é a de que *sapientia* e *prudentia* seriam aspectos de uma mesma virtude, a primeira relativa à indagação, e a segunda concernente à ‘produção’ do verdadeiro. A meu ver, porém, o uso de ambas como sinônimos parece mais provável, como mostra o texto.

apareça em oposição à sabedoria, há momentos em que as duas são associadas. Este é o caso do início do *De officiis*. A passagem seguinte do texto reforça essa leitura. Nela, continua o filósofo:

Quando se examina cuidadosamente o que há de mais verdadeiro em cada coisa, aquele que pode acurada e rapidamente descobrir e explicar a razão disso costuma ser tido, com justiça, como muito prudente e muito sábio. Eis por que a essa virtude [a *prudētia*] está sujeita a verdade, como matéria de seu estudo e competência.¹⁴⁸

Essa aproximação entre prudência e sabedoria, inseridas aqui na esfera da ‘indagação da verdade’, remete instantaneamente à *phronesis* dos antigos, que tem no conhecimento teórico das coisas, alçada da sabedoria, sua maior qualidade. Sobre isso, Sophie Aubert-Baillet nota que, se por um lado a tradição semântica do termo escolhido por Cícero para a representação da *phronesis* (*prudētia*) em seus escritos aproximaria esta da clarividência (*perspicientia*), por outro lado, nessa passagem do *De officiis* as definições trazidas por ele “de modo algum carregam a marca do pensamento estoico, mas [sim] parecem muito mais impregnadas de platonismo”¹⁴⁹. De fato, é o filósofo ateniense que entende a *phronesis* (ou *sophia*) como a principal virtude humana, pertencente à parte racional da alma, dado que é somente por meio dela que se pode alcançar o conhecimento real das coisas verdadeiras. Mas, em Platão, não há um aspecto prático da virtude, o que só aparecerá mais tarde, a partir de autores como Aristóteles e Panécio; este último, por exemplo, pensa, conforme a doutrina estoica, a divisão da virtude em dois tipos: uma teórica e outra prática¹⁵⁰. O erro de Aubert-Baillet, ao identificar não uma influência estoica, mas platônica, talvez seja o de esquecer os diferentes aspectos que a sabedoria carrega na filosofia antiga – e em especial no estoicismo, o que se reflete em Cícero –. Nas escolas helenísticas, a filosofia é entendida necessariamente a partir de um estilo de vida, uma maneira de interagir com o mundo, dentro da qual a sabedoria aparece muitas vezes desempenhando um papel terapêutico, de cuidado da alma. Como lembra Pierre Hadot, na antiguidade “a filosofia é amor e investigação da sabedoria, e a sabedoria é, precisamente, um modo de vida. A escolha inicial, própria a cada escola, é a escolha de um tipo de sabedoria”¹⁵¹. Ainda que no trecho ciceroniano em questão o sábio não traga esse sentido – terapêutico – de

¹⁴⁸ CÍCERO, 1999, p. 11.

¹⁴⁹ AUBERT-BAILLET, 2015, p. 83.

¹⁵⁰ *Ibidem*, p. 84.

¹⁵¹ HADOT, 1999, p. 154.

sabedoria, recordar a múltipla faceta de significados que a *sophia* carrega na filosofia antiga nos ajuda a afastar o risco de imediatamente associá-la ao platonismo, que a entende como a virtude associada ao conhecimento da realidade das coisas.

Como sabemos, a associação entre *prudentia* e *sapientia* já aparece na primeira definição dada por Cícero à prudência, no *De inventione* (II,160), e se repete em escritos posteriores¹⁵². Por que, porém, em outros momentos o orador insiste em diferenciá-las, a cada qual correspondendo uma função distinta?

Robert Cape Jr. entende que Cícero utiliza essa correspondência (prudência-sabedoria) como parte do processo de construção de sua “prudência prática”¹⁵³.

O comentador aponta que apesar da tradição de comentários reconhecer a base antiga da prudência que floresce no Renascimento, a grande ênfase dos estudos recaiu sobre Aristóteles, vastamente analisado. Ainda que isso possa ser explicado por uma suposta preferência da tradição tanto por sistemas argumentativos bem estruturados - como é o caso do estagirita -, quanto pelo interesse em estabelecer a origem do conceito na Grécia, berço do pensamento ocidental, isso acabou por obscurecer o valor de uma tradição igualmente importante, a latina, responsável por oferecer aos humanistas o termo *prudentia*. E nela, o trabalho de Cícero tem papel de destaque. Cape Jr. relembra que em Roma, antes de Cícero, a prudência não era entendida propriamente em contornos filosóficos; era mais utilizada em obras como as teatrais, para designar aquele que em cenas cotidianas age de maneira correta ou evita correr riscos¹⁵⁴. Ainda que para o discurso da época a *prudentia* fosse uma espécie de subordinada da *sapientia*, o comentador aponta que é de Cícero o mérito de pensá-las como equivalentes; essa ideia seria, na verdade, fruto da tentativa do filósofo de elevar a *prudentia* do homem prático romano ao nível da renomada *sapientia* dos sábios gregos. Daí a intenção, deliberada, de retratar a prudência ora como sinônimo de sabedoria e ora como virtude prática, oposta ao conhecimento abstrato que caracteriza a *sapientia*.

Realmente, uma leitura cuidadosa do *De officiis* permite perceber – para além da suposta confusão na relação *prudentia-sapientia* no decorrer da obra – marcas que reforçam a tese do intuito ciceroniano de alçar a prudência a um lugar de destaque, privilegiando a prática que lhe é característica, em detrimento da primazia antiga das virtudes teóricas. Isso fica claro logo em seguida, quando Cícero discorre sobre os

¹⁵² *De natura deorum* III, 38; *De finibus* V, 67; *De legibus* I, 60.

¹⁵³ Cf. CAPE JR., 2013, p. 35-65.

¹⁵⁴ Cf. por exemplo em Plauto, *Aulularia*, 792.

deveres característicos da *prudentia*. Após criticar aqueles que acreditam saber sem de fato conhecer verdadeiramente, o filósofo defende o uso do conhecimento propiciado pela prudência, a ser utilizado em vista daquilo que é honesto. Apenas conhecer, porém, não basta:

Em verdade, todo o louvor da virtude cifra-se na ação, da qual, entretanto, muitas vezes podemos nos afastar, propiciando-nos assim diversas oportunidades de estudo. Nesse caso, a agitação da mente, que nunca repousa, mantém-nos ocupados com a aprendizagem, mesmo sem esforço de nossa parte. Todo pensamento e movimento de ânimo se voltarão então para a tomada de decisões com respeito às exigências honestas e pertinentes do bem viver ou aos esforços exigidos pela instrução.¹⁵⁵

É, portanto, a ação a grande razão de ser da virtude que busca o conhecimento. Aqui, Cícero direciona claramente a *prudentia* em direção à prática. Busca-se o conhecimento, afinal, em vista da execução. Também Aubert-Baillet chama a atenção para a importância desta passagem.

Segundo a comentadora francesa, até a esta altura do *De officiis*, Cícero dedica mais atenção ao caráter intelectual, quase epistemológico da *prudentia*. Mas, neste trecho ele afirma claramente a superioridade do agir sobre o pensar – “toda a qualidade da virtude reside na ação”¹⁵⁶ –, o que reabilitaria sua prudência, que até então, no texto, se via demasiadamente voltada ao conhecimento à maneira platônica. Ainda segundo Aubert-Baillet, essa afirmação do tratado não encontra respaldo preciso em Panécio, na medida em que o estoico entendia a existência de duas virtudes claramente distintas, uma teórica e outra prática. Seria, portanto, mais uma marca original de Cícero, que insiste na “superioridade do engajamento (civil, político, militar...) sobre o estudo”¹⁵⁷. Ao valorizar a experiência política, Cícero valoriza a sabedoria do homem que age.

¹⁵⁵ CÍCERO, 1999, p. 12.

¹⁵⁶ Aqui, o filósofo retoma o que já afirmou anos antes, no início do *De republica*: “Não é suficiente, na verdade, ter a virtude, por assim dizer, como uma arte, a menos que se a pratique.” (Cf. BERNARDO, 2012, p. 58).

¹⁵⁷ AUBERT-BAILLET, 2015, p. 84. A tese de Aubert-Baillet, que vê na *prudentia* presente nos primeiros textos de Cícero uma aproximação ao platonismo – na verdade ao modelo platônico –, pode causar polêmica. Mas não há dúvida que ela acerta ao identificar o pensamento ciceroniano encontrado no fim desse processo: uma filosofia prática, voltada à ação em prol da *res publica*. Talvez o maior mérito de sua leitura resida em nos ajudar a perceber as continuidades que Cícero oferece à filosofia grega; ou, como diz Milton Valente, a tentativa do filósofo de “reconciliar a antiga Academia e o Ginásio com o Pórtico, e navegar em sua esteira.” (VALENTE, 1984, p. 377). Cícero deixa categoricamente fora desse grupo, porém, os epicuristas, a quem não poupa críticas. (Cf. *Ibidem*, p. 378)

Para Milton Valente, o que o pensamento ciceroniano faz é opor “a sabedoria do homem de ação à do contemplativo ‘ocioso’”¹⁵⁸. O bom sábio, portanto, é o sábio que se dedica à prática, e não aquele passivo, que conhece por conhecer, sem nada realizar. Na visão de Valente, Cícero estabelece a superioridade do homem político sobre o filósofo. Assim, os que se dedicam a pensar a forma de organização dos povos superam em virtude aqueles que se limitam a discutir os aspectos do bem supremo. A leitura do brasileiro sobre a sabedoria nos ajuda a compreender o papel de destaque que a prudência recebe na obra ciceroniana. Obras como o *De officiis* ensinam a seus contemporâneos que esses devem se preocupar mais com as revoluções que afetam a Roma de seu tempo que com as revoluções celestes dos astros:

De Cícero e dos estoicos (...) é preciso dizer que a linguagem é frequentemente a mesma; o pensamento, porém, já o não é, ou, se preferimos, já mudou de sentido. Quando o sábio grego se elevava da Pátria à Cidade comum, da terra ao céu, aceitava penosamente redescender do universal ao particular. Cícero, ao contrário, redescende constantemente da Lei divina às leis dos Estados, de Júpiter a Rômulo, do Olimpo a Roma.¹⁵⁹

Valente mostra que Cícero conserva o vocabulário dos estoicos, mas claramente abre um novo caminho, que deles se afasta; da mesma maneira que o próprio Cícero afasta da razão dos céus o sábio estoico, para trazê-lo – e com ele sua sabedoria – à cidade dos homens. Não há dúvidas da influência dessa escola antiga sobre o filósofo; mas ele parte dela, para ir além, pensando-a em diálogo com os problemas de seu tempo, imerso na crise da república de Roma. Uma notável divergência frente ao estoicismo se vê, por exemplo, quando Cícero passa a assumir o critério de moralidade a partir da ordem humana, da função de cada indivíduo na comunidade; ali, o filósofo romano se destaca dos estoicos ao elevar o estatuto moral do interesse geral. Como aponta Valente, a utilidade de uma ação – para o maior número de indivíduos – passa a se sobrepor como régua moral: “A moralidade humaniza-se, dizíamos, e a explicação dessa mudança de perspectiva é que a lei suprema da moralidade é a humanidade”¹⁶⁰. Para os estoicos, o conhecimento teórico das leis do universo é fundamental para a realização da ação moral. Daí a capacidade do sábio de tornar justa qualquer ação, através de seu conhecimento perfeito da natureza. Cícero, porém, entende que a moralidade de uma ação é proporcional à utilidade dela para o bem comum. O Arpínio

¹⁵⁸ VALENTE, 1984, p. 382.

¹⁵⁹ *Ibidem*, p. 386.

¹⁶⁰ *Ibidem*, p. 390.

busca, pois, uma *virtude útil*, que, mesmo sem deter o conhecimento pleno da sabedoria universal, não tira o valor moral da ação. Eis o papel do *officium*, que, oferecendo ao homem comum uma doutrina de como agir, coloca ao seu alcance ferramentas que lhe permitem lidar com suas próprias imperfeições, numa “ética do possível”:

Importava pouco a Cícero pintar-nos o ideal de uma sabedoria abstrata. O seu propósito era outro: dar ao homem, cuja reflexão é com frequência impotente para ultrapassar a esfera da utilidade, uma linha de conduta inflexível e de valor absoluto – o sentido do bem comum. Sem dúvida não é temerário afirmar que ele pensava do sábio estóico o que alguns dirão mais tarde do sábio segundo Kant (tomado, aliás, desse ideal antigo): tem as mãos puras, mas não tem as mãos – porque é inútil à comunidade dos homens.¹⁶¹

Cícero mostra, assim, que a falta de sabedoria não diminui o valor de uma ação moral, pois o conhecimento do universal, ao contrário do que acreditavam os estoicos, não é fundamental para a boa realização do agir humano. É nítido que o pensamento ciceroniano abre uma lacuna onde antes reinava a sabedoria; e o próprio Cícero trata de ocupá-la, alçando a seu posto outra virtude, uma *virtude mais útil*: a prudência.

Após demarcar a *prudentia* no campo da prática, logo no início do *De officiis*, o filósofo só volta a mencioná-la quase uma centena de parágrafos depois, ainda no primeiro livro. Até retomar a questão, a obra se debruça sobre problemas da ética antiga, que séculos mais tarde serão resgatados pelos autores do Renascimento e as teorias do maquiavelismo. É assim que se constrói o corpo do texto, que aconselha o leitor na prática política romana, versando sobre temas como manter [ou não] a palavra dada (§ 32), ações que se dão como a raposa e o leão (§ 41), o artifício da simulação (§ 44), e a dificuldade de se manter na justiça (§64). Como sabemos, a partir do século XVI tais assuntos encontrarão amplo interesse no debate público, principalmente após a veloz difusão de *O Príncipe* pela Europa; pouco se comenta, porém, sobre a contribuição de Cícero e das proposições do estoicismo a essa discussão.

A postura ciceroniana no decorrer da obra segue um padrão, que denota suas raízes estoicas. Ao abordar temas polêmicos, quase sempre relacionados ao debate sobre o útil e o honesto, o filósofo frequentemente toma posição, criticando o uso daquilo que se associa à desonestidade e impondo limites morais ao que é útil. Segundo ele, por vezes há hesitação na escolha entre o útil e o honesto, mas essa hesitação é fruto da obscuridade da matéria, e não do preceito. Por isso, o esforço do *De officiis* se dá no

¹⁶¹ *Ibidem*, p. 391.

sentido de buscar regras que nos guiem na execução da ação: os deveres. Para Cícero, não há real conflito entre as ações verdadeiramente honestas e aquelas úteis, na medida em que o que é honesto e o que é útil caminham sempre juntos. Consequentemente, pautando-se pelo princípio estoico de que o único bem é o honesto – o que é garantido pela razão universal que rege o universo –, é possível inferir que o que é útil será, portanto, sempre honesto.

A defesa da justiça e da honestidade, fundamentais aos deveres virtuosos, vai aos poucos se tornando evidente no texto ciceroniano, que repetidas vezes insiste sobre essas virtudes. Junto à opção firme por esses valores, o filósofo traz também uma apologia incontestável à república como representante maior do bem comum. É somente através das instituições republicanas que o *salus populi* pode ser garantido. Segundo Cícero:

Portanto, os que estiverem encarregados dos assuntos públicos observem dois preceitos de Platão. Manda o primeiro que protejam o interesse dos cidadãos de modo tal que, façam o que façam, sempre levem em conta esse interesse, esquecidos do seu próprio. Pelo segundo, ocupem-se com todo o corpo da república e nunca, ao proteger uma parte, esqueçam as outras. Como na tutela, a república deve ser gerida tendo em mira a utilidade dos administrados e não dos administradores.¹⁶²

É importante notar como, no conselho dado, é o interesse dos cidadãos, e não o da instituição, que recebe primazia. Enquanto séculos mais tarde os teóricos da razão de Estado tentarão mostrar – num aparente malabarismo teórico –, que garantir a preservação do Estado equivale a atender as necessidades do povo; Cícero, por sua vez, faz a instituição republicana como mediadora dos interesses comuns, e não um fim em si mesmo. A república, afinal, não se realiza sozinha, e sim por meio da ação moral individual de cada cidadão. Como relembra o §114, que marca o retorno da *prudentia* ao texto, é fundamental “que cada um conheça, portanto, o próprio engenho e mostre-se juiz severo de suas qualidades e vícios, do contrário os atores de teatro parecerão ter mais prudência que nós”¹⁶³.

Ao se aproximar do fim do livro I, o *De officiis* começa a encaminhar suas conclusões. Havendo já exposto as divisões da honestidade, e os deveres que a acompanham, o autor alega que podem restar dúvidas e comparações sobre “qual de

¹⁶² CÍCERO, 1999, p. 43.

¹⁶³ *Ibidem*, p. 56.

dois atos honestos é o mais honesto; ponto que Panécio deixou de lado”¹⁶⁴. Ao afirmar esse problema como algo propositalmente omitido pelo estoicismo que o influenciou, Cícero abre caminho para uma resposta de sua própria autoria, pois já feita a reconstrução do texto paneciano, é hora de esclarecer as lacunas por ele deixadas.

Desse modo, no §153, ao responder sobre qual a coisa mais importante entre todas aquelas que são honestas, Cícero traz a prudência de volta à cena:

A primeira de todas as virtudes é a sabedoria [*sapientia*], que os gregos chamam *sophia* – pois por “prudência” [*prudencia*], que em grego se diz *phrónesis*, entendemos outra coisa, ou seja, o conhecimento daquilo que se deve procurar ou evitar. Mas a sabedoria que afirmo ser a primeira é o conhecimento das coisas divinas e humanas, incluindo-se aí a socialidade e a camaradagem dos deuses e dos homens entre si. Ora, se isso for da máxima importância, como de fato é, então se faz necessário que o dever deduzido a partir da comunidade seja também o maior. Com efeito, a concepção e a contemplação da natureza ficariam mutiladas e incompletas se não motivassem nenhuma ação. Vemos essa ação, principalmente, na proteção das comunidades dos homens: diz respeito à sociedade do gênero humano, devendo, portanto, ser anteposta ao pensamento.¹⁶⁵

É somente aqui, quase na metade de um de seus últimos textos, que Cícero diferencia claramente a sabedoria da prudência: a primeira – *sapientia* para os romanos – corresponde à *sophia* dos gregos, e a segunda – a *prudencia* – é a virtude entendida por Aristóteles e seus contemporâneos sob o nome de *phronesis*. Ambas conservam características a que já aludimos: à prudência pertence o saber das coisas que se deve procurar ou evitar, como propõe a definição dada pelo estoicismo, enquanto reside nos domínios da sabedoria o conhecimento das coisas superiores, à maneira platônica. Num primeiro olhar, a distinção feita pelo filósofo não parece trazer tanta novidade ao debate, já que apenas reiteraria de maneira mais clara um entendimento já conhecido acerca de cada noção, a prudência estoica e a sabedoria platônica. Robert Cape Jr. aponta, porém, que é um erro tomar a correspondência feita em *De officiis* I, 153 como se essa representasse a opinião geral da época. Segundo ele, é Cícero que insiste na relação entre as duas virtudes – quase complementares uma à outra –, em sua tentativa de valorizar a prudência prática. Para o comentador, não há até então um sentido de equivalência entre os dois termos; é Cícero que se esforça em elevar o ideal romano de *prudens* ao estatuto filosófico que detém o *sapiens* grego:

¹⁶⁴ *Ibidem*, p. 73.

¹⁶⁵ *Ibidem*, p. 73-74.

A explicação padrão [dos estudos sobre o assunto] parte da definição de Cícero no §153 do *De officiis*, de que *sapientia* corresponde à *sophia* grega e que *prudentia* corresponde à *phronesis*; e assim comete um erro cronológico, tomando uma de suas últimas declarações sobre a *prudentia* como se ela representasse a opinião corrente da época. Mas não há correspondência terminológica explícita anterior à de Cícero, e são escassos os indícios de que o sentido tradicional de *prudentia* fosse significativamente equiparado ao de *phronesis* antes do movimento helenizante do fim da República, que ganha impulso com os escritos filosóficos de Cícero. Pelo contrário, Cícero eleva a ideia de *prudentia*, em paridade com a *sapientia*, em seus escritos dos anos 50, já tendo então estabelecido a conexão quando escreve o *De officiis*, em 43 a.C.¹⁶⁶

Se até então, para a tradição, a sabedoria reinava incontestemente como a mais importante das virtudes, detentora do saber verdadeiro acerca das coisas, o §153 do primeiro livro do *De officiis* ainda assume sua relevância, mas a ela coloca limites. O conhecimento teórico da natureza, diz claramente o filósofo, é incompleto, insuficiente, caso não se traduza em ações. O pensamento é fundamental, é claro; mas ele de nada vale caso se limite à contemplação, apartando-se da prática. Cícero encontra no âmago da sabedoria clássica uma lacuna, que só é percebida pelo homem concreto, do cotidiano. É esse homem que, diferentemente do modelo de sábio alienado da realidade, encontra na prudência o instrumento para guiar suas decisões. Nem virtude intelectual, nem saber ideal: a prudência é o conhecimento possível, que se dá na forma de uma sabedoria prática, voltada para o mundo.

Com a leitura do tratado dos deveres, é possível, pois, perceber que essa aparente confusão no uso que Cícero faz da *prudentia*, ora perto e ora longe da *sapientia*, é na verdade um movimento intencional, parte da transformação que o filósofo imprime ao conceito. Ao aproximar a prudência da sabedoria em seus primeiros trabalhos – como o *De inventione* –, tentando colocar a primeira como sinônimo da segunda, Cícero já tem em ação seu esforço de elevar a *prudentia* ao patamar da *sapientia*, a principal virtude segundo os antigos. Assim, somente mais à frente, em seu último texto – o *De officiis* –, as duas virtudes aparecerão claramente separadas. E, ainda que a sabedoria continue a ocupar seu lugar de destaque, a prudência se mostra próxima a ela, onde até então jamais esteve na história da filosofia. Por meio do orador, a prudência ganha destaque no pensamento moral, desempenhando o papel de guia de conduta do ideal de homem político da Roma republicana.

¹⁶⁶ CAPE JR., 2013, p. 39.

Como guia de conduta, função que a partir de Aristóteles é gradativamente incorporada à prudência, esta finca finalmente os pés no terreno da materialidade, enfim separada do mundo do conhecimento superior, pertencente à sabedoria. Dos problemas decorrentes dessa nova organização, um merece destaque no decorrer dos dois últimos livros do tratado dos deveres: a relação com a habilidade.

No *De officiis*, Cícero apresenta a habilidade sempre associada à prudência, como vimos também em Aristóteles. O orador romano é consciente da distinção entre *phronesis* e *deinótes* feita pelo estagirita, que entende a prudência como a ‘habilidade do virtuoso’; mas não deixa de notar aí uma ambivalência pouco desejável. É claro que a prudência é, ela própria, uma habilidade, de distinção entre o bom e o mau, como já descrito por Panécio. Ainda, porém, que virtude, aquilo que a afasta da malícia e da esperteza é a justiça. Somente a justiça, atesta o livro II do tratado dos deveres, é que garantirá a *fides*. Cícero parece perceber essa onipresente ‘ameaça’ à idoneidade da *prudentia*, que se vê sempre tentada a garantir os melhores fins independente do custo moral dos meios. Não há dúvida: a *prudentia* é virtude, e como tal é voltada à excelência, inclusive moral; mas sua balizadora, aquela que garante seu correto uso, será sempre a justiça. Em *De officiis* II, 34, diz o autor:

Dessas duas qualidades [justiça e prudência], então, a justiça é a que tem mais poder para suscitar a fé (*fides*), pois, embora ela, sem a prudência, tenha bastante autoridade, a prudência, sem a justiça, é impotente para gerar a fé.¹⁶⁷

Sem um fiador como a justiça, a *prudentia* cairia em descrédito público – já não seria mais prudência –, ao se aproximar da mera astúcia, mera habilidade. Portanto, o prudente, como tal, depende tanto da justiça quanto da própria prudência, que só se dá na presença da primeira. No mesmo trecho, Cícero decreta:

De fato, quanto mais a pessoa é hábil (*callidior*) e ardilosa, mais detestada é quando lhe falta a reputação de probidade. Por isso, em conjunto com o entendimento, a justiça terá o poder que se queira para consolidar a fé nos homens; sem a prudência, poderá muito; mas sem a justiça, a prudência não terá força alguma.¹⁶⁸

A restrição colocada é clara. A prudência só o é enquanto associada à justiça. Ainda que não seja novidade na tradição um limite à habilidade do prudente – para que

¹⁶⁷ CÍCERO, 1999, p. 94.

¹⁶⁸ *Ibidem*, p. 94-95.

este não deslize –, Cícero parece nesse quesito ser o mais categórico dos autores até então. A justiça, afinal, inspiraria mais confiança que a prudência, dado que a última é pragmática por natureza. Daí a razão de nunca poder andar só, sem a companhia da justiça.

O segundo livro do *De officiis* é voltado à compreensão do útil. Ali, ao se debruçar sobre o tema, Cícero insiste – por todo o decorrer do texto – na justiça, que é mencionada diversas vezes. Partindo dos antigos, diz ele que o sentido original da palavra (*útil*) foi distorcido com o tempo, separando-a da honestidade. Apesar disso, ele introduz a questão estabelecendo que “o que é justo (...) é útil”, e “o que é honesto, é justo”, sem ainda demonstrar as afirmações. Consequentemente, diz ele, “qualquer coisa que seja honesta é igualmente útil”. O perigo, afirma o filósofo, reside em assumir esse silogismo descuidadamente, “tomando a malícia por sabedoria”¹⁶⁹. Após exigir atenção antes de associar imediatamente a utilidade com a honestidade, o autor se volta ao tema do livro II, o útil, e constrói seu argumento novamente à maneira estoica: partindo da natureza, busca as coisas úteis para a preservação da vida dos homens. Passando por preceitos como a amizade, a glória, a benevolência e a liberalidade, Cícero conclui que, depois dos deuses, são os homens os mais úteis aos próprios homens, trazendo a *utilidade* do coletivo para a boa condução da vida individual. Desponta aí o valor do bem comum, pilar da *res publica*; mas este valor não aparece diretamente, como escopo de cada um. O bem comum se desenha, na obra, como consequência natural do correto agir de cada agente, que só pode fazê-lo ao empregar os deveres médios. O catecismo moral ciceroniano, aqui, mostra a que veio: não é ele um remendo, um substituto imperfeito da sabedoria perfeita; mas é sim uma peça fundamental ao corpo social, que permite aos homens comuns agir bem individualmente; o que se reflete, consequentemente, no bem da comunidade.

Nessa dinâmica, a justiça – “a virtude com base na qual os homens são considerados bons”¹⁷⁰ – é fundamental na intermediação das relações sociais, ao alicerçar o caminho de tudo o que é útil. O que é justo, portanto, é útil, porque a justiça é ela própria útil, até mesmo para os ladrões, que em certa medida a conservam entre si¹⁷¹.

¹⁶⁹ *Ibidem*, p. 83.

¹⁷⁰ *Ibidem*, p. 96.

¹⁷¹ *Ibidem*, p. 97-98.

Ao associar a justiça com a utilidade, Cícero a vincula de maneira decisiva com a prudência. Não é, pois, por mera comodidade que a *prudencia* não se afasta da justiça; sem a justiça, a virtude prática deixa de ser útil, perdendo sua razão de ser.

A preocupação de Cícero em afastar a prudência da mera habilidade reaparece no livro III, onde se repete brevemente a importância de distinguir claramente a prudência da malícia e da astúcia. Diz ele:

Devem ser tolhidas a astúcia e aquela malícia que se faz passar por prudência, embora dela se distancie e dela difira consideravelmente. Como efeito, a prudência reside no discernimento dos bens e dos males¹⁷², ao passo que a malícia, a ser verdade que todas as torpezas são más, antepõe os males aos bens.¹⁷³

Mais uma vez, aqui as bases estoicas do pensamento ciceroniano norteiam o horizonte do texto. Ele recusa categoricamente os males que se passam por bens, na medida que somente o bem, a conformidade à natureza, pode ser honesto e, portanto, útil. Afinal, o debate acerca da *prudencia* – e da relação dela com a habilidade e a justiça –, tem como pano de fundo a questão que fundamenta o *De officiis*; a saber, o conflito entre a utilidade e a honestidade, que Cícero resgata diretamente em Panécio¹⁷⁴. É somente, portanto, graças a suas posições estoicas, que a resposta ao problema vem de maneira direta: o útil sempre será honesto, porque somente o bem apresenta real utilidade.

O abandono da cosmologia e da moral do estoicismo trará, séculos mais tarde, maior dificuldade para responder a essa questão. Michel de Montaigne, por exemplo, dirá, em seu ensaio *Do útil e do honesto*, que muitas vezes a ação mais útil em determinada situação é a desonesta, na medida em que o pensador francês não compartilha o princípio ontológico de uma razão universal que tudo produz e determina. Nesses casos, então, quando o mais útil é exatamente o menos honesto, como proceder?

De fato, os grandes herdeiros da prudência ciceroniana serão os humanistas do Renascimento, como Montaigne, que dela recebem (i) a noção de *prudencia* como primeira das quatro virtudes cardeais e, (ii) após o cálculo da *phronesis* trazido por Aristóteles, aprendem com Cícero a entrelaçar esse cálculo com a retórica, a ética e a política, por meio dessa 'prudência prática' exemplarmente demonstrada pelos textos e

¹⁷² Essa perspectiva será retomada mais à frente, por Tomás de Aquino.

¹⁷³ *Ibidem*, p. 158.

¹⁷⁴ A passagem de apresentação do problema, aparece, com muita clareza, em *De officiis*, III, 7-13. Cf. *Ibidem*, p. 129-132.

discursos ciceronianos. O trabalho de Cícero expande o alcance da prudência, de virtude intelectual dirigida à ação – como na ética de Aristotéles – a virtude prática por excelência, que como tal pode ser observada e aprendida através da vida civil ativa. Das mãos do filósofo romano, o homem político recebe uma bússola moral para se guiar, tão necessária à vida cotidiana, que é incompatível com os caprichos de um conhecimento ideal mas distante. Através da *prudentia*, Cícero mostra sua preferência pelo político frente ao filósofo¹⁷⁵, ao privilegiar uma virtude que pode ser entendida, em certa medida, como uma sabedoria em ação, em movimento.

A partir daqui, no mundo das virtudes, a sabedoria começa a ter uma concorrente à altura.

4. A formulação de Tomás de Aquino

Apesar da importância adquirida até então na tradição greco-romana como uma das quatro virtudes cardeais, a prudência conta com tímida presença na tratadística da primeira metade do medievo. De Santo Agostinho, no século IV, a Guillaume d’Auxerre no século XIII, ela recebe poucas menções, mais interessadas, estas, em seu caráter intelectual, como na célebre definição dada pela obra ciceroniana¹⁷⁶.

No fim desse período, porém, é possível identificar o que alguns comentadores apontam como o “início da tratadística sobre a prudência”¹⁷⁷, que encontra em um homem da Igreja seu principal representante nesse momento anterior ao humanismo.

O século XIII eleva Tomás de Aquino ao posto de grande referência filosófica do catolicismo; e sua principal obra, a *Suma Teológica*, rapidamente se espalha pela Europa. Robusto trabalho teológico, o livro se divide em três grandes partes; a parte II, que aqui nos interessa, é dedicada à Ética, e subdivide-se em outras duas partes: a primeira (II-I) que se debruça sobre a virtude e o vício em geral, e a segunda (II-II), que examina de maneira concreta as virtudes e os mandamentos. É nesta última que a prudência ganha destaque¹⁷⁸.

¹⁷⁵ Nas palavras de Valente, Cícero “firma a superioridade do homem político, que tem a nobre ambição de inscrever a sabedoria em uma história viva, sobre o filósofo, que a encerra em contemplação inativa e subtilidades” (VALENTE, 1984, p. 384).

¹⁷⁶ “*Prudentia est rerum bonarum et malarum, utrarumque scientia*” (*De officiis*, I, 153).

¹⁷⁷ Cf. DINI, p. 1983, p. 33.

¹⁷⁸ Vale lembrar, porém, que a primeira abordagem de Tomás ao estudo do tema aparece em um comentário ao livro III das *Sentenças* (1253-1255), onde ele afirma que “sem a prudência, as demais

A *Suma* é composta por 512 *questões*, cada qual responsável por apresentar e responder um tema específico. Cada questão, por sua vez, se desmembra em *artigos*, que se dedicam aos pormenores de cada tema. No âmbito dessa organização sistemática, o teólogo constrói uma doutrina sobre a prudência entre as questões 47 e 56 de II-II. Essas passagens, nas palavras de Jean Lauand, “tem o condão de expressar, de modo privilegiado, as diretrizes fundamentais de todo o filosofar de Tomás”¹⁷⁹.

De fato, o pensamento tomista como um todo é bem representado nas passagens acerca da *prudencia*, que, entre algumas menções a Cícero e a Santo Agostinho, encontra sua grande referência em Aristóteles. Tomás não nega que o ‘Filósofo’ é sua principal inspiração, e que nele baseia o cerne da construção que oferece ao conceito. Carlos Arthur Ribeiro do Nascimento vê, nessas passagens, “a confluência da tradição cristã e da *Ética a Nicômaco*”¹⁸⁰. E, realmente, é o tratado de Aristóteles que dá o tom da caracterização feita por Tomás à prudência, ainda que sem perder de vista o horizonte de sua doutrina de fé.

A marca aristotélica aparece logo nos primeiros momentos da parte da *Suma* dedicada ao tema. No artigo 1 da questão 47 (intitulada *Da prudência em si mesma*), Tomás parte do *prudens* para pensar a prudência, assim como o faz Aristóteles, na *Ética a Nicômaco*. Se a maneira de abordá-la, porém, se iguala à do Filósofo, o conteúdo presente traz elementos de outro pensador:

Segundo Isidoro, prudente significa aquele que vê longe, pois tem visão aguda e antevê as possibilidades que podem ocorrer nas situações contingentes. Ora, a visão pertence ao conhecimento, e não ao apetite. É evidente, portanto, que a prudência pertence diretamente ao âmbito do conhecimento. Não, porém, ao âmbito do conhecimento sensível, que só diz respeito àquilo que se apresenta aos sentidos. Pois o que é próprio da prudência – conhecer o futuro a partir do presente ou do passado – pertence propriamente à razão, porque requer uma certa comparação e confrontação de dados. Donde se conclui que a prudência reside na razão.¹⁸¹

Como visto no capítulo anterior, a capacidade de previsão por parte do prudente, de antevisão dos acontecimentos, remete à *providentia* incorporada por Cícero à prudência; que não aparece só. Também a memória – tão valorizada pelo pensador romano – é posta por Tomás como fundamental para a previsão dos acontecimentos

virtudes, quanto maiores fossem, mais dano causariam” (*In III Sent.* D 33, q 2, a 5, sc 3). Contudo, não há dúvidas que as passagens mais relevantes sobre o assunto são as da *Suma*.

¹⁷⁹ AQUINO, 2014, p. VIII.

¹⁸⁰ NASCIMENTO, 1993, p. 369.

¹⁸¹ AQUINO, 2014, p. VIII.

futuros, na medida em que, junto com o saber do presente, arma a razão com o conhecimento necessário para realizar tal adivinhação. Contudo, se traços da *prudencia* ciceroniana ficam evidentes na categorização realizada pelo teólogo, o vocabulário e a estrutura do conceito ainda são decididamente aristotélicos: a prudência, pensada a partir do homem que a possui, é uma virtude intelectual, responsável pela boa decisão, como já exposto pelo estagirita. À virtude proposta por Aristóteles, Tomás acrescenta a fórmula de Agostinho, que entende a prudência como o ‘amor que discerne’, que move em direção a Deus a decisão tomada pela razão. Como observado por Carlos Arthur do Nascimento, é esse o percurso tomasiano, que agrega à ética aristotélica os pressupostos cristãos.

No artigo seguinte, ainda na questão 47, Tomás define a prudência. Diz ele que, “segundo o Filósofo, a prudência é a *reta razão aplicada ao agir (recta ratio agibilium)*, ou seja, é algo próprio da razão prática”¹⁸². Novamente partindo de uma formulação clássica do estagirita (*Ética a Nicômaco*, VI, 5), a prudência é entendida como uma reta razão (*orthos logos*), imune a desvios. Porém, ainda que razão, está voltada diretamente ao agir, o que no tratado aristotélico a diferencia da arte (*recta ratio factibilium*) e da ciência (*recta ratio speculabilium*). Para Francis Goyet, essa formulação opõe dois domínios: o do agir (*praxis*) e do construir (*poiësis*). Ainda que arte e prudência tenham ambas por objeto a realidade contingente, a primeira se dá nos *factibilia*, as coisas constituídas por uma matéria exterior, como uma casa, ou uma faca; a segunda, por sua vez, se aplica aos *agibilia*, os quais têm sua existência no próprio agente, que produz a ação. Relembrando Aubenque, Goyet insiste na importância da contingência: é ela, segundo o estudioso, que assegura a diferença da prudência frente à ciência e à sabedoria, pois, ao contrário das duas, caminha em meio à incerteza típica do mundo dos homens:

Ela não é composta pelo intelecto especulativo, que se ocupa de conhecer o necessário, mas do intelecto prático. E como tal, [a prudência] se dá em nosso mundo sublunar, submetido às mudanças e onde não é possível prever com exatidão o que está por vir. Acerca dos futuros contingentes não há conhecimento possível, não há ciência no sentido aristotélico: não há certezas imutáveis. (...) O grande príncipe é aquele que, tal César, tem uma conexão privilegiada com a *fortuna*, e cuja prudência é essa capacidade excepcional de domar o indomável. (...) Se a prudência domina o contingente, é mais uma dominação desse tipo, em que a contingência é mais domesticada do que

¹⁸² *Ibidem*, p. 4.

submissa. A prudência, mesmo em seu ápice – como a de um César – se dá no campo do aproximativo, do incerto, do instável.¹⁸³

Eis porque a prudência pode conhecer apenas os casos particulares (*Questão 47, artigo 3*), dado que é incapaz de alcançar os princípios universais, pertencentes a outro domínio. Ainda nesse início de exposição sobre a prudência, Tomás de Aquino abre espaço para o catecismo moral¹⁸⁴, que nos ajuda a conhecer os casos gerais, tornando desnecessário conhecer o todo. “Pela experiência”, diz ele, “a infinidade de casos singulares se reduz a alguns casos finitos que acontecem mais geralmente, e o conhecimento destes é suficiente para a prudência humana”¹⁸⁵. A ideia de um conhecimento *suficiente*, incompleto frente ao todo mas que é capaz de nos guiar no mundo, representa bem a distinção que gradualmente, desde a antiguidade, marca o afastamento da prudência frente à sabedoria, e que ganhará destaque nos séculos seguintes.

Virtude intelectual, a prudência a isto não se limita. Segundo Tomás, como virtude que é, ela não apenas realiza o bem, mas *quer* o bem, *visa* ao bem. A prudência, diz o teólogo, é uma virtude cuja retidão no agir deriva da retidão da vontade, de modo que nada realiza sem querer. Por não só fazer o bem, mas também o querer – por meio da vontade –, a prudência, virtude intelectual, compartilha o caráter das virtudes morais. Por essa razão, o artigo 5 da questão 47 a classifica como “uma virtude específica”: na visão tomista, a prudência é uma virtude peculiar, porque pertence ao domínio do intelecto mas, ao mesmo tempo, possui também o caráter das virtudes morais. Por seu conteúdo, ela se diferencia das demais virtudes intelectuais, como a sabedoria e a ciência, porque versa sobre o contingente, enquanto estas se debruçam sobre o necessário. Por sua forma, distingue-se das virtudes morais, dado que a prudência é teórica. Assim, diz Tomás, essa é uma virtude específica, diferente de todas as outras virtudes.

Novamente retomando Aristóteles, o teólogo afirma que não cabe à prudência a escolha dos fins que almeja, mas sim a maneira de alcançá-los:

¹⁸³ GOYET, 2009, p. 44.

¹⁸⁴ Como vimos, a associação da prudência com um código amplo de comportamento a ser seguido pelo homem médio não é novidade na história da filosofia. Nas palavras de Felipe Charbel Teixeira, “assim como em Aristóteles e Cícero, o prudente em Tomás de Aquino não age visando uma certeza plena; esta é insondável. O horizonte, aqui, ainda é o provável, porém sob os auspícios do Bom e do Justo, princípios universais que devem orientar toda escolha específica” (TEIXEIRA, 2008, p. 64).

¹⁸⁵ AQUINO, 2014, p. 5.

Este é o papel da prudência: aplicar os princípios universais às conclusões particulares do âmbito do agir. E, assim, não compete à prudência indicar o fim das virtudes morais, mas somente lidar com os meios para atingir o fim.¹⁸⁶

Como já vimos anteriormente¹⁸⁷, o estagirita entende que cabe à *phronesis* a missão de estabelecer os meios que devem ser utilizados para alcançar o fim buscado pela virtude. Igualmente, Tomás intitula um artigo da *Suma* como “é próprio da prudência encontrar o meio das virtudes morais”¹⁸⁸, lá afirmando que “ainda que atingir o meio seja o fim da virtude moral, é pela reta disposição dos meios que se pode descobrir esse fim”¹⁸⁹.

Já até aqui, em algumas poucas páginas da *Suma*, Tomás de Aquino esboça uma virtude aos moldes da *phronesis* aristotélica, mas que traz sutis diferenças. Reta razão aplicada ao agir, a *prudentia* – como seu modelo grego – busca os melhores meios para a realização dos fins. Porém, ainda que formalmente seja teórica, traz consigo o caráter das virtudes morais, o que a torna diferente de todas as suas virtudes irmãs. Segundo Felipe Charbel Teixeira, “se para o estagirita a *phronesis* constitui uma virtude intelectual, dianoética, em Tomás de Aquino a *prudentia* conforma um ponto médio entre as virtudes morais e intelectuais”¹⁹⁰. Essa diferença se torna mais clara à medida em que entendemos as etapas que caracterizam o agir prudencial tomasiano.

Segundo a *Suma*, a prudência comporta três atos: (I) aconselhar, o que diz respeito à descoberta; (II) julgar, que corresponde à análise do que foi descoberto; e, por fim, (III) comandar, aplicar ao agir o que foi aconselhado e julgado, que é entendido como o mais importante dos três atos¹⁹¹. Tomás, assim, estabelece uma tripartição – *consilium, iudicium et praeceptum* –, que rege a ação orquestrada pela prudência. A divisão dessas etapas, aliás, terá posteridade, vindo inclusive a ser utilizada por autores como Pierre Charron, no século XVII¹⁹².

Sobre esse mecanismo da ação moral, Carlos Arthur do Nascimento comenta que “observar o justo meio é o fim da virtude moral, mas este justo meio só é encontrado pela conveniente ordenação do que se refere a este fim (o que compete à

¹⁸⁶ *Ibidem*, p. 8.

¹⁸⁷ Cf. ARISTÓTELES, 1973, p. 344.

¹⁸⁸ Artigo 7 da questão 47.

¹⁸⁹ AQUINO, 2014, p. 9.

¹⁹⁰ TEIXEIRA, 2008, p. 65.

¹⁹¹ AQUINO, 2014, p. 9.

¹⁹² Cf. *De la Sagesse*, III, 1, §2.

prudência)”¹⁹³. Tal observação retoma a ideia aristotélica, apontada por Pierre Aubenque¹⁹⁴, de que, na prática, os meios acabam por não se descolar dos fins, na medida em que os fins preexistem e determinam a deliberação responsável pela escolha dos meios. A prudência, portanto, prepara o caminho para a realização do fim das virtudes morais, o que leva Carlos Arthur do Nascimento a concluir que ela é mais nobre do que aquelas, e as move¹⁹⁵.

Na medida em que, como mostra o pensador, a prudência não diz respeito apenas ao governo de si mesmo, mas também ao da coletividade (questão 47, artigo 10), não é possível que ela se limite a um único tipo. É claro que a ação do agente privado, que age em vista de seu próprio bem, relaciona a prudência ao âmbito individual. Partindo, porém, de Aristóteles (*Ética a Nicômaco*, VI, 8), Tomás relembra que a prudência diz respeito não apenas ao bem privado, mas, principalmente, ao bem público, o bem comum. E, naturalmente, a prudência que diz respeito ao bem privado não pode ser a mesma que se estende ao bem da coletividade. Desse modo, se, para Tomás, os atos que compõem a ação organizada pela prudência se dividem em três, também os diferentes tipos da virtude são três:

Daí que necessariamente haja diferentes prudências, de acordo com esses diferentes fins: a prudência propriamente dita, que se volta para o bem do próprio homem; a prudência doméstica [*prudencia oeconomica*], que se dirige ao bem comum da casa ou da família, e uma terceira prudência, política, que se ordena ao bem comum da cidade ou do reino.¹⁹⁶

O teólogo, assim, lista a tripartição de maneira crescente, partindo do indivíduo – e sua prudência privada – até o âmbito da comunidade maior, representada pelo bem público. Nessa separação é o fim de cada prudência o responsável não apenas por separá-las, mas também hierarquizá-las: no topo, aquela que tem como escopo o maior dos bens, a prudência política, que visa o interesse coletivo.

Se, até aqui, teorias como a de Aristóteles sempre haviam ressaltado o aspecto político da prudência, relacionado à ação do homem público prudente, em Tomás ela se torna uma categoria própria: prudência política, a virtude responsável por guiar a decisão dos governantes. Enquanto os súditos têm como objetivo o melhor para si, o príncipe prudente é sempre pautado pelo bem de seus governados. Segundo Tomás,

¹⁹³ NASCIMENTO, 1993, p. 372.

¹⁹⁴ Cf. o terceiro capítulo da obra, em AUBENQUE, 1963, p. 106-177.

¹⁹⁵ Cf. NASCIMENTO, 1993, p. 373.

¹⁹⁶ AQUINO, 2014, p. 13.

ambos, governantes e governados, possuem um tipo determinado de prudência, dado que os dois decidem a partir da razão, mas com diferentes intuitos. Na leitura de Michel Sennelart, essa teoria “introduz a ideia segundo a qual a competência governamental precisa de uma arte especial, com sua tecnicidade própria”, e que, “(...) após um longo período de latência, ressurgirá com força no final do século XV”¹⁹⁷. Assim, ainda que o dogmatismo católico da obra tomasiana o afaste como fonte preferencial dos autores do humanismo, sua divisão das prudências – que dá destaque àquela política – é uma referência obrigatória aos pensadores que se dedicarão à questão nos séculos seguintes. Nesse sentido, Vittorio Dini relembra que, ao diferenciar três tipos de prudência (‘doméstica’, ‘civil’ e ‘legal’), Giovanni Pontano, em seu *De prudentia* (1495-1499) retoma a tripartição já oferecida por Tomás – entre prudência ordinária, econômica (ou doméstica) e política –, e que será posteriormente reformulada por Justo Lúpsio, dividida em prudência civil, militar e mista¹⁹⁸.

Ao contrário, porém, de alguns autores que o sucedem, Tomás de Aquino é rigoroso ao censurar desvios morais realizados sob o nome da virtude. O religioso não poupa críticas àqueles que, fazendo uso de uma “falsa prudência”, buscam os melhores meios para alcançar um fim mau. A prudência real, insiste, é a que realiza as três etapas da ação que a caracteriza (*aconselhar, julgar e comandar*), e sempre em vista do fim correto. Segundo ele, os pecadores até podem oferecer bons conselhos, mas em vista de fins maus ou privados, pois somente a verdadeira prudência pode guiar em direção ao bem da vida. Em muitos casos de falsa prudência, diz Tomás, o que realmente encontramos é a presença da habilidade, da astúcia, como já apontado pelo Filósofo¹⁹⁹. Aristóteles reaparece também no fim da questão 47 – a mais longa daquelas dedicadas ao tema na *Suma* –, que insiste em aspectos da prudência por ele já evidenciados, como o fato de não ser inata, de maneira que só pode ser adquirida através do ensino e da experiência²⁰⁰. Aqui, um importante aspecto da *phronesis* do estagirita é também retomado, a saber, sua relação com os meios e os fins da ação. Segundo Tomás, os fins da vida reta já estão previamente determinados (pela bondade divina), enquanto os meios não, dado que estes dependem das circunstâncias ao seu redor. Assim, já que a

¹⁹⁷ SENELLART, 1995, p. 222.

¹⁹⁸ DINI, 2000, p. 61. Como veremos adiante, a prudência militar já aparece também em Tomás.

¹⁹⁹ Nessas passagens, é clara a referência à *Ética a Nicômaco*, VI, 12, que, como vimos anteriormente, apresenta a *deinotes*, a qual com frequência é erroneamente confundida com a *phronesis*.

²⁰⁰ Tomás discute o caráter epistemológico da prudência na questão 47, artigo 15, retomando a exposição feita em *Ética a Nicômaco*, II, 1.

prudência – como havia afirmado Aristóteles – é relativa aos meios, e não aos fins, conseqüentemente, diz o teólogo, ela não pode ser natural em nós, de modo que deve ser aprendida e exercitada.

A questão 48, dedicada às partes da *prudentia*, traz nítidas marcas da influência de Cícero sobre a concepção tomasiana. Ali, o teólogo lista as oito ‘partes integrais’ do conceito, que são divididas entre as dimensões do conhecimento e da prática. À dimensão cognoscitiva da prudência correspondem a *memória*, *razão*, *inteligência*, *docilidade* e a *sagacidade*. À dimensão do comando, responsável por aplicar o conhecimento à ação, pertencem a *previdência*, *circunspeção* e a *prevenção*. Tomás não apenas assume ter incorporado a memória a partir de Cícero²⁰¹, mas também repete a classificação tripartite do orador romano: ao conhecimento do passado cabe a memória; do conhecimento presente cuida a inteligência, enquanto é a previdência – símbolo da *prudentia* ciceroniana – a responsável pelo saber acerca do futuro. Se oito são as partes integrais da prudência, diz Tomás, as partes subjetivas²⁰² se resumem a três: *prudência política*, *prudência doméstica* e *prudência militar*²⁰³. Aqui apenas elencadas, é nas questões subsequentes que essas subdivisões são melhor exploradas; enquanto na questão 49 o teólogo comenta as oito partes integrais, na questão 50 são examinadas mais a fundo as três partes subjetivas, os diferentes tipos da *prudentia*.

A *Suma* reconhece a divergência entre Aristóteles e Cícero acerca da memória: enquanto em *Ética a Nicômaco*, VI, 2-7 o Filósofo a recusa como parte da prudência, tanto o *De inventione* quanto o tratado de *Retórica* (II, 53) do orador romano a classificam, sim, como uma de suas partes integrantes. Para Tomás, a prudência é composta também pela memória porque lida com o contingente, o que por sua vez exige o conhecimento da experiência, que dela depende; afinal, “a memória dos fatos passados é necessária para bem aconselhar sobre o futuro”²⁰⁴.

Se acerca da memória a *Suma* recorre a Cícero, o mesmo ocorre quanto à providência. Tomás dedica a ela o sexto artigo da questão 49, que se aprofunda no tema. Como sabemos, na medida em que a prudência se ocupa dos meios, em vista do

²⁰¹ AQUINO, 2014, p. 21.

²⁰² Por “subjetivas”, aqui, Tomás parece se referir apenas a uma especificação. As partes subjetivas, para ele, são em suma diferentes espécies [de prudência].

²⁰³ Parece haver certa confusão nas diferentes divisões que Tomás oferece à prudência. Se aqui, na questão 50, ele divide as partes subjetivas da prudência em política, doméstica e militar, no artigo 11 da questão 47, ele havia separado as ‘diferentes prudências’ em política, doméstica e geral (ou pessoal). Sem, contudo, entrar nos meandros da questão, nos interessa aqui notar a constante presença da prudência política, uma de suas principais contribuições ao nosso tema.

²⁰⁴ AQUINO, 2014, p. 28.

cumprimento dos melhores fins, cabe sempre a ela buscar o melhor caminho. Ora, diz Tomás, enquanto o passado e o presente já estão dados, resta a nós a contingência do futuro, sempre indeterminado aos homens; e este mundo distante, para o qual devemos encaminhar o presente, mostra-se apenas através da providência, entendida pelo pensador como “a principal entre as partes da prudência”²⁰⁵. Ainda que não faça menções diretas a Cícero, Tomás deixa aparente a fonte dessa explicação, inclusive ao lembrar que “o nome prudência vem de providência, a previsão, que é sua parte principal”²⁰⁶. Esse esclarecimento, como vimos no capítulo anterior²⁰⁷, remete diretamente à associação feita por Cícero entre *prudencia* e *providencia*, desenvolvida a partir do estoicismo. Ainda, portanto, que Aristóteles constitua a grande referência para a construção da prudência na *Suma*, a presença de marcas deixadas pelo orador romano denuncia uma segunda fonte de relevo para a elaboração da *prudencia* tomasiana, que bebe da tradição grega sem abrir mão de a ela somar a contribuição oferecida por Cícero e sua leitura do estoicismo.

O realce dado por Tomás de Aquino à memória e à providência, entendidas por ele como *partes integrais* (ou integrantes) da prudência, constitui um dos méritos de sua leitura, que incorpora de maneira permanente esses aspectos – já apontados pela obra ciceroniana – à prudência. Há, porém, ainda outra divisão, feita pela *Suma*, que merece destaque.

Brevemente apresentadas anteriormente, as *partes subjetivas* da prudência são melhor explicadas na questão 50. Entendidas pelo autor como os diversos tipos da virtude, estas se diferenciam a partir do fim que cada uma visa. A prudência em geral, entendida de forma sucinta ‘como o governo de si’, é dividida portanto em três partes: a prudência política, dedicada ao governo de um reino (artigo 2); a prudência doméstica/econômica, que versa sobre a organização de uma família (artigo 3); e a prudência militar (artigo 4), relativa à resistência e à auto-defesa (artigo 4). Sobre a forma como se dá a separação delas, Nathalie Dauvois observa que

Tomás ordena em uma hierarquia descendente, da prudência política, à prudência econômica, à prudência militar, [que] são aqui reordenadas em uma hierarquia ascendente, que culmina na prudência política fundada sobre

²⁰⁵ *Ibidem*, p. 33.

²⁰⁶ *Idem*.

²⁰⁷ *Cf.* Nota 119.

um equilíbrio de deveres dos sujeitos frente ao príncipe, e do príncipe frente aos sujeitos (...).²⁰⁸

De fato, aqui a prudência ganha destaque em seu aspecto de guia do coletivo, que encontra seu topo na prudência política. Ora, a busca pelo bem comum se dá, portanto, através das mãos do detentor desse particular tipo de prudência, o governante. Como lembra o teólogo, retomando Aristóteles²⁰⁹, “a prudência compete ao príncipe, que deve governar a cidade ou o reino”²¹⁰ (*prudencia est propria virtus principis*). Ainda que até então a associação entre prudência e política – entre o prudente e o governante – não seja inédita, pelas mãos de Tomás ela ganha novo contorno. Segundo ele, para a realização do bem comum, não basta que o agente público aja de forma prudente; também o particular assim deve agir, ainda que individualmente – ou seja, “governar a si mesmo”. Nas palavras do autor,

No caso dos homens que são servos e de qualquer tipo de súditos, eles são regidos pelo comando de outro, mas movem a si mesmos pelo livre-arbítrio e, por isso, devem ter uma certa retidão de governo, para dirigir-se a si mesmos na obediência aos governantes. E essa é a função própria da espécie de prudência chamada política.²¹¹

Essa passagem, que prega a retidão moral não apenas daquele que comanda, mas também daquele que é comandado, é esclarecida mais à frente, no fim da terceira objeção, onde Tomás arremata que “o homem se dirige a seu próprio bem pela prudência geral; mas pela prudência política, de que falamos, ele se dirige ao bem comum”²¹². Não há surpresa: por visar o melhor dos fins, a prudência política se constitui, conseqüentemente, como a maior das prudências, aquela por excelência. Francis Goyet vê no destaque dado ao conceito pela obra tomasiana, o estopim de uma teoria pensada a partir da ideia de soberania. A capacidade de enxergar o todo, pensando e agindo a partir do contexto dado, é própria do soberano, que, tal qual o capitão de navio, tem em mãos o leme e a escolha de qual direção seguir. Para o comentador francês, “essa ideia de soberania é o ponto fundamental, de onde tudo decorre. Como diversos filósofos modernos sublinharam após Pierre Aubenque, a prudência é a visão

²⁰⁸ BERRIOT-SALVADORE, 2012, p. 61-62.

²⁰⁹ Cf. *Política*, III, 4, §17 [1277b].

²¹⁰ AQUINO, 2014, p. 37.

²¹¹ AQUINO, 2014, p. 38.

²¹² *Idem*.

de conjunto própria àquele que está em posição de decidir soberanamente”²¹³. De fato, em certa medida, o sentido encarnado pela prudência política na *Suma* pode ser entendido como ‘modernizador’. Não é coincidência, como aponta Goyet, que a prudência política faça fama séculos após Tomás, utilizada indiscriminadamente por governos e teorias pautados pela soberania absoluta – ou assim desejada – do príncipe. Porém, se a ideia exposta no texto tomasiano traz esse sentido inovador, ao mesmo tempo ela não deixa de ter os pés bem firmados na tradição de virtudes – morais e intelectuais – dos antigos. Nesse sentido, o teólogo talvez seja o último dos grandes pensadores da prudência a conservá-la distante da racionalidade tecnicista, instrumental, que ela passa a adquirir na modernidade, através das mãos de autores como os das teorias da razão de Estado. Nas palavras de Carlos Arthur do Nascimento:

Um aspecto que parece importante é justamente acerca do fato de Tomás de Aquino atribuir estes domínios a tipos de prudência. Situa-se ele aqui na linha de Aristóteles, que evita fazer da política, da economia, da estratégia, seja objetos de pura ciência, seja de técnica. Sem dúvida, há nestes domínios aspectos passíveis de estudo científico ou de agenciamento técnico, mas tais aspectos permanecem subordinados à finalidade global da vida humana e, portanto, à prudência que esse ocupa de tudo que se ordena a este fim.²¹⁴

Com razão, a leitura da doutrina da prudência exposta na *Suma*, e a comparação desta com os antigos, nos traz uma virtude à maneira clássica – moralmente rígida e excelente²¹⁵ –, mas que não deixa de dialogar com o homem real, aquele que, à maneira ciceroniana, é diferente do sábio perfeito, inexistente, pois precisa agir no agora, no mundo concreto. Tal como exposto no *De officiis*, para Tomás a virtude do homem não está na perfeição, mas sim no possível, dadas as condições da contingência, afinal

(...) a virtude humana é perfeição de acordo com o modo de ser do homem, que não pode abarcar com [a] certeza [de] um simples olhar a verdade das coisas, especialmente se se trata de suas ações, que são contingentes.²¹⁶

Não é possível, pois, estabelecer uma lei infalível e sempre aplicável a todos os atos humanos, na medida em que esses são singulares e se dão a partir de condições que necessariamente lhe fogem do controle. Apoiando-se no *De Legibus* ciceroniano, Tomás

²¹³ GOYET, 2009, P. 12.

²¹⁴ NASCIMENTO, 1993, p. 380.

²¹⁵ Como em diversos momentos insiste o autor: “virtudes morais não são virtudes sem a prudência” (AQUINO, 2014, p. 43).

²¹⁶ AQUINO, 2014, p. 42.

entende que há casos em que mesmo a lei pode vir a contrariar o interesse comum, de maneira que, nessas situações, é legítimo passar por cima dela. A esses casos, diz ele, se aplica a equidade (*epiqueia*), virtude que é parte potencial da prudência; afinal, em determinadas situações, “é mau seguir o que está estabelecido pela lei; e, pelo contrário, é bom passar por cima da letra da lei e seguir o que pede o espírito de justiça e a utilidade comum”²¹⁷.

Equívoca-se, assim, quem espera encontrar em Tomás de Aquino uma teoria prudencial simplista, ou limitada pelos dogmas católicos. Temos em mãos, é claro, um pensamento pautado por bases teológicas²¹⁸, mas, ao mesmo tempo, lúcido e em diálogo com a tradição filosófica, sem medo de se posicionar a favor ou contra determinados autores e escolas²¹⁹. Na visão de Vittorio Dini, o mundo moderno, que sucede o teólogo, “vive e se alimenta da separação de ética e política”²²⁰; Tomás de Aquino seria o último bastião de unidade dessas categorias.

Já ao fim de sua exposição sobre a doutrina da prudência, Tomás menciona de forma breve uma noção frequentemente associada a ela: a astúcia. Como já visto tanto em Aristóteles quanto em Cícero, se destacada da justiça, da prudência restaria apenas uma habilidade prática, passível de ser utilizada em vista de fins nada virtuosos. Seguindo o pensamento clássico, a *Suma* entende a astúcia como um vício; portanto, algo mau por si só. É interessante observar, contudo, que, pautando-se por Agostinho (*Contra Iulian. IV, 3*), para ele os vícios não se dão necessariamente no campo oposto ao da virtude; muitas vezes, eles se encontram quase próximos a ela. Para Tomás, os vícios podem ser contrários à virtude, como a imprudência para a prudência, ou aparentemente próximos a ela, como a astúcia para a prudência. Reside aí o engano de muitos, que tomam o vício por virtude, acreditando erroneamente agir de maneira prudente quando agem em vista de fins pouco louváveis. Tal falha pode se dar não apenas na prudência como um todo, mas também em suas partes; aos três atos da prudência (caracterizados no artigo 8 da questão 47) se opõem, respectivamente, à inconsideração – contra o aconselhar –, a precipitação – contra o julgar – e a negligência, oposta ao comandar.

²¹⁷ *Ibidem*, p. 46.

²¹⁸ Que entende que a prudência só pode alcançar seu auge quando “regulada e movida pelo Espírito Santo” (Cf. Questão 52, artigo 2).

²¹⁹ A exemplo da crítica feroz ao epicurismo, exposta no artigo 1 da questão 55, intitulado “a prudência da carne é pecado”. Também nesse trecho, Tomás repete que “a palavra prudência decorre de providência” (*Ibidem*, p. 67), o que talvez indique a influência de Cícero em sua crítica aos epicuristas.

²²⁰ DINI, 1983, p. 46.

Ainda que apareça com certa discrição no texto tomasiano, a astúcia é digna de um artigo só seu – o terceiro da questão 55 –, que indaga se seria ela um pecado específico. Nele, contudo, há margem para uma pequena confusão acerca do termo frente à tradição.

Tomás deixa claro que o debate ao qual faz referência é aquele ao redor da *deinótes* (habilidade), presente no sexto livro da *Ética a Nicômaco*²²¹. Lá, Aristóteles apresenta essa faculdade da *phronesis*, que “tem o poder de fazer as coisas que conduzem ao fim proposto e a alcançá-lo”²²². Como já vimos anteriormente, o estagirita entende que caso essa habilidade se volte a fins virtuosos, é digna de louvor e se vê associada à prudência, mas, caso se volte a fins maus, “a habilidade (*deinótes*) será simples astúcia (*métis*)²²³”. A astúcia, assim, seria entendida por Aristóteles como habilidade dirigida àquilo que é mau. E, de fato, num primeiro olhar, Tomás parece compartilhar dessa opinião, ao afirmar que “(...) segundo o Filósofo, a astúcia se entende em mau sentido”²²⁴. Disso, parece possível inferir que a *astutia* presente na *Suma* se refere à *métis* da *Ética a Nicômaco*. Entretanto, o retrato da *astutia* feito por Tomás ora se aproxima da *deinótes*, da habilidade, e ora da astúcia aristotélica (*métis*).

Segundo o teólogo, por ser a astúcia parecida com a prudência, às vezes confundimos uma com a outra, o que seria compreensível, pois “a *astutia* pode deliberar a respeito de um fim bom ou mau”²²⁵. Aqui, o leitor atento perceberá a clara semelhança com a *deinótes*, a faculdade da *phronesis* responsável por alcançar o fim proposto, independente do valor moral dele. Por outro lado, o próprio Tomás insiste que, ainda assim, não haveria dúvidas de que a astúcia seja viciosa por natureza, na medida em que “mesmo se for ordenada para um fim bom, a *astutia* [ainda] é pecado”²²⁶. Ora, a *deinótes* não pode ser entendida como um vício em si mesmo, dado que pode ser utilizada em vista de fins adequados, ao contrário da *métis*, à qual Aristóteles delega o caráter torpe da ação moral.

Ao compartilhar, portanto, aspectos tanto da *deinótes* quanto da *métis*, é improvável que a *astutia* tomasiana possa ser entendida como representação direta de uma delas. Seu debate, porém, é claro: aquele acerca da habilidade ligada à prudência; e

²²¹ “(...) *sicut et Philosophus dicit, in VI Ethic.*” (Cf. AQUINO, 2012, p. 671).

²²² ARISTÓTELES, 1973, p. 352.

²²³ ARISTÓTELES, 1973, p. 352.

²²⁴ AQUINO, 2012, p. 671.

²²⁵ *Idem.*

²²⁶ *Idem.*

que, voltada à realização de um fim proposto, pode recair na maldade. Neste ponto, a clareza de Tomás é cristalina: a astúcia é um pecado, um vício oposto à prudência, e que por mais que a ela se assemelhe, com ela jamais deve ser confundido.

Proposital ou não, essa aparente confusão entre habilidade e astúcia parece ser um indicativo dos usos que esses termos receberão, junto à prudência, por meio dos sucessores de Tomás de Aquino.

Da sistemática organização que a *Suma* oferece à *prudentia*, emerge uma doutrina sólida, que moderniza o pensamento clássico, ainda que permaneça atrelada às bases dogmáticas do catolicismo. Da *Ética a Nicômaco*, decorre a estrita vinculação do conceito com as virtudes morais, sem que este deixe de conservar seu aspecto teórico, que Tomás une ao redor do que entende como uma especificidade da prudência. Também sua clara relação com os meios da ação – e não com os fins – remete à Aristóteles, em cuja formulação a prudência se mantém voltada aos meios sem, entretanto, deixar de ter em vista os valores finais da ação, numa espécie de virtude focada (nos meios) mas não cega (aos fins).

Da influência de Cícero, por sua vez, decorre a inclusão da memória e da providência entre as partes da prudência, inclusive entendendo a segunda como a principal de suas partes. Tomás reconhece a origem latina do termo – que encontra no autor do *De officiis* um de seus marcos antigos –, ressaltando o aspecto do conhecimento prudencial voltado à ação: cada vez mais distante da sabedoria abstrata, a prudência e suas maneiras de conhecer se aproximam mais e mais da ação, sua razão de ser. Comandar, defende o teólogo, é o mais importante dos atos da prudência, em contraste ao seu aspecto de avaliação e julgamento.

Para Tomás, a prudência é, portanto, uma virtude específica, pois ainda que virtude intelectual, compartilha também aspectos das virtudes morais. Sua especificidade, porém, vai além: a prudência não apenas planeja e executa o agir destinado à realização dos melhores fins – e dentre eles o maior, o bem comum –, mas também age sobre as demais virtudes, mostrando-lhes o caminho. Nas palavras do autor, ela “de alguma forma, participa em todas as virtudes, porque dirige todas as virtudes”²²⁷. Assim, a centralidade que adquire como uma das maiores virtudes, se reflete na atenção que aos poucos passa a receber.

²²⁷ AQUINO, 2014, p. 57.

O pensamento de Tomás de Aquino nos traz o último grande representante da noção clássica de prudência, rigidamente vinculada à virtude moral. Se porventura Deus escreve certo por linhas tortas, até aqui o mesmo não se pode dizer do homem prudente, que só pode realizar bons fins através de meios igualmente louváveis. Nesse sentido, Tomás ao mesmo tempo prepara e antecede o período que trará maior destaque à ideia, cuja formulação em *prudência política* deriva de suas mãos. O mesmo período que dará continuidade à sua doutrina da prudência, elevando-a não apenas a guia, mas a rainha das virtudes, também se destacará de seus grilhões morais, rumo a caminhos até então inconcebíveis.

5. O debate do Renascimento: prudência como razão de Estado

Não há dúvida que a enorme influência de Tomás de Aquino pauta o debate filosófico nos anos seguintes à sua morte, inclusive no campo da política e da ética. A rápida difusão da *Suma* pela Europa dá fôlego às inspirações aristotélicas que a obra traz consigo e que persistem ao menos até o fim do medievo. Sem surpresa, é comum verificar a circulação de ideias vinculadas a textos como a *Ética Nicomaquéia*, como ocorre com a *prudencia* tomasiana, que aparece com alguma frequência, sempre acompanhada de suas virtudes irmãs.

Contudo, os ventos que acompanham a chegada do Renascimento trazem mudanças. O homem e seus dilemas próprios, núcleo do humanismo, gradualmente passa a ocupar o centro das discussões. E nessa atmosfera de novos ares, a prudência, de figurante, passa ao papel de grande protagonista: depois do triunfo do aristotelismo, ela é alçada ao posto de virtude moral por excelência²²⁸.

Há certo consenso entre os historiadores das ideias políticas que, após a interpretação feita por Tomás, o debate sobre a prudência encontra seu auge entre o fim do século XV e o começo do XVI, estendendo-se até o fim do séc. XVII, com a publicação do *Testamento político* do Cardeal Richelieu²²⁹. Nesse período, nas palavras

²²⁸ DE MATTEI, 1979, p. 142.

²²⁹ Diversos autores apontam esse fato. A nível de exemplo, dentre os franceses cf. SENELLART, 1995, p. 222; BERRIOT-SALVADORE, E., PASCAL, C., ROUDAUT, F. et TRAN, T. (eds), 2012, p. 8; e dentre os estudos italianos, cf. DINI, 1983, p. 50-51 e DE MATTEI, 1951, p. 142-152.

de Vittorio Dini, “pode-se dizer que não há obra que trate de moral ou de política (...) que ao menos tangencialmente não fale sobre a prudência”²³⁰.

De fato, a discussão sobre o conceito se expande com rapidez, e toma de assalto a cena intelectual, acompanhando o momento histórico que põe em destaque o “novo” homem, o homem do Humanismo e do Renascimento. Assim como nas artes, na poesia e na retórica, também no pensamento político o berço desse movimento se dá na península itálica, a partir da qual se espalha para o resto do continente.

Desde ao menos Benedetto Croce, é rico o mapeamento desses escritos morais do humanismo italiano²³¹, que inevitavelmente colocam em cena o tema da prudência, com maior ou menor ênfase. Um olhar mais atento a alguns desses autores, portanto, se faz necessário para melhor compreender o desenvolvimento da ideia na época.

Um dos precursores desse movimento é Giovanni Pontano (1426-1503), cuja obra ajuda a perceber as transformações do debate sobre a prudência, que passa a dominar o Renascimento nos anos seguintes. Nascido na região da Úmbria, Pontano passa boa parte da vida servindo cortes do sul da Itália – em especial a de Aragão –, onde se destaca²³².

Nome importante do humanismo napolitano do *Quattrocento*, é autor de diversos textos, como o *De prudentia*, dividido em cinco livros e escrito entre 1495 e 1499. Muito influenciado pelo aristotelismo, de onde extrai noções como a de busca pela justa medida no agir (*mediocritas*), o tratado de Pontano bebe também de outras fontes, como o *De officiis* de Cícero, a *Suma* tomasiana e os escritos de Sêneca. Seu texto, assim, ainda que se mantenha fiel a Aristóteles – como manda a etiqueta em voga –, já indica o caminho que começa a se abrir na literatura do período: sem se fiar apenas no Filósofo, dialoga com as teorias morais antigas, em busca de soluções para o presente²³³. Observando a questão a partir da ótica desse humanismo nascente, Mario Santoro afirma que, na obra do pensador umbro, a prudência “assume um significado

²³⁰ DINI, 1983, p. 50.

²³¹ Cf. CROCE, B. *Storia dell'età barocca in Italia*. Bari: Laterza, 1946.

²³² A ponto de receber do Papa Inocência VIII a láurea de *poeta*.

²³³ É vasta a lista de autores do séc. XV que ajudam a compor esse movimento, como Ambrogio Calepino (~1435 – 1509 ou 1510), que coloca a prudência no centro da teoria moral, ao repetir a afirmação tomasiana de que ela resume e conduz as demais virtudes. Sobre o tema, com atenção especialmente às referências feitas à obra de Cícero, cf. CHARLET, J. *Prudentia dans la lexicographie latine humaniste: Niccolò Perotti, Ambrogio Calepino et Robert Estienne*. In: BERRIOT-SALVADORE, E., PASCAL, C., ROUDAUT, F. et TRAN, T. (eds), 2012, p. 107-120.

novo, implica novos problemas e novos tópicos, refletindo uma nova interpretação da existência”²³⁴.

Segundo Dini, “no campo das virtudes e da prudência, Pontano antecipa (...) temas, modos e soluções que se desenvolverão amplamente no ‘500 e no neo-estoicismo”²³⁵. De fato, buscar nas virtudes estoicas respostas aos problemas do cotidiano é uma característica que já começa a aparecer – ainda que por vezes de maneira implícita – na obra do humanista, como observa Léontine Zanta sobre o *De fortitudine* (1491)²³⁶ do autor.

A disputa entre o útil e o honesto, por exemplo, aparece no *De oboedientia*, publicado por Pontano em 1490. Ali, o autor elogia a prudência, virtude dinâmica e flexível, ao contrário da rigidez da justiça, de difícil manuseio. Em escolhas difíceis, diz ele, é preferível optar pelo útil ao invés do honesto, quando o bem comum assim exigir; ser capaz de realizar essas escolhas, mais do que preferível, é uma *marca*, uma característica do prudente. É de Rodolfo De Mattei a observação que chama a atenção no texto, que atrela à prudência, como norma, o que deveria ser sua exceção:

É singular que essa exceção à regra moral leve exatamente o nome daquilo que, ao contrário, deveria ser a Prudência. É legítimo mentir, diz Pontano, “quando importante à saúde do rei, do reino ou da pátria” (...). Vemos em evidência, aqui, uma tese que encontrará grande acolhida no *Seicento*: a de que é lícito fazer uso da simulação e da dissimulação.²³⁷

A obra de Pontano, como um dos primeiros marcos desse processo, é fundamental para a compreensão das transformações sofridas pela prudência após o medievo. Em seu *De prudentia*, a divisão dada ao conceito constitui um claro exemplo das mudanças que sucedem à sua obra. Ao diferenciar três tipos de prudência (‘doméstica’, ‘civil’ e ‘legal’), Pontano retoma a tripartição já oferecida por Tomás – entre prudência ordinária, econômica (ou doméstica) e política –, e que será posteriormente reformulada pelo neo-estoico Justo Lúpsio, que a dividirá em prudência civil, militar e mista. Para Dini, o texto de Pontano seria portanto mais uma peça chave num percurso que, mesmo permeado de rupturas, denota uma clara continuidade na evolução da noção de prudência em época moderna. É essa dinâmica que abre portas à

²³⁴ SANTORO, 1978, p. 54.

²³⁵ DINI, p. 1983, p. 54.

²³⁶ Zanta chama a atenção para a “força moral” que o recurso às virtudes do estoicismo traz à obra dos humanistas italianos, como Pontano e seus contemporâneos. Cf. ZANTA, 1914, p. 9-10.

²³⁷ DE MATTEI, 1951, p. 132.

nova imagem do prudente, “como o príncipe maquiaveliano, o homem de Guicciardini, o cortesão de Castiglione; (...) o tipo ideal de homem de grande parte da literatura do século XVII”²³⁸.

No mesmo caminho vai a leitura de Domenico Taranto, que evidencia as rupturas da obra de Pontano, segundo o qual o príncipe prudente colocaria como norte em sua concepção do bem sobretudo o que é bom para si, para seu governo e sua comunidade. Naturalmente, diz o escritor umbro, essa busca pelo que é mais útil seria sempre feita “cum honestate, ac dignitate”²³⁹, distante da astúcia e da mera habilidade. Taranto relembra, porém, que essa declaração de intenções, aspirante a uma virtude plena e incorruptível, era comum a todos os teóricos do humanismo; mas que por si só não evitava as contradições e tensões do pensamento. Isso pode ser visto com clareza na divisão que o autor faz da prudência, em diferentes tipos. Observando esse fenômeno, Taranto se aproxima do núcleo da questão, lembrando que a apropriação que Pontano faz dessa “pluralização do conceito de prudência” será mais tarde retomada por Justo Lípsio²⁴⁰. O estudioso tem razão. A prudência de Lípsio, que examinaremos mais à frente, traz uma mistura que só é possível graças à divisão do conceito original em subtipos, cujas variações porosas tornam a prudência mais permeável a elementos como a fraude e a malícia; combinação até então impensável. Taranto arremata:

Pontano introduz, com a pluralidade de espécies [de prudência], uma pluralidade de distinções que, em seu devido tempo e lugar, permitirão o resgate de todas aquelas astúcias originalmente afastadas do conceito de prudência.²⁴¹

Se em Tomás, portanto, a prudência política se separa das demais em razão de seu fim (o bem comum), em autores posteriores do humanismo esse fim superior não

²³⁸ DINI, 2000, p. 61. Ainda que Vittorio Dini beba em muito do trabalho de Rodolfo De Mattei, a leitura do primeiro sobre a prudência de Pontano traz diferenças e oposições à interpretação ‘dematteiana’ (tomo o adjetivo de Luciano Russi, em BALDINI, 1992, p. 461). Dini elogia a documentação textual realizada por De Mattei, um dos precursores do estudo da *storia del pensiero politico* no séc. XX, mas afirma que ele superestima ‘o elemento da separação entre moral e política’, tanto em Pontano quanto no maquiavelismo em geral. Para Dini, isso ocorre “sobretudo porque a separação é vista [por De Mattei] em termos de ‘prevalência da política sobre a ética’ e não também como formação e constituição de âmbitos específicos, com regras e conteúdos adequados a exigências históricas novas”. De Mattei erra, segundo Dini, ao não perceber que “à autonomia da política corresponde, na verdade, uma ética renovada, com torções e significados novos *da* virtude e *das* virtudes” (DINI, 1983, p. 59).

²³⁹ PONTANO, 1518, p. 188a.

²⁴⁰ TARANTO, 2003, p. 101.

²⁴¹ *Ibidem*, p. 102.

apenas a diferencia, mas *eleva*, garantindo-lhe autonomia para agir, inclusive nas situações em que viole a moral.

Esse é o caso, por exemplo, do espanhol Domenico de Soto (1494-1560)²⁴². Em *De iustitia et iure libri decem* (1556), o teólogo insiste na tese de que a lei é um exercício de prudência voltado aos escopos do governo²⁴³. Isso significa dizer que a lei apenas formalizaria, por meio de uma *ratio practica*, aquilo que a virtude do prudente preconiza para a condução das decisões políticas, em concordância com a lei natural e a lei divina.

É perceptível em De Soto a tentativa de conciliar a tradição do jusnaturalismo cristão com as questões políticas a ele contemporâneas, que parecem constantemente colocar em xeque as regras morais, em razão das exigências de governo²⁴⁴. Nesse conflito, a prudência assume o papel de mediadora, entre os desígnios superiores, perfeitos e imutáveis, e as necessidades da realidade humana, em suas diferentes versões. Como explica Gianfranco Borrelli,

O autor da lei eterna, Deus, torna possível esse particular desenvolvimento da *lex humana* como *ius naturale positivum* com respeito à imutabilidade da *lex aeterna*. Diversidade de tempos, lugares e ações: a intervenção do homem contribui à justiça da obra divina adaptando a *iuris prudentia* às múltiplas condições existenciais do homem, condicionado ao mesmo tempo como crente e como sujeito político, pessoa jurídica e figura social.²⁴⁵

Esse uso da prudência, como intermediária entre a ação humana e o intuito de Deus, denota o esforço da Igreja para oferecer respostas às exigências de um debate que por vezes poderia se afastar da doutrina do direito católico até então estabelecido, com seus ditames morais rígidos e impecáveis. Isso é cristalizado pelo autor na figura da *iuris prudentia*, que engloba práticas políticas como o uso do segredo, retratado em outra obra. Em *Relectio de ratione tegendi et detegendi secretum* (1541), De Soto disserta sobre a importância do uso do segredo, entendido por ele como ferramenta fundamental ao bom funcionamento da vida civil. Particularmente importante para a

²⁴² Ou Domingo de Soto. Seu nome de nascença seria Francisco de Soto, mas, ao que tudo indica, ‘Domenico’ teria sido incorporado ao nome a partir de sua ordem clerical, a dos dominicanos.

²⁴³ Cf. DE SOTO, 1569, p. 10. A introdução a essa questão está na questão II do primeiro livro. Muitos textos, como esse, foram recentemente digitalizados por iniciativa do Google Books, e estão disponíveis na internet.

²⁴⁴ Sobre o tema, cf. BORRELLI, G. e COCCOLI, L. (org.). *Ragion di Stato e ragioni dela chiesa*. Napoli: Bibliopolis, 2019. O volume contém também um artigo de Franco Todescan sobre o tema na literatura espanhola do século XVII, a partir do pensamento de outro espanhol, Francisco Suárez.

²⁴⁵ BORRELLI, 1993, p. 27.

conservação do poder – temporal no caso dos governos, secular no da Igreja –, bem administrar esse instrumento de governança é fundamental a qualquer autoridade. Mais do que a defender a necessidade do segredo para a ação política, o teólogo se dedica a incorporar seus modos e uso ao direito cristão, inclusive estabelecendo uma hierarquia no uso dos segredos (*secretorum gradus*)²⁴⁶.

O que nos interessa observar na teoria de Domenico De Soto é a tentativa de assimilação de instrumentos como a dissimulação e o segredo, incorporando-os ao leque de ações disponíveis ao governante cristão, através da mediação da prudência, cuja responsabilidade, aqui, passa a ser a de regular os interesses do poder.

Se De Soto, contudo, nos ajuda a perceber o esforço dos homens da Igreja em influenciar esse debate barroco, nenhuma colaboração é maior e mais conhecida que a de Giovanni Botero (1544-1617).

Nascido na região de Piemonte, Botero muito cedo é enviado para o primeiro dos vários colégios jesuítas que frequentará, até ser transferido para Paris, onde permanece por alguns anos. De volta à Itália, é admitido como secretário do influente cardeal Carlo Borromeu, grande nome da Contra-Reforma, através do qual passa a ter contato com os principais espaços de decisão da cúpula católica. Ali, Botero tem acesso privilegiado a uma Igreja que reage, à ameaça do protestantismo e aos “pensamentos impuros”, como os de Nicolau Maquiavel.

A influência da obra do piemontês é significativa, e muito já foi escrito sobre ela, em especial no que se refere à sua contribuição ao debate do maquiavelismo nos séculos XVI e XVII. De fato, há uma longa tradição – notadamente italiana – de estudos sobre o pensamento de Botero²⁴⁷, famoso por seu anti-maquiavelismo. Sua oposição ao secretário florentino é a marca que passa a definir seu nome, e que acabou por se tornar o carro-chefe de todo um movimento, majoritariamente clerical, de repúdio às teses ‘endemoniadas’ deixadas pelo autor d’*O Príncipe*. Em *Della Ragion di Stato* (1589), seu escrito mais influente, Botero participa ativamente da discussão que marca a segunda metade do XVI. Voltaremos a ele mais adiante.

²⁴⁶ Cf. *Ibidem*, p. 29-30.

²⁴⁷ Detendo-se apenas em alguns dos principais comentários, é possível elencar os estudos de Friedrich Meinecke (*Die Idee der Staatsräson in der neueren Geschichte*. Berlin: Druck und Verlag von R. Oldenbourg, 1924, capítulo III), Benedetto Croce (*Storia dell’età barocca in Italia*. Bari: Laterza, 1946, capítulo II) e Luigi Firpo (*Boteriana*, in: *Studi Piemontesi*, vol. II, fasc. 1, Março 1973). Mais recentemente, Enzo Baldini organizou um grande compêndio de textos sobre o autor (*Botero e la ‘Ragion di Stato’*. Firenze: Olschki, 1992), que constitui hoje referência obrigatória ao tema.

O assim chamado *realismo político* – que alça as ações da política a um patamar próprio, desvinculando-as da moral e de outros grilhões à sua autônoma determinação – é quem dá o tom na cena pública, catalisado pela veloz repercussão da obra de Maquiavel. É impossível, portanto, escapar do debate sobre os meios adequados à realização das ações principescas, e o uso de instrumentos como o segredo e a traição para a conservação ou a tomada do poder. Como sabemos, não é novidade que essas questões aqui apareçam. É inédita, porém, sua centralidade; fugir ao assunto não é uma opção para os pensadores da época. E se evitar o tema não é possível, igualmente difícil é dar relevo ao sentido, aos novos elementos incorporados ao jogo. Por mais odiosas e reprováveis que fossem as ideias do florentino, elas trazem à luz um fenômeno concreto da política, do real. As afirmações do autor d’*O Príncipe* acerca do uso da maldade²⁴⁸, da mentira²⁴⁹, da dissimulação²⁵⁰ e da crueldade²⁵¹ exigiam resposta. E, desta vez, a mera recusa não era mais suficiente. Porque por mais imoral que soasse o discurso do florentino, ele se construía em defesa de um pressuposto inquestionável numa época de instabilidade política: a necessidade de se conservar o Estado.

É necessário notar, aqui, que a importância atribuída à conservação do Estado não deve ser entendida como um fim em si mesmo; ou pior, como escopo do governante preocupado unicamente com a manutenção de seu próprio poder. Preservar um domínio político – o Estado – significa garantir a ordem e a paz pública, através da coesão do corpo social. Ao pregar a suma necessidade da proteção dessa instituição, defende-se, na verdade, o ideal do bem comum, acima dos interesses particulares. Guiado pela autoridade que o dirige, o Estado é o instrumento garantidor do bom rumo da coletividade: protegê-lo significa proteger a pátria. E como Cícero e os antigos já

²⁴⁸ “Donde é necessário, querendo-se um príncipe manter, aprender a poder ser não bom e usá-lo e não o usar consoante a necessidade.” (MAQUIAVEL, 2017, p. 183).

²⁴⁹ “Não pode, portanto, um senhor prudente, nem deve, observar a palavra dada quando tal observância se volta contra ele e já se extinguiram os motivos que o fizeram prometer. E se os homens fossem todos bons, tal preceito não seria bom: mas porque eles são ruins e não observariam contigo a palavra dada, tu também não a tens de observar para com eles (...)” (*Ibidem*, p. 199).

²⁵⁰ “Mas essa natureza é necessário sabê-la mascarar bem, e ser grande simulador e dissimulador; e são tão simples os homens, e obedecem tanto às necessidades presentes, que aquele que engana encontrará sempre quem se deixe enganar.” (*Ibidem*, p. 201).

²⁵¹ “Creio que isso advenha das crueldades mal usadas ou bem usadas. Bem usadas podem chamar-se aquelas – se do mal é lícito dizer bem – que se fazem num rompante, pela necessidade de se precaver, e depois não se insiste mais nelas, antes se convertem quanto possível em mais utilidade para os súditos. Mal usadas são aquelas que, ainda que no princípio sejam poucas, com o tempo, crescem mais depressa do que se extinguem. Aqueles que observam o primeiro modo podem (...) ter algum remédio para o seu estado (...)” (*Ibidem*, p. 143).

ensinaram, para salvar a pátria, mesmo ações drásticas podem vir a ser necessárias. Em sua origem, tal lógica política em nada se assemelha à tirania.

Assim, a preservação do poder do príncipe, personificado na figura do Estado, ganha contornos de condição *sine qua non* para qualquer governo. Não se devem medir esforços para a salvação de um reino, pois é somente através de sua organização que pode se realizar o bem comum. E a obra mais popular de Maquiavel, difundida com velocidade impressionante, se torna a maior referência a essa tese, que entre os séculos XVI e XVII ganha incontáveis adeptos. Eis o movimento da razão de Estado²⁵², o qual encontra em Botero um de seus principais autores; e na ideia de prudência, seu principal pilar.

O termo *razão de Estado* apenas dá nome e forma a um debate que, como vimos, já vinha em ascensão na época: o da relação de meios e fins na ação política; em especial no que toca aos meios considerados vis, associados à imoralidade. É nítido, pois, o retorno da disputa clássica entre o útil e o honesto, que volta à cena pública²⁵³. Ao longo dessa discussão no Renascimento, já sob a roupagem da razão de Estado, dois textos são fundamentais: *O Príncipe*, de Maquiavel, e *Della ragion di Stato*, de Botero.

O primeiro, pois, é a publicação d'*O Príncipe*, em 1532. Isso porque o texto do florentino, com suas passagens chocantes e palavras cruas, se torna um gigantesco ímã para a temática da razão de Estado, atraindo para si a atenção de todos aqueles interessados na questão. Na obra, afloram passagens em defesa dos meios que se mostrarem necessários para a manutenção do Estado, entendido como guardião do bem comum. Em situações de ameaça à autoridade do governante, diz Maquiavel, abrir mão dos meios úteis à preservação do poder significa colocar em risco não apenas a si próprio, mas a maioria dos súditos. Por isso, recomenda:

Faça, pois, um príncipe por vencer e manter o estado: os meios serão sempre julgados honrosos e louvados por todos; porque o vulgo prende-se é com o que parece e com o desfecho das coisas; e no mundo não existe senão vulgo, e os poucos não têm aqui lugar quando os bastantes têm onde se apoiar. Certo

²⁵² Expliquei brevemente o conceito de razão de Estado, elencando seus principais comentários contemporâneos, em: GONÇALVES, E. *Sobre a razão de Estado clássica e seus estudos recentes*. In: *Sofia* (ISSN 2317-2339), v. 8, n. 2. Vitória: 2019, p. 80-92.

²⁵³ Croce cita trechos de autores do período para ilustrar como o debate da razão de Estado, que traz consigo a disputa entre honestidade e utilidade, dominou não apenas as bibliotecas e discursos teóricos, mas também o cotidiano, do homem comum, nas botegas e espaços públicos. No *Dom Quixote* de Cervantes, por exemplo, a expressão *razão de Estado* aparece em uma conversa do protagonista com o barbeiro [*Don Quijote*, parte II, cap. 27]. Cf. CROCE, 1946, p. 76-77. Para ilustrar o alcance popular do tema, Claude Lefort faz referência ao mesmo trecho do comentário feito pelo italiano (Cf. LEFORT, 1986, p. 88).

príncipe dos tempos atuais, cujo nome não convém dizer, nunca prega outra coisa senão a paz e a palavra dada, e tanto de uma como de outra é inimicíssimo: e uma e outra, se as tivesse observado, lhe teriam por mais de uma vez tirado quer a reputação, quer o estado.²⁵⁴

Para os leitores do florentino, trechos como esse evidenciariam sua adesão à razão de Estado e aos mandamentos nada cristãos da ‘arte política’, de agir sem escrúpulos em vista de garantir o arbítrio do soberano. *O Príncipe* e a figura de seu autor passam, pois, a se associar quase que automaticamente a essa doutrina nascente, que pregaria a conservação do Estado acima de tudo, custe o que custar. Dessa forma, ainda que Maquiavel jamais tenha escrito a expressão *razão de Estado*, a partir do séc. XVI essa ideia passa a ser indissociável de seu nome, sob a expressão “maquiavelismo”. A associação entre razão de Estado e uma espécie de pensamento geral do filósofo, que segue ao menos até o séc. XX²⁵⁵, será fundamental para a perpetuação da imagem de Maquiavel como um defensor da maldade e da deslealdade políticas²⁵⁶.

Segundo seus apoiadores, o maquiavelismo apenas mostraria a real natureza do jogo político, cujas regras não preveem nada além da busca pela vitória, garantida por meio da manutenção do próprio poder. Seus críticos, por sua vez, poderiam até censurar seu suposto desprezo pelos princípios cristãos – e o fizeram, vigorosamente²⁵⁷ –, mas não podiam ignorar seu diagnóstico sobre o emprego dos meios necessários para a sobrevivência do Estado, bastião da comunidade política. Como sabemos, o humanismo

²⁵⁴ MAQUIAVEL, 2017, p. 202-203.

²⁵⁵ *Die Idee der Staatsräson in der neueren Geschichte* (1924), de Friedrich Meinecke, é o principal estudo do começo do século a defender que o pensamento de Maquiavel é indissociável da razão de Estado. Não à toa, a tradução inglesa do comentário, de 1957, é intitulada *Machiavellism: the Doctrine of Raison d'Etat and its Place in Modern History*. Para Meinecke, ainda que o florentino nunca tenha utilizado a expressão [razão de Estado], ele “por toda sua vida esteve limitado por um propósito supremo definido para o Estado. E, da mesma maneira, toda sua forma política de pensar nada mais é que um processo contínuo de pensar sobre a *razão de Estado*” (MEINECKE, 1957, p. 29). Para uma visão mais atual e completa do assunto, cf. um dos mais recentes textos de Enzo Baldini, *Historical and theoretical aspects of machiavellism*, em *History of Political Thought*. Vol. XXXVI. N. 4. Winter 2015, p. 762-794. Nele, Baldini defende que a razão de Estado teria surgido, na verdade, como uma reação da Contra-Reforma a Maquiavel. O original desse artigo está disponível em italiano, publicado um ano antes; Cf. *Referências Bibliográficas*.

²⁵⁶ Referência obrigatória sobre o tema, Claude Lefort denomina ‘mito do maquiavelismo’ a representação coletiva que adota o nome do filósofo e que o transmite através dos séculos seguintes, como sinônimo de frieza e imoralidade. O estudioso aponta razões que convergiam na formação desse fenômeno, como a intolerância religiosa e a italofofia da sociedade francesa do XVI, marcada pelo ódio ao governo de Catarina de Médici. Para Lefort, “a representação do maquiavelismo concerne não somente à mudança de estatuto da política no nascimento da sociedade moderna, mas à mudança de estatuto do Sujeito (...)” (LEFORT, 1986, p. 90). Para a contribuição lefortiana à questão, cf. *Le travail de l'oeuvre Machiavel*, com especial atenção ao capítulo II.

²⁵⁷ É amplo o leque de ofensas dedicadas ao florentino, classificado por muitos como “endemoniado, (...) monstro saído do inferno em forma humana, (...) flor fedorenta da bela cidade das flores” (Cf. CROCE, 1946, p. 77).

italiano já havia começado a colocar em cena essa questão, de modo que Maquiavel claramente não é o ponto de partida do debate renascentista da razão de Estado. Mas é, sem dúvida, um ponto de inflexão; porque é a partir dele que o tema produz uma disputa, ao redor de seu nome e pautada por seu texto. E é no âmbito desse maquiavelismo que a prudência encontra o ponto alto de seu tratamento, no começo da modernidade.

Frente à ampla repercussão ao redor de seu legado, por muito tempo a tratativa sobre a prudência na obra de Maquiavel ficou esquecida, sendo resgatada apenas mais recentemente. Ainda que essa questão seja demasiado longa e complexa para ser aprofundada aqui – especialmente no que tange à sua relação com a *fortuna* e as *cose del mondo* –, algumas considerações são necessárias.

Primeiramente, deve ser dito que no conjunto da obra de Maquiavel a *prudenza* (ou *prudenzia*) aparece em inúmeros momentos, com diferentes significados. Em alguns casos, há um claro sentido de virtude moral, frequentemente acompanhada pela justiça²⁵⁸. Em outros, como ao falar sobre a conspiração contra o rei Fernando de Aragão, a associação é com atos inversamente opostos, mais próximos da maldade²⁵⁹. Em meio a essa aparente flutuação, contudo, certas conclusões são possíveis sobre a formulação maquiaveliana.

Algumas das mais relevantes, no meu entendimento, são apontadas por Domenico Taranto: primeiro, a presença mais desinibida da habilidade junto à prudência, em oposição à diferenciação explícita feita por autores como Aristóteles. Em segundo lugar, o aspecto de ‘pré-visão’ da prudência, na forma de capacidade de consideração do futuro, de modo a fornecer ao cálculo político elementos que determinem a ação ao mesmo tempo mais útil e menos desonesta. Para Taranto, a gana por mostrar um Maquiavel polêmico, de frases fortes e reprováveis, acabou por ofuscar o alargamento que o florentino oferece ao campo semântico da prudência, vista de maneira cada vez mais técnica²⁶⁰.

²⁵⁸ Por exemplo na glosa que faz de Políbio, em *Discorsi*, I, II, 16: “E isso fazia que, sendo depois preciso escolher um príncipe, já não recorressem ao mais robusto, porém ao que fosse mais prudente e justo” (MAQUIAVEL, 2007, p. 15).

²⁵⁹ Em *Discorsi*, III, VI, 46: “(...) se o seu atentado [*cattività*] fosse orientado pela prudência, seria impossível que não desse frutos” (MAQUIAVEL, 1994, p. 316).

²⁶⁰ Cf. TARANTO, 2003, p. 120-126. Essa leitura de uma *tecnicizzazione* da prudência – a meu ver, em geral acertada – é comum a um considerável grupo de estudiosos italianos da segunda metade do séc. XX, como Rodolfo de Mattei, Vittorio Dini e Gianfranco Borrelli.

N’*O Príncipe*, a prudência debuta trazendo seu caráter preditivo. Ainda no início do livro, no capítulo III, esta surge na figura do prudente, que por sua vez é imediatamente associado com as ações políticas. No que tange às “coisas de Estado” (*cose di stato*), ensina o autor, é necessário reconhecer antecipadamente os males, talento pertencente apenas ao prudente²⁶¹. Cabe a ele prever o que virá a acontecer, de modo a melhor lidar com as consequências do porvir. Tal conhecimento, contudo, não advém de uma sabedoria distante e abstrata, tampouco se adquire ao nascer. Para o florentino, é no exemplo dos bons governantes que o príncipe deve se espelhar, de modo a aprender com suas boas decisões. No capítulo VI, diz ele que “(...) um homem prudente deve entrar sempre por vias batidas por grandes homens e imitar aqueles que foram os mais excelentes, a fim de que, se não chegar à sua virtude, dela exale ao menos algum odor” (MAQUIAVEL, 2017, p. 121). Como em Aristóteles, aqui o prudente precede a prudência, que existe enquanto tal a partir do exemplo daqueles que a dominam. Mas apesar da origem semelhante, a prudência maquiaveliana não segue os mesmos passos de sua equivalente grega.

Se para o estagirita a *phronesis* é definida como uma disposição prática concernente ao que é bom ou mau para o homem, Maquiavel a entende, no capítulo XXI, de maneira diferente:

Não creia jamais um estado poder tomar sempre opções seguras, pense antes ter de as tomar todas incertas; porque segundo a ordem das coisas nunca se procura fugir a um inconveniente sem se incorrer num outro: mas a prudência consiste em saber conhecer a qualidade dos inconvenientes e tomar o menos ruim por bom.²⁶²

Longe, portanto, de ser pensada como o cálculo das coisas consideradas boas, a prudência, na visão maquiaveliana, implica categoricamente lidar com o possível e suas dificuldades, seus obstáculos e contratempos, dados por pressuposto. Essa concepção pessimista, que toma como melhor o menos ruim, põe em primeiro plano as dificuldades da ação, e os empecilhos a ela colocados.

A prudência, para Maquiavel, não parte de um mundo em equilíbrio, pacificado e harmonioso. Ela é a virtude que administra os conflitos, as ameaças e as traições que envolvem a prática da política real, dos homens concretos e suas disputas de poder. Nesse cenário tortuoso e incerto, é ela a responsável por estabelecer alguma ordem,

²⁶¹ MAQUIAVEL, 2017, p. 103.

²⁶² *Ibidem*, p. 233.

construída sempre às pressas, na velocidade que exige a necessidade. Entender a prudência maquiaveliana exige entender o mundo que a engloba e a produz. Como comenta Patrícia Aranovich,

Maquiavel pensa o mundo extremamente móvel, pela própria natureza dos homens e das coisas. É por esta razão que não pode haver uma forma política perene, isto é, uma forma fixa não pode ter qualquer perspectiva de eternidade; se puder haver, talvez, um corpo político perene, ele precisaria ser tão ágil em suas mudanças como são as coisas do mundo, o que não é possível nem na monarquia, nem na república, uma porque é impedida pela rigidez do governante, a outra pela rigidez das ordenações. Não é a perfeição da ordenação que traz estabilidade, ao contrário, assim como nos homens é a flexibilidade que garante o sucesso, nos corpos políticos é a capacidade de alterar-se ao longo do tempo que permite a ele perdurar. Por sua vez, o que possibilita a ordenação da *virtù* é a prudência.²⁶³

Reside aí o papel fundamental da prudência, de ordenadora, em meio ao dinamismo do mundo que cerca o agente; mundo este igualmente mutável. Agir, nesse contexto, exige ser flexível e se adaptar constantemente às dificuldades dadas, sempre novas. Nas palavras de Diogo Pires Aurélio, Maquiavel “interpreta a prudência como versatilidade: só triunfa aquele que muda o ser e a vontade quando mudam os tempos”²⁶⁴. Para tanto, é importante ao agente ter domínio do cálculo que orienta a ação, mas não só. O prudente, para Maquiavel, é também possuidor de certa argúcia, certa *habilidade* voltada à prática, que o faz se desviar das adversidades e realizar o que melhor lhe convém em cada situação. Como um lutador que enfrenta um adversário maior e mais forte, o engenho do homem maquiaveliano lhe permite manusear as dificuldades, buscando invertê-las a seu favor. O horizonte do florentino, assim, parte dos obstáculos que serão enfrentados; pois é a partir deles que nasce a ação. Como consta no capítulo XX,

Sem dúvida, os príncipes tornam-se grandes quando superam as dificuldades e as oposições que lhe são feitas; e por isso a fortuna, mormente quando quer fazer grande um príncipe novo, o qual tem maior necessidade que um hereditário de adquirir reputação, faz com que lhe nasçam inimigos e com que estes façam empresas contra ele, a fim de que tenha motivo para as superar e de, por essa escada que os seus inimigos lhe lançaram, trepar mais alto. Muitos julgam, por isso, que um príncipe sábio, sempre que tenha ocasião, deve alimentar com astúcia alguma inimizade, a fim de que, reprimida esta, maior seja a seguir sua grandeza.²⁶⁵

²⁶³ ARANOVICH, 2013, p. 82.

²⁶⁴ AURÉLIO, 2012, p. 88.

²⁶⁵ MAQUIAVEL, 2017, p. 223-225.

Ainda que de maneira um tanto discreta, a última frase dessa passagem reflete uma relação conceitual decisiva. De modo geral, n’*O Príncipe* a virtude da sabedoria aparece sempre como sinônimo de sabedoria prática, isto é, prudência. É possível notar com clareza esse fenômeno, por exemplo em ocorrências como aquelas no final dos capítulos XVI²⁶⁶ e XVII²⁶⁷, bem como na que vimos acima, do capítulo XX. O escopo do conhecimento necessário nessas situações, voltado à ação, naturalmente se diferencia da sabedoria abstrata, voltada aos universais; isso porque para o governo das coisas não importa o conhecimento do mundo superior, mas sim o do mundo concreto, habitat da política. Ao avisar, portanto, que é de senso comum que um príncipe sábio deve sempre que possível fazer uso da astúcia, Maquiavel estabelece uma associação direta entre ela e a prudência, sendo a primeira instrumento da última.

No pensamento do florentino, a astúcia, bem como a habilidade, desempenha um papel central na prática prudencial, como parte intrínseca do processo deliberativo que produz a ação. Alargando a tese de Taranto, pode-se dizer que, em Maquiavel, mais do que uma presença desinibida da habilidade junto à prudência, aquela se mostra parte constitutiva desta; que traz ainda consigo, sem grandes limitações, a presença da astúcia. Isso não implica, contudo, em carta branca para o uso de ardis e ações moralmente questionáveis. A astúcia, para o filósofo, porta um aspecto claramente defensivo, voltado à proteção de si e do Estado. Isso ocorre porque apenas o prudente, dotado da habilidade de melhor agir no momento adequado, é capaz de fazer frente ao porvir e às surpresas trazidas pela fortuna. E para tanto, deve se preparar, com os meios que tiver à disposição, para as ameaças que inevitavelmente chegarão. Como recomendado no capítulo XIV,

São estes modos assim que deve observar um príncipe sábio; e nunca estar ocioso em tempos de paz, mas fazer deles, com indústria, capital de que possa valer na adversidade, a fim de que a fortuna, quando se mudar, o encontre preparado para lhe resistir.²⁶⁸

Resistir é uma palavra central no vocabulário maquiaveliano, porque denota a condição inescapável daquele que governa. Governar significa resistir: às intempéries

²⁶⁶ “Portanto, é maior sabedoria [*sapienza*] ter-se o nome de mesquinho, que gera uma má fama sem ódio, do que, por querer o nome de liberal, ter necessidade de incorrer no nome de rapace, que gera uma má fama com ódio” (*Ibidem*, p. 191).

²⁶⁷ “Concluo, pois, voltando ao ser temido e amado, que, amando os homens a gosto deles e temendo a gosto do príncipe, deve um príncipe sábio [*savio*] fundar-se naquilo que é seu e não naquilo que é dos outros; deve apenas por engenho em fugir do ódio, como se disse” (*Ibidem*, p. 197).

²⁶⁸ *Ibidem*, p. 181.

do devir, às ameaças dos exércitos inimigos, e à cobiça dos opositores, sempre prontos para derrubá-lo. Nem mesmo em tempos de paz pode o príncipe baixar sua guarda, pois estar no poder é estar sob a constante ameaça de perdê-lo.

Ao contrário do imaginário comum, representado por Lefort no mito do maquiavelismo, o ideal do homem político pensado pelo florentino não se move pela ambição ou pela ganância, tampouco é afeito à tirania. O bom governante, para Maquiavel, é aquele que – por meio da prudência – sabe escolher, com excelência, os meios necessários para bem gerir seu povo e proteger sua pátria. Não à toa, a administração do poder, e não a conquista, é o tema principal dos aconselhamentos encontrados n’*O Príncipe*. A fundação e a ampliação de um reino, são, sem dúvida, assuntos necessários àquele que governa, e a esses tópicos é dedicada bastante atenção no texto, como nos capítulos acerca dos principados novos. Mas o conhecimento mais importante para um príncipe não reside nem em fundar, nem em ampliar um domínio; ele está em conservá-lo²⁶⁹.

Conservar sua condição é, em todas as ações, o escopo implícito daquele que governa. Grande parcela dos ensinamentos de Maquiavel, portanto, se direciona a esse intuito, em especial na segunda metade da obra. E, ali, a prudência desempenha papel fundamental. É ela a *virtude da conservação*, responsável por preparar o homem e suas escolhas, permitindo-lhe calcular os melhores meios para a realização de seus fins.

Por conservação, porém, não se entende um sinônimo de precaução. Os conselhos trazidos pelo capítulo XXV, que versa sobre a relação do homem com a fortuna, mostram como a prudência pode muitas vezes se aproximar mais da impetuosidade que da cautela. Ser prudente, ensina Maquiavel, não significa adotar uma postura passiva, sempre defensiva, atuando somente com cuidado ou paciência. Prudente é aquele que sabe melhor agir conforme as circunstâncias, acompanhando ao máximo as mudanças da fortuna, permanentemente modulando suas escolhas em sintonia com as necessidades que o momento exige. O grande obstáculo para alcançar esse dinamismo constante, mostra o autor, é nossa própria natureza:

²⁶⁹ Para Maquiavel, a lógica por trás da conservação não é diferente daquela que guia a fundação de um domínio: a das condições de produção e reprodução da ordem política. Conservar o *stato* exige compreender a natureza da organização política – não despótica –, o que conseqüentemente vincula de maneira indissociável a fundação e a conservação. É a última, porém, que se visa em boa parte dos conselhos trazidos por *O Príncipe*.

Se um se governa com cautela e paciência e os tempos e as coisas giram de modo que seja bom o seu governo, ele vai tendo sucesso; mas, se os tempos e as coisas se mudam, arruína-se, porque ele não muda o modo de proceder. E não se encontra homem tão prudente que se saiba acomodar a isto: seja porque não se pode desviar daquilo para que a natureza o inclina, seja também porque, tendo alguém prosperado sempre a caminhar por uma via, não se pode persuadi-lo de que seja bom sair dela. E por isso o homem cauteloso, quando para ele é tempo de passar à impetuosidade, não o sabe fazer: por isso arruína-se; porque, se mudássemos de natureza com os tempos e as coisas, não se mudaria de fortuna.²⁷⁰

Assim, é nossa própria condição humana que nos impede de conseguir agir perfeitamente em todos os casos. O desafio do homem prudente reside, portanto, em aproximar ao máximo sua análise e seu comportamento das transformações da fortuna, fugindo do comodismo para o qual naturalmente nos inclinamos. Esse comportamento esperado do príncipe, em Maquiavel, parece trazer uma marca definitiva à sua prudência, que adquire um caráter de *conservação ativa*. Virtude responsável pelas escolhas difíceis, pela administração dos inconvenientes, a prudência arma o governante de modo a prepará-lo e protegê-lo das mudanças que a fortuna coloca, ajudando-o a conservar seus domínios. Engana-se, contudo, quem vê na conservação uma mera defesa do estado das coisas ou da posição que se detém. Conservar, nos ensina o filósofo, exige uma postura ativa, sempre alerta para fazer o que for necessário, no exato instante em que a necessidade exigir, para preservar a si e a seu poder. Especialmente na política, a conservação exige ação constante, que acompanhe o ondular da fortuna²⁷¹.

O direcionamento da prudência para a conservação do poder, assim, emerge da obra do florentino como uma das principais marcas dessa virtude, e que passará a ditar, nas décadas seguintes, a autopreservação como razão de ser dos novos Estados nascentes, princípio norteador da política. No limite, afinal, para manter o Estado, os meios serão sempre julgados honrosos e louvados por todos²⁷².

Se *O Príncipe* é o primeiro texto fundamental para se entender o maquiavelismo e sua relação com a prudência no Renascimento, o segundo marco dessa questão se propõe exatamente em oposição à obra de Maquiavel.

Eis novamente Giovanni Botero, e seu *Della ragion di Stato*. É dele a fama de ser o carro-chefe da Igreja no debate da razão da Estado, bem como a definição mais conhecida da ideia, que abre o livro:

²⁷⁰ *Ibidem*, p. 247.

²⁷¹ Como na máxima do romance *Il Gattopardo* (1958), imortalizado no cinema por Luchino Visconti, às vezes é preciso que as coisas mudem para que elas permaneçam as mesmas.

²⁷² Cf. nota 254.

Estado é um domínio firme sobre os povos, e Razão de Estado é o conhecimento de meios adequados a fundar, conservar e ampliar um Domínio deste gênero. Na verdade, embora, falando em absoluto, ela abranja as três partes supracitadas, parece contudo dizer mais estritamente respeito à conservação do que às outras, e, das outras, mais à ampliação do que à fundação. Isto porque a Razão de Estado pressupõe o Príncipe e o Estado (o primeiro quase como artífice, o segundo como matéria) e não pressupõe a fundação, que antes a precede completamente, nem a ampliação, que ela precede em parte.²⁷³

A conservação, a partir do conhecimento dos meios necessários para tal fim, é a ideia central aqui. Conservação, no caso, do poder político, mas que condiz com o espírito barroco, centrado nas disputas religiosas. Nele, a postura eclesiástica é de reação, defendendo-se da ameaça protestante – também essa originalmente reativa, à hegemonia católica. Nesse contexto, a preservação da velha ordem é o mote, colocada em xeque pelas recém surgidas contestações. Se, portanto, os princípios da Igreja se encontram em perigo no campo da fé, o mesmo acontece na esfera política, que incendeia os ideais cristãos com a chegada de Maquiavel. A reação aos impuros, assim, é colocada em ação com a Contra-Reforma. O risco trazido pelos protestantes e pelos escritos do florentino precisa ser combatido. E na frente de batalha da política, Botero é um dos líderes da tropa²⁷⁴.

Porém, como é frequente nesse Renascimento tardio, nem sempre as disputas e os discursos que as sustentam são fáceis de separar em dois lados antagônicos. Como já dito, não podendo apenas negar os ideais da razão de Estado representada pelo florentino, a conduta eclesiástica passa a ser a de cooptá-los, organizá-los, amansá-los. Essa dinâmica estabelece uma relação mútua, de interdependência, de maneira que um campo teórico só pode ser plenamente entendido a partir do outro. O estudo da obra de Botero implica, necessariamente, passar por Maquiavel; enquanto compreender a

²⁷³ BOTERO, 1992, p. 5.

²⁷⁴ Luís Reis Torgal se debruça sobre a biografia do religioso para mostrar o peso de suas conexões políticas na administração dos conflitos da época, trabalhando ativamente tanto para a Igreja quanto para o estado piemontês. Torgal relembra como Botero, preceptor dos jovens príncipes da Casa de Sabóia, é um exemplo de “político eclesiástico”, envolvendo-se nas lutas religiosas na França, ao lado dos *ligueurs* – ele chegou a ir ao país em missão secreta, para contatar os chefes da Liga Católica; Luigi Firpo data essa missão em 1585 (BOTERO, 1990, p. 5) –, além de ter participado de quatro conclaves papais. Seu papel como escudeiro dos “príncipes da Igreja” em suas lutas por ascensão hierárquica é uma peça importante, em complemento a sua produção bibliográfica, para se entender o pensamento dessa importante figura da Contra-Reforma italiana. Cf. *Ibidem*, p. XXX. Sobre a ligação de Botero com a realidade política e cultural da França da segunda metade do *Cinquecento*, cf. a minuciosa exposição de Enzo Baldini, em BALDINI, E. *Botero e la Francia*. In: BALDINI, 1992, p. 335-360.

dimensão do maquiavelismo, por sua vez, exige ter em vista sua antítese, representada pelo piemontês²⁷⁵.

Sem meias-palavras, Meinecke – bem ao seu estilo – vai direto ao ponto, indicando um dos aspectos mais convenientes, no *Seicento*, ao texto de Botero:

Comparado com Maquiavel, ele era uma mente bastante mediana. Diferente daquela do florentino, ele não tinha nenhuma dessas arestas pontiagudas nas quais alguém poderia se acidentar e se machucar. Isso interessava aos intolerantes tribunais católicos da Contra-Reforma, ao oferecer um suave antídoto ao cinismo e ao anti-clericalismo de Maquiavel; enquanto, ao utilizá-lo, não era necessário renunciar inteiramente ao elemento da utilidade, presente no receituário de Maquiavel.²⁷⁶

Apesar da alcunha de autor pouco original, Botero e o *Della ragion di Stato* acabou se tornando um best-seller em sua época, acumulando mais de 40 edições ao longo dos séculos, com incontáveis reimpressões, em francês, castelhano, latim, inglês e alemão²⁷⁷. O sucesso desse pensador ‘mediano’ se justifica por uma razão simples: porque ele dá voz ao pensamento dominante da Contra-Reforma, de que as teses de Maquiavel são ruins e imorais, mas que de fato é necessário conservar o Estado e seus interesses²⁷⁸.

Esse papel pretensamente conciliador, que critica o florentino sem abrir mão de suas teses, congregando os interesses da Igreja com as necessidades do dito *realismo*

²⁷⁵ Naturalmente, a dimensão do anti-maquiavelismo – como a própria obra de Maquiavel – ultrapassa em muito os limites dos Alpes. Para os franceses, Innocent Gentillet e seu famoso *Anti-Machiavel* são a grande referência de oposição ao filósofo. Em seu estudo sobre o florentino, por exemplo, Lefort chega a definir o huguenote como “o mais célebre de seus contraditores” (LEFORT, 1986, p. 79), enquanto Joseph Barrère vai mais longe, ao determinar que “o anti-maquiavelismo é uma criação francesa” (BARRÈRE, 1981, p. 191). Dentre os italianos, porém, parece haver certa unanimidade ao redor do nome de Botero como símbolo da crítica ao maquiavelismo, ainda que em tom menos radical. Deixando de lado as rixas nacionais, é certo que ambos os autores sintetizam o ódio ao ‘ateísmo’ de Maquiavel, seja por parte dos protestantes, seja dos católicos. Mas ainda que a obra de Gentillet preceda em mais de uma década o tratado do jesuíta, no que tange ao anti-maquiavelismo no âmbito das teorias da razão de Estado, é Botero o principal nome.

²⁷⁶ MEINECKE, 1957, p. 67.

²⁷⁷ O interesse pela obra de Botero continua grande até hoje, como prova, dentre várias, a mais recente edição em língua inglesa, organizada por Robert Bireley e publicada em 2017 pela Cambridge University Press. Algumas das listagens mais recentes das incontáveis edições do tratado foram feitas por Luís Torgal (BOTERO, 1992, p. XXVI), Enzo Baldini (BALDINI, 1992, p. 504-505) e Luigi Firpo (BOTERO, 1948, p. 16-42). Dessas, a primeira e a segunda relação são as mais atuais, mas a terceira é a mais completa no que tange às impressões anteriores à morte do piemontês.

²⁷⁸ Em uma de suas reedições da obra, Firpo comenta que temos em Botero um autor “empenhado em encontrar um ponto de encontro, uma conciliação impossível entre “religiosidade autêntica” e lógica do poder, entre o preceito divino e a impiedosa lição das coisas como elas são” (BOTERO, 1990, p. 4). Croce, aliás, já havia também apontado essa tentativa de unir razão de Estado (na forma de prudência) e virtude moral, presente em Botero e em tantos outros de seus contemporâneos (Cf. CROCE, 1946, p. 90-92). De modo geral, essa visão é compartilhada pela maioria dos estudos sobre o tema.

político, rende a Botero o apelido de “Maquiavel católico”, artífice de uma teoria da razão de Estado que busca conciliar o aparentemente inconciliável. No fundo, a obra do teólogo traz um conjunto de regras e práticas que ensinam ao governante cristão como gerenciar e proteger seus domínios, mesmo intuito de *O Príncipe*. Para além da batina, o que se encontra, afinal, em Botero, é uma teoria que, apesar de sua postura anti-maquiaveliana, compartilha dos principais elementos da tratadística da razão de Estado. Isso fica evidente em uma adição – em volume independente – feita por ele em 1606 ao tratado original, onde escreve que “no fim das contas, razão de Estado é, mais ou menos, razão de interesse [do príncipe]”²⁷⁹.

O alicerce das contradições do *Della ragion di Stato* se funda logo no prefácio do texto. Ali, o mesmo teólogo que páginas à frente dirá que “nas deliberações dos príncipes, o interesse é o que prevalece sobre qualquer outra coisa”²⁸⁰, firma o escopo da obra dizendo o contrário, colocando-se ao lado da Deus e contra seu maior inimigo:

Assim, tendo começado a dar uma vista de olhos a um e outro Autor, verifiquei que, afinal, Maquiavel fundamenta a Razão de Estado na pouca consciência e que Tibério César ocultava a sua tirania e crueldade sob uma barbaríssima lei de majestade e através de outros procedimentos que não seriam tolerados pelas mulheres mais vis deste mundo, e muito menos pelos Romanos, se Caio Cássio não tivesse sido o último dos Romanos. De tal forma que me admirava grandemente que um Autor tão ímpio e o comportamento tão cruel de um tirano fossem tão estimados que eram considerados quase como norma e ideia do que se deve fazer na administração e governo dos Estados. Mas o que suscitava em mim não tanto admiração quanto indignação era ver que uma maneira tão bárbara de governo gozava de tanto crédito que era descaradamente contraposta à lei de Deus, a ponto de se dizer que algumas coisas são lícitas por Razão de Estado e outras por consciência. E não se pode dizer coisa nem mais irracional nem mais ímpia do que esta, porque quem subtrai à consciência a sua jurisdição universal sobre tudo o que se passa entre os homens, nas coisas públicas como nas privadas, mostra que não tem alma nem Deus. Até os animais têm um instinto natural que os encaminha para as coisas úteis e os afasta das prejudiciais; e a luz da razão e a voz da consciência, dadas aos homens para que saibam distinguir o bem do mal, serão cegas nos negócios públicos, defeituosas nos casos importantes? Levado eu, não sei se por indignação se por zelo, tive muitas vezes a intenção de escrever acerca das corrupções introduzidas por estes Autores nos governos e nos conselhos dos Príncipes, nas quais tiveram origem todos os escândalos nascidos na Igreja de Deus e todas as perturbações da Cristandade. Por isso resolvi esboçar pelo menos alguma coisa nestes livros sobre a Razão de Estado (...).²⁸¹

²⁷⁹ Cf. *Aggiunte fate ala sua ragion di Stato*, Veneza, 1606, p. 68. Cf. *Ibidem*, p. XL. Apenas a nível de correção, Torgal indica que o trecho se encontra na p. 67 da obra; mas, na verdade, a maior parte dele está na p. 68.

²⁸⁰ BOTERO, 1992, p. 44.

²⁸¹ *Ibidem*, p. 1-2.

O alvo de Botero é nítido: a forma de governo defendida pelo filósofo de Florença e por seus seguidores – que segundo o religioso teria obtido surpreendente aceitação –, fundamentada na corrupção dos valores, ao colocar a religião e a consciência moral em segundo plano frente aos ditames do agir. A disputa aqui em questão, deve-se notar, não se dá a favor ou contrário à razão de Estado, mas sim acerca de seu fundamento, de sua *verdadeira razão*. A razão que move e ordena os bons Estados tem nome: razão de Estado; discute-se, afinal, o que a constitui.

No âmbito dessa disputa, nada mais urgente, portanto, que oferecer uma alternativa ao pensamento do mal trazido por Maquiavel, que paulatinamente conquistava mais e mais adeptos. Fazia-se necessário esclarecer o quê constitui a real razão de Estado. Eis a motivação por trás da concepção do *Della ragion di Stato*.

Logo após a já conhecida definição dada ao conceito²⁸², o primeiro livro da obra traz ensinamentos sobre os aspectos que determinam o domínio do Estado, como seus súditos, seus tamanhos possíveis, e assim por diante. A escrita de Botero é concisa mas detalhada, rica em nomes e exemplos históricos, como manda o figurino de erudição da época²⁸³. É notável também, já nessa primeira etapa do texto, a atenção dedicada ao paradigma da conservação, que aparece no debate sobre a duração dos Estados, sobre as causas de sua ruína ou as maneiras de conservá-los. O autor chega inclusive a incluir Aristóteles no rol de argumentos voltados à conservação política²⁸⁴. Não há dúvidas, diz Botero, que conservar um Estado é uma obra maior que ampliá-lo, “porque as coisas humanas vão, quase naturalmente, ou minguando, ou crescendo, à semelhança da Lua, à qual estão sujeitas”²⁸⁵. Desse modo, segundo ele, “mantê-las firmes quando já estão crescidas, sustentá-las de tal maneira que não minguem nem caiam, é obra de um valor singular e quase sobre-humano”²⁸⁶.

Tamanha obra se sustenta na excelência das virtudes do príncipe, assunto da última metade do primeiro livro de *Della ragion di Stato*. É através delas que se desperta o amor nos súditos e se aumenta sua reputação, fundamentais para a

²⁸² “Estado é um domínio forte sobre povos e Razão de Estado é o conhecimento de meios adequados a fundar, conservar e ampliar um Domínio deste gênero.” (*Ibidem*, p. 5).

²⁸³ Ele chega até a mencionar o Brasil – grafado exatamente assim, *Brasil* –, na época parte dos domínios portugueses.

²⁸⁴ Citando uma passagem da *Política*, cujo livro V é voltado à manutenção dos regimes, Botero alega que, segundo o Filósofo, o feito maior de um legislador não residiria em constituir a *pólis*, mas sim em conservá-la. Em sua edição da obra, Luigi Firpo aponta o que vê como uma suposta falha na interpretação do piemontês. Cf. BOTERO, 1948, p. 59, nota 4.

²⁸⁵ BOTERO, 1992, p. 8.

²⁸⁶ *Idem*.

estabilidade de seus domínios. A tese segundo a qual, tendo em vista a conservação do poder, é preferível ser amado que temido, marca uma oposição à famosa máxima de Maquiavel²⁸⁷, e retorna à posição expressa por Cícero no *De officiis*²⁸⁸. A proximidade com o tratado do orador romano ressurgiu quando Botero reúne as diferentes virtudes em quatro principais, nos moldes da tradição clássica: Justiça (*Giustitia*), Liberalidade (*Liberalità*), Prudência (*Prudeza* ou *Prudenza*²⁸⁹) e Valor (*Valore*)²⁹⁰. A estrutura da argumentação, aqui, é simples: para conservar seu Estado, o príncipe deve buscar a paz e ser amado por seus súditos; e, para tanto, deve governar guiado pelas quatro virtudes cardeais. Desse modo, entendê-las é fundamental. Assim, o final do livro I se debruça sobre as duas primeiras, enquanto às últimas se dedica o livro II da obra.

Ao definir a justiça, Botero se apressa em esclarecer que o primeiro modo de fazer bem aos súditos se dá através dela, “conservando e assegurando a cada um o que é seu”²⁹¹. Não é por acaso que a primeira frase, sobre a primeira virtude, traga essa expressão. O vocabulário voltado à conservação se acentua nas páginas seguintes, e dá o tom do texto; *conservare*, *mantenere*, *difendere*, são termos que se repetem à exaustão no decorrer do livro. Mas, com frequência, o leitor se recorda que não está diante de um escrito de Maquiavel, e sim de um homem da Igreja. Ainda discorrendo sobre a justiça, Botero não poupa palavras no ataque ao símbolo da burguesia, e um dos pilares do calvinismo:

Mas não há mal com o qual o Príncipe mais tenha de se preocupar do que com a usura, pois ela não é outra coisa senão roubo, e até muito pior do que isso. Porque (como escreve Catão), o usurário era condenado pelos antigos, se exigisse mais de doze por cento, a pagar o quádruplo, ao passo que o ladrão era condenado a pagar o dobro. Esta peste causou muitas vezes a desordem e levou a grande perigo a República de Atenas e a Cidade de Roma, pela extrema miséria a que os usurários tinham reduzido um e outro povo. *Sane vetus urbi foenebre malum, et seditionum discordiarumque creberrima causa*²⁹². E levou mais de uma vez os Reis de França a banir os banqueiros Italianos.²⁹³

²⁸⁷ Na conhecida passagem do cap. XVII de *O Príncipe*, frente à mesma questão, o filósofo declara que “é muito mais seguro ser temido do que amado” (MAQUIAVEL, 2017, p. 193).

²⁸⁸ “Nada é mais eficaz para a proteção e a manutenção dos recursos que ser estimado; nada é mais distante disso que ser temido” (CÍCERO, 1999, p. 88). Esse trecho está em *De officiis*, II, VII, 23.

²⁸⁹ As duas grafias aparecem no texto, mas a segunda é a mais frequente.

²⁹⁰ Aqui, o original *valore* traz o sentido de valentia, em clara referência à coragem, como o próprio Botero avisa: “Falaremos aqui apenas do Valor enquanto coragem” (*Ibidem*, p. 55). Do mesmo modo, a *liberalità* corresponde à temperança, a virtude da moderação. Estamos, pois, novamente diante das quatro virtudes cardeais clássicas, originalmente divididas por Platão e retomadas pelo estoicismo, ao qual Cícero adere, como vimos no capítulo 2.

²⁹¹ *Ibidem*, p. 18.

²⁹² Citação de Tácito, em *Anais*, 6.16.1: “A usura é deveras um mal inveterado para a cidade, e uma causa assaz frequente de conjuras e de querelas.”. Mais uma vez, vale notar o caráter conservativo na crítica de

Não resta dúvida, em *Della ragion di Stato*, que se está diante de um grande representante da literatura da razão de Estado do séc. XVI, produzido na esteira da discussão sobre o maquiavelismo. Menos claro, porém, é a direção do autor nesse debate; pois, ao mesmo tempo em que elogia reis como Luís XI por suas medidas de conservação do Estado, alerta que “Deus castiga nos príncipes os pecados por eles perdoados a homicidas e malfeitores”²⁹⁴. O texto de Botero transpira o espírito da reação barroca.

O livro II preserva esse espírito, em sua discussão sobre as virtudes da prudência e do valor (coragem). Entendidas como base da ação pública, ambas são apresentadas logo no primeiro parágrafo:

Estes são dois pilares em que se deve alicerçar todo e qualquer governo. A Prudência serve ao Príncipe de olhos e o Valor de mão. Sem a primeira ele seria como cego e, sem o segundo, impotente. A Prudência dá o conselho e o Valor as forças, uma manda e o outro executa, uma vê as dificuldades das empresas e o outro supera-as, uma projecta e o outro concretiza as coisas, uma afina o juízo e o outro fortalece o coração das grandes personalidades.²⁹⁵

Enquanto o *valore* retornará apenas mais à frente, a prudência, até aqui apenas esboçada, é quem ocupa os holofotes nas páginas seguintes da obra. É nítido, na concepção boteriana, a relação do conceito com a sabedoria, responsável por guiar o príncipe, ‘lhe servindo de olhos’. A presença da sabedoria, aliás, não debuta em Botero no *Della ragion di Stato*.

De regia sapientia, de 1583, traz uma espécie de apologia da sabedoria, sem a qual, diz o piemontês, nenhum governo se sustenta. Reger um Estado somente com prudência – sem sabedoria – seria um equívoco, pois ela é virtude humana e, portanto, incapaz de ver as melhores coisas²⁹⁶, ao contrário da sabedoria, pertencente à dimensão divina. A *sapientia regis* consistiria, assim, em reconhecer que a vontade de Deus é fundamental para o sucesso – ou fracasso – dos Estados, pois Dele tudo depende. Daí a necessidade de, ao contrário do que alegariam impuros como Maquiavel, conjugar as

Botero, ao entender que uma das razões que tornam a usura detestável é seu caráter disruptivo, ameaça à coesão da cidade.

²⁹³ *Ibidem*, p. 22-23.

²⁹⁴ *Ibidem*, p. 30.

²⁹⁵ *Ibidem*, p. 37.

²⁹⁶ “*Humana prudentia in maximis saepe rebus caeca est, aut certe lippa*”. Cf. BOTERO, 1583, L. III (o fac-símile utilizado não contém numeração de páginas).

ações políticas com Suas determinações²⁹⁷. Em seu comentário, Rodolfo De Mattei destaca a preocupação de Botero, na obra, em distinguir a boa e verdadeira sabedoria daquelas falsas e pagãs, propagadas pelos “novos políticos”, defensores da “nova prudência”²⁹⁸.

A leitura feita por De Mattei ecoa a tese segundo a qual, entre a última metade do séc. XVI e a primeira do XVII, o debate europeu não se dá a favor ou contrário à razão de Estado. Discute-se, na verdade, o que constitui essa maneira de governar; e, principalmente, o que diferencia a boa da má razão de Estado. Na maioria dos autores, como em Botero, essa distinção recai sobre as virtudes que norteiam as ações políticas; ou seja, a prudência, frequentemente vinculada à sabedoria. Nessa discussão, entende-se que a verdadeira virtude, já identificada pelos antigos, é aquela que oferece ao príncipe a melhor forma de administrar seus domínios, a “boa” razão de Estado. Por outro lado, formas deturpadas da virtude, como as trazidas por Maquiavel, constituiriam a “má” razão de Estado, causadora apenas da corrupção dos valores e da ruína dos principados. Tal correspondência, expressa no seio dessa tratadística, passaria a chamar de prudência a razão de Estado dos justos; ou seja, os modos e meios adequados de se conduzir e conservar um Estado²⁹⁹. Assim, o procedimento de buscar um gênero comum de boa condução dos governos e das decisões públicas, e acabar por reportá-lo à prudência, é a tônica dos pensadores da razão de Estado, como Botero. Ao comentar esse movimento, responsável por fazer equivaler prudência e razão de Estado, Benedetto Croce lista incontáveis exemplos, como Ludovico Zuccolo (1568-1630) em seu *Della ragion di stato* (1621) e o bolonhês Antonio Mirandola (1573-1648) e seu *Ragione di stato del Presidente della Giudea nella Passione di Christo* (1630)³⁰⁰.

²⁹⁷ Ainda que o notório anti-maquiavelismo de Botero se deva principalmente a seu tratado mais famoso, *Della ragion di Stato*, em *De regia sapientia*, publicado anos antes, o pensador já expõe sem rodeios suas diferenças – e aproximações – ao pensamento do florentino. O capítulo VII do livro I, intitulado “In Nicolaum Macchiavellum digressio” concentra os principais argumentos desse debate, presente já no texto de 1583. Cf. a análise de Cesare Vasoli ao capítulo, em BALDINI, 1992, p. 41-58.

²⁹⁸ Cf. DE MATTEI, 1951, p. 135.

²⁹⁹ Certamente a imagem de uma falsa prudência, que engana ao emular a verdadeira, não é inaugurada aqui. No capítulo anterior, vimos como Tomás, pautado por Aristóteles, ensina que às vezes a astúcia pode ser confundida com a prudência. Bem como Cícero, no *De officiis*, já alertava sobre “aquela malícia que se faz passar por prudência” (CÍCERO, 1999, p. 158). A novidade, nesse Renascimento, é a associação da virtude com as teorias conservativas; de modo que a conhecida armadilha da falsa prudência corresponderia às versões enganosas e maquiavélicas da ‘real’ razão de Estado.

³⁰⁰ Cf. CROCE, 1946, p. 96.

De fato, poucos anos depois do *De regia sapientia*, Botero deixa evidente em *Della ragion di Stato* seu empenho em aproximar a prudência da sabedoria, cuja dinâmica é determinante para a formulação e realização das ações principescas.

Passada a apresentação da prudência (junto ao *valore*) no livro II, Botero discorre sobre os conhecimentos necessários ao príncipe, as “ciências aptas a afinar a prudência”. A lista proposta pelo autor é imensa, passando pelo conhecimento dos costumes, da moral, das artes militares, da geometria, arquitetura, artes mecânicas, das propriedades das ervas, plantas, pedras e minerais, do granizo, dos trovões, das marés, dentre inúmeros outros. Ainda que muitos desses saberes pareçam pouco úteis ao governante, Botero ensina que “disto nascem sabedoria na administração da República, magnanimidade nas empresas e certa grandeza no falar e no discursar (...)”³⁰¹, de modo que “o príncipe não deve se assustar com a variedade e grandeza das coisas que lhe propomos”³⁰².

A expectativa boteriana de que tal conhecimento enciclopédico enriqueça a prudência de governo difere de outras definições da época, preocupadas principalmente com os saberes voltados ao agir político. A meu ver, há aí uma tentativa de mostrar distância dessa “nova prudência”, associada ao maquiavelismo, preocupada apenas com as intrigas de gabinete e as inescrupulosas disputas de poder. Nesse sentido, aproximar a prudência de uma sabedoria mundana, voltada aos fenômenos físicos e humanos da realidade, cumpre importante papel. Afinal, como já havia sido alertado em *De regia sapientia*, a prudência sem sabedoria – e sem cumprir os desígnios divinos – não é capaz de bem governar.

De todos os conhecimentos, porém, um é o mais necessário à prudência: a experiência. Mãe da referida virtude, a experiência é fundamental para a boa condução de um principado, pois permite lastrear, na prática, cada decisão a ser tomada. Como já ensinado pela tradição antiga, Botero relembra que a experiência não pode ser inata, de modo que seu aprendizado se dá com o tempo e, principalmente, pelo estudo da história, dos cantos dos poetas gregos às narrativas bélicas romanas. Ainda que declare a importância da experiência, o autor não dedica tanta atenção a ela, preocupando-se mais em discorrer sobre as diferenças geográficas e dos povos das regiões do globo. Nessa primeira parte do livro II, é o conjunto de saberes enciclopédicos que dá o tom da caracterização acerca da prudência. Mas a segunda parte do livro II traz uma guinada

³⁰¹ BOTERO, 1992, p. 38.

³⁰² *Ibidem*, p. 39.

fundamental. Se até então, no texto, a prudência política aparecia com pouco destaque, ofuscada pela sabedoria das coisas naturais, aqui desabrocham as questões relativas à verdadeira prática principesca.

No capítulo *Princípios de Prudência (Capi di Prudenza)*, Botero enumera prescrições ao bom governante, aos moldes do estilo literário dos *speculum principis*. A sequência de páginas se organiza em tópicos, em grande medida iniciados por um imperativo, positivo (“Faça...”) ou negativo (“Não faça...”). A lista de recomendações, observada por um leitor incauto, em nada revela um autor da Igreja. Ao invés de demandar bondade e decoro – receituário comum nos tratados católicos medievais –, o jesuíta traz um texto pautado pelo realismo político em voga, rico em passagens de Tácito e ausente de citações bíblicas. O tom é moderno, ágil, e denota a postura do movimento contra-reformista, desejoso de se manter na vanguarda dos ensinamentos de governo. Isso fica evidente, por exemplo, ao instruir que se “enfrente com medidas enérgicas os princípios do mal, porque com o tempo as desordens crescem e adquirem força”³⁰³, ou ao pregar resposta imediata aos acontecimentos, quando sugere que “estando preparado para levar a efeito alguma empresa, não ponha tempo de permeio, porque neste caso a demora servirá mais para desorganizar do que para outra coisa”³⁰⁴. O olhar maquiaveliano aparece logo no primeiro parágrafo do capítulo, e prenuncia a sequência de ensinamentos que o seguem:

Tenha como coisa assente que, nas deliberações dos Príncipes, o interesse é o que prevalece sobre qualquer outra coisa. Por isso, não deve confiar em amizades, nem em parentescos, nem em alianças, nem em outro vínculo se não houver algum tipo de interesse de outra parte. Políbio diz que os Príncipes, por sua natureza, não têm amigo nem inimigo, mas que medem as amizades e as inimizades pelo interesse; e Plutarco diz que os Reis se servem das palavras “paz” e “guerra” como das moedas, conforme as oportunidades.³⁰⁵

Confrontado, aqui, com a feroz crítica feita no prefácio, endereçada à “nova política” trazida por Maquiavel, o pensamento boteriano expõe suas fraturas. É da formulação que confere à virtude da prudência que emergem as contradições da tentativa de conciliar o inconciliável, de abraçar simultaneamente o útil e o honesto. Essa evidente dificuldade, no meu entender, se reflete inequivocamente numa pequena

³⁰³ BOTERO, 1992, p. 44.

³⁰⁴ *Ibidem*, p. 47.

³⁰⁵ *Ibidem*, p. 44.

variação presente nas primeiras edições do livro, notada por poucos comentadores e, ao que parece, até agora valorizada por nenhum.

É sabido que as principais reedições de *Della ragion di Stato* publicadas antes da morte de Botero, em 1617, trazem incontáveis modificações feitas pelo autor. Esse fato é amplamente conhecido, tendo inclusive sido examinado em detalhes nas principais edições contemporâneas: a de Carlo Morandi (1930), a de Luigi Firpo (1948) e a mais recente, de Chiara Continisio (1997)³⁰⁶. No entanto, uma das alterações presentes no decorrer das várias impressões do texto, merece destaque. A primeira edição do *Della ragion di Stato*, impressa em 1589, traz no capítulo *Dos Conselhos (De' Consigli)*, ainda na segunda parte do livro II, dedicada à prudência, um trecho voltado especificamente a essa virtude. A segunda tiragem do livro, realizada no mesmo ano, não traz alterações à referida passagem, e passa a incluir no volume o tratado *Delle cause della grandezza e magnificenza delle città*, que havia sido tornado público por Botero um ano antes, em Roma. Impressa em 1590, a terceira edição, conhecida como Baldini-Ferrara³⁰⁷, segue precisamente o texto das duas anteriores³⁰⁸, também sem alterações. Mas sua sucessora, datada do mesmo ano, não.

A quarta edição da obra, Pelagallo-Roma, contém adições, cortes e alterações que modificam substancialmente o texto original. Dentre essas modificações, está o corte da passagem sobre a prudência no começo do capítulo *De' Consigli*. Esse trecho suprimido não retornará mais, permanecendo ausente nas edições seguintes, como na de 1598, famosa pelo acréscimo de novos capítulos, elencados por Botero em um volume separado, denominado *Aggiunte fatte alla sua ragion di Stato*³⁰⁹. A curta sobrevivência do referido trecho sobre a prudência, ao que tudo indica, fez com ele passasse despercebido por muitos estudiosos, à exceção de Borrelli, que por sua vez atribui o crédito a De Mattei³¹⁰. Essa passagem quase esquecida é, a meu ver, decisiva para se compreender a importância do conceito de prudência no pensamento boteriano, grande representante da tratadística da razão de Estado.

³⁰⁶ Todas as referências se encontram na bibliografia listada ao final desta tese.

³⁰⁷ Respectivamente os nomes do editor responsável e da cidade de impressão.

³⁰⁸ O rigor exige notar que há pequenas modificações, como em detalhes gramaticais e na colocação de vírgulas, que naturalmente não alteram em nada o conteúdo do texto.

³⁰⁹ A maioria das edições contemporâneas de *Della ragion di Stato* privilegia a versão de 1598, que traria, além dos *Aggiunte*, a posição 'definitiva' do autor. É o caso, por exemplo, da publicada por Luigi Firpo. Por essa razão, trechos cortados por Botero nas primeiras edições da obra – como a passagem à qual me refiro, sobre a *prudenza* –, acabaram muitas vezes caindo no esquecimento.

³¹⁰ Cf. BALDINI, 1992, p. 100.

Originalmente, na primeira versão do *Della ragion di Stato* (1589), assim começa o capítulo *De' Consigli*, do livro II. Destaco, em negrito, o trecho excluído na edição Pelagallo-Roma:

Como mencionei mais acima os conselhos [*consegli*] e desígnios, não quero deixar de dizer quais devem ser os conselhos do Príncipe.

Primeiramente, ele deve fazer profissão³¹¹ não de astuto, mas de prudente. E a Prudência é uma virtude cujo dever é buscar e encontrar os meios convenientes para alcançar o fim dado, enquanto a astúcia [*astutia*] visa o mesmo fim, mas se diferencia da prudência na escolha dos meios; aquela segue o honesto mais que o útil, e esta não tem em consideração senão o interesse. Não se devem estimar os conselhos que têm muito de sutil e agudo, porque geralmente não resultam, pois, quanto maior for a sua sutileza, mais é preciso que a execução seja rigorosa, o que normalmente não se pode fazer, porque as empresas grandes requerem na sua realização muitos meios e conseqüentemente deparam com muitos casos impensados.³¹²

O primeiro, portanto, dos conselhos endereçados ao governante, é que ele seja prudente, sem confundir a virtude com a astúcia. O significado dessa opção é esclarecido pelo próprio texto, que ensina que a escolha pela prudência corresponde a preferir o honesto ao útil. Note-se que o fim visado por ambas é o mesmo; ou seja, tanto o prudente quanto o astuto desejam o mesmo fim; por exemplo, conservar seus Estados. O que os distingue é a escolha dos meios para tanto, pois se o primeiro tende a optar pela honestidade, o segundo age sempre conforme o interesse.

Essa passagem discreta joga luz sobre um aspecto decisivo no texto boteriano. *Interesse*, na obra, se refere a *utilidade*, a todo instante contrastada com sua antagonista, a honestidade. É por isso que prudência e astúcia residem em campos opostos. Enquanto uma prefere o que é honesto, a outra não abre mão de agir conforme o que lhe é mais útil. É fundamental atentar, porém, às palavras de Botero: a prudência não escolhe continuamente o honesto; ela apenas o *prefere*. Essa virtude, afinal, *segue o honesto mais que o útil* [*segue l'honesto più che l'utile*], o que não quer dizer que o siga sempre.

Botero, cuja mente Meinecke julgava “bastante mediana”, é cuidadoso ao não sacramentar a escolha moral como melhor decisão na política. Como o próprio piemontês sabe, a constatação maquiaveliana é uma realidade, pois “nas deliberações

³¹¹ No original, *fare professione*. Por entender que corresponde a situação análoga, compartilho aqui da tradução que Diogo Pires Aurélio oferece ao termo no cap. XV de *O Príncipe*: “porque um homem que em todos os aspectos queira fazer profissão de bom (...)” (MAQUIAVEL, p. 2017, p. 183).

³¹² Sigo aqui a tradução de Luís Torgal (BOTERO, 1992, p. 52) ao capítulo, que, por se basear nas edições de Morandi e de Firpo, também omite o trecho original sobre a prudência. Esse trecho, obtido a partir de sua última aparição (edição Baldini-Ferrara), leva tradução minha.

dos príncipes, o interesse é o que prevalece sobre qualquer outra coisa”³¹³. Não é possível, portanto, que o exercício prático da prudência feche os olhos a esse fato, mantendo intocada a hierarquia moral clássica, que privilegia sempre o honesto frente ao útil. Afinal, urge ao governante proteger seu reino, cumprindo o que preconiza a razão de Estado. Ela, que corresponde ao conhecimento dos meios adequados a conservar um domínio – como vemos nas primeiras linhas do tratado –, tem na virtude da prudência sua origem, bem como seu respaldo ético.

Ainda que homem de Deus, Botero é cioso de seu tempo, que já não é o mesmo de Agostinho ou de Tomás de Aquino; bem como é outro o contexto de sua Igreja, que precisa conservar a si própria, e cuja hegemonia se vê em xeque. Agrilhoar os meios da ação à honestidade não é mais factível. Da mesma maneira, a prudência deve ser consciente de que, na condução e manutenção do poder, às vezes é necessário deixar as preferências morais de lado e optar pela ação mais útil. Botero, assim, não baseia a razão de Estado sobre a prudência; ele submete esta à razão que norteia os Estados. Afinal, “no fim das contas, razão de Estado é, mais ou menos, razão de interesse”³¹⁴.

Não surpreende que a passagem mais esclarecedora sobre a concepção boteriana de prudência tenha rapidamente sido removida pelo autor, apenas um ano após a publicação da obra. Quando confrontada com uma ameaça real ao poder, a ferocidade vociferada contra os escritos de Maquiavel desaparece, dando lugar à urgência do paradigma conservativo, comum a ambos. Assim, à luz de sua interpretação da prudência, o anti-maquiavelismo de Botero desmancha no ar. O que o diferenciaria dos ímpios seguidores do florentino é que, enquanto os primeiros agem sem escrúpulos, os verdadeiros homens de bem *prefeririam* o que é honesto. No que tange, porém, à conservação dos Estados, todos acabam por fazer uso daquilo que é mais útil e necessário; e desaparecem as diferenças entre os príncipes. Ao tornar-se indispensável à conservação, a prudência rompe o último fio que mantinha unidos os meios da ação virtuosa sob um único guarda-chuva moral. A mesma prudência que sustenta a razão de Estado a impede de se afastar da órbita maquiaveliana. É esse fenômeno, no meu entender, que dá forma à grande contradição da obra de Botero.

Por fim, a cereja do bolo da tentativa boteriana de conciliação com o maquiavelismo pode ser vista ainda no livro II, junto aos demais ensinamentos

³¹³ BOTERO, 1992, p. 44.

³¹⁴ Cf. *Aggiunte fate ala sua ragion di Stato*, Veneza, 1606, p. 68. No original, “(...) in conclusione, ragion di Stato è poco altro, che ragion d’interesse”.

principescos acerca da prudência. Ali, o jesuíta dedica um capítulo inteiro ao uso do segredo e suas vantagens, dado que “não há coisa alguma mais necessária a quem trata assuntos importantes, de paz ou de guerra, do que o segredo”³¹⁵.

Saber esconder seus planos e pensamentos, explica o autor, não apenas protege o governante de seus inimigos ou rivais, como também adiciona eficácia a suas ações. O segredo constitui, assim, um facilitador, agilizando a execução de grandes empreitadas, que, se trazidas à lume, perderiam o vigor. Não à toa, diz ele, Cosme de Médicis “julgava que o segredo era um dos princípios fundamentais do governo dos Estados”³¹⁶. Se o leitor incauto, por um instante, esquece estar diante do maior nome do *anti*-maquiavelismo, o prosseguir do capítulo só faz aumentar a amnésia. Nele, o elogio feito à simulação e à dissimulação parece sair diretamente dos escritos do secretário florentino. Mais uma vez, quem define os rumos do discurso é a utilidade, razão pela qual estadistas como o francês Luís XI teriam dado tanta atenção à dissimulação. Convém, esclarece Botero, que o príncipe modere o ímpeto da ira e suas paixões correlatas, pois estas colocam em risco o ato de dissimular. Assim, a moderação aqui se revela mera auxiliar das práticas do engano nas ações de governo; e o uso do segredo, por sua vez, adquire um caráter quase celestial:

É também muito importante o segredo, porque, além de tornar o Príncipe semelhante a Deus, faz com que os homens, ignorando os seus pensamentos, fiquem suspensos e em grande expectativa dos seus desígnios. Dá grande reputação a uniformidade da vida e das ações, e certa invariabilidade de maneiras e de governo, coisa em que falhou, como diz Tácito, o Imperador Galba, pois isto tem não sei quê de celestial e divino.³¹⁷

Segundo Gianfranco Borrelli, o segredo constitui uma das bases da prudência boteriana. Para o estudioso, essa razão de Estado opera uma “codificação de técnicas”, voltadas a controlar as dinâmicas de transformação da política. Ela desenvolve, assim, uma função voltada à conservação, que busca garantir ao príncipe constante adaptação às flutuações do porvir. Na opinião de Borrelli, em *Della ragion di Stato* as virtudes da sabedoria e da prudência se relacionam de modo a produzir um “projeto de disciplina”. Elas constituiriam, desse modo, dispositivos operacionais, voltados à manutenção da

³¹⁵ BOTERO, 1992, p. 50.

³¹⁶ *Ibidem*, p. 59.

³¹⁷ *Ibidem*, p. 44.

paz e da estabilidade; mas que, em caso de falha, seriam essas mesmas virtudes as responsáveis por encaminhar o melhor uso da violência e da guerra³¹⁸.

Ainda que o tratado boteriano e *O Príncipe* de Maquiavel constituam os principais textos de referência para o pensamento da razão de Estado, a eles se somam inúmeros outros, espalhados por toda a península itálica e adjacências. Além da menção frequente aos dois autores – e raramente amistosa, no caso do florentino –, os escritos desse movimento compartilham também a marcante presença da virtude da prudência, amplificando sua vinculação às ciências de governo e seu caráter essencialmente voltado à conservação, expresso em praticamente todas as obras. Nessa tratadística, é deixada pra trás a concepção clássica – encarnada na *phronesis* aristotélica e na *prudentia* estoica de Cícero –, e o conceito ganha uma nova roupagem, condizente com suas funções: a prudência é, acima de tudo, prudência política. Isso é nítido, por exemplo, em polemistas como Tomás Bózio (1548-1610), católico fervoroso cujo *De signis ecclesiae* (1591), publicado logo após o livro de Botero, dedica grande atenção à arte da *prudentia politica*. Jurista por formação, e sacerdote por opção, Bózio defende na obra que essa forma de prudência é superior a todas as outras, e não poupa ataques à obra de Maquiavel e à *virtù simulata* proposta por ele³¹⁹.

Semelhante é a postura de Girolamo Frachetta (1558-1620), secretário veneziano que serviu a embaixadores, cardeais e ao Duque de Urbino, e que a partir da segunda metade da vida passou a se dedicar aos escritos políticos, dentre os quais se destaca sua primeira obra, *L'idea del libro de' governi di Stato et di guerra* (1592). Nela, seguindo a cartilha contra-reformista, Frachetta distingue duas razões de Estado: uma, verdadeira, corresponderia à prudência civil (ou política), que para ele representaria a correta conjugação entre o útil e o honesto; enquanto a outra razão de Estado, notadamente vil, seria aquela baseada nos imorais escritos de Maquiavel, e traria consigo uma falsa prudência, voltada unicamente ao que é útil. Para De Mattei, ao definir prudência como razão de Estado, Frachetta acabaria por conceder à segunda o valor moral trazido pela

³¹⁸ Os contornos dessa tese estão expostos no artigo *Sapienza, prudenza ed obbedienza nel paradigma conservativo de Botero*, em BALDINI, 1992, p. 91-103.

³¹⁹ A essa obra se seguiu ainda escritos ferrenhamente anti-maquiavelianos, como *De robore bellico diuturnis et aplis Catholicorum regnis liber unus adversus Machiavellum* (1593), *De imperio virtutis sive imperia pendere a veris virtutibus non a stimulatis libri duo adversus Machiavellum* (1593) e *De antiquo et novo Italiae statu libri quator adversus Machiavellum* (1594).

virtude, em um claro exemplo das transformações sofridas pela virtude através das teorias da época³²⁰.

Ainda no campo do anti-maquiavelismo católico, o espanhol Pedro de Ribadaneira (1527-1611), pai da “prudência cristã”, é um caso particularmente esclarecedor. Fortemente inspirado por Botero e pela literatura eclesiástica italiana, em *Tratado de la religión y virtudes que debe tener el príncipe Cristiano para gobernar y conservar sus Estados, contra lo que Nicolás Machiavelo y los políticos de este tiempo enseñan* (1595) Ribadaneira realiza um verdadeiro contorcionismo teórico, para justificar ao príncipe o uso de práticas consideradas maquiavelianas sem que este recaia na perfídia e maldade associadas aos ensinamentos de Maquiavel. O espanhol se esforça, assim, em – como outros antes – conciliar as necessidades de governo com a moral de Cristo, criticando a “falsa e perniciosa razão de Estado”³²¹. Operando exatamente à maneira de Botero, inicialmente o autor se posiciona junto aos ensinamentos divinos, e contrário à impiedosa forma de governo supostamente pregada pelo filósofo florentino:

As províncias e reinos onde floresce a Religião, florescem juntamente em sabedoria e poder; mas o Príncipe que se desvia dessa regra, e em seus conselhos visa mais à falsa razão de Estado que à lei de Deus, necessariamente há de perder o Estado, a prudência [*prudencia*] e o poder.³²²

A recusa às teorias que não veem senão a utilidade das coisas é firme, pois, segundo ele, “essa doutrina [maquiaveliana] é contrária não somente ao que nos ensina nossa santa Religião, mas a toda boa razão, e a toda boa Filosofia”³²³.

Com o andar do texto, porém, começam a aparecer as fissuras no rígido discurso moral, por meio de concessões à política do real. Se por um lado, como aponta no capítulo II do livro II, Maquiavel ensina que um príncipe deve fingir virtudes e enganar, de modo a melhor conservar seu Estado³²⁴, por outro lado, Ribadaneira nos mostra que, quando necessário, “a prudência Cristã ensina a dissimular, por não causar mais dano que proveito, segundo a doutrina de Santo Agostinho (...)”³²⁵; o que não o impede, logo

³²⁰ Cf. DE MATTEI, 1979, p. 144-146. Vale conferir também o comentário de Croce sobre a associação entre prudência e razão de Estado feita por Fraccheta, em CROCE, 1946, p. 92-93.

³²¹ RIBADENEIRA, 1788, p. III.

³²² *Ibidem*, p. 76-77.

³²³ *Ibidem*, p. 263.

³²⁴ *Ibidem*, p. 261.

³²⁵ *Ibidem*, p. 173-174. Essa tese sobre a prudência adequada também está presente no *De officiis* ciceroniano.

adiante, de novamente criticar a “hipócrita dissimulação” defendida pelo florentino, a qual “tem como principal sustentação e mais firme fundamento de toda sua falsa razão de Estado (...) que: *Nescit regnare, qui nescit simulare*”³²⁶. Ainda mais à frente, ao fazer uma apologia do uso do segredo por parte do príncipe cristão, ele alega que o “dissimular muitas coisas tampouco é mentira, senão prudência”³²⁷. Nesse ciclo quase sem fim, ao defender o que acabara de criticar, o espanhol justifica que

(...) o bom marinheiro, quando não pode chegar ao porto pelo caminho correto, procura chegar por rodeios e margeando; e por estar tudo montado sobre o que é falso, o Príncipe que não usar desta simulação e astúcia será enganado pelos outros Príncipes, e para não perder a consciência, perderá o Estado, a cuja conservação devem servir todas as leis.³²⁸

O argumento é claro, e nada inédito: se todos usam da dissimulação e da astúcia, segundo Ribadaneira, o príncipe cristão não pode deixar de fazer o mesmo contra os dissimulados e os astutos, especialmente tendo em vista que em suas mãos reside a preservação do reino. A vil recomendação maquiaveliana, portanto, está errada... exceto se ela não for dada por Maquiavel. Em suma, o texto do espanhol, bem como o de Botero e de muitos anti-maquiavelistas, ilustra claramente a dificuldade daqueles que buscam fazer política sem cair na “perfidia” dos ensinamentos do autor d’*O Príncipe*. Tais escritores parecem tentar ajudar o governante dividido entre o risco de ser ingênuo e o de cair na vilania. Essa condição acaba por produzir teorias como a do *principe christiano*, ambíguas e contraditórias.

Autor de *Dodici libri del governo di Stato* (1599), o secretário bolonhês Ciro Spontone (1554-1610) é outro teórico a dar corpo ao movimento. Desde o início de seu livro é a prudência que conduz o texto, onde é definida à maneira clássica – “prudência é a perspicácia de conhecer aquilo que o homem deve fazer ou evitar”³²⁹ –, ainda que esteja sempre sob a ameaça da astúcia, que por ela tenta se passar³³⁰. Segundo o autor, um bom príncipe, ao governar, deve sempre se guiar pela verdadeira prudência e pela virtude, como teria feito Carlos Martel ao disputar a coroa francesa. Essa apologia à

³²⁶ “Quem não sabe dissimular, não sabe governar” (*Ibidem*, p. 277). Expliquei brevemente a origem desse clássico bordão da razão de Estado em GONÇALVES, 2015, p. 73, nota 211.

³²⁷ RIBADENEIRA, 1788, p. 282.

³²⁸ *Ibidem*, p. 278.

³²⁹ SPONTONE, 1599, p. 29.

³³⁰ Nas palavras dele, “A astúcia é perpétua emuladora da prudência” (*Idem*).

‘real razão de Estado’, separada da malícia da astúcia, repete o discurso de seus antecessores e acaba prosseguindo por toda a obra.³³¹

A lista de autores que faz coro a esse entendimento *prudencial* da razão de Estado é extensa e plural³³², passando por nomes como o de Francisco Suárez (1548-1617), o grande expoente espanhol da escolástica³³³, e Federico Bonaventura (1555-1602), cujo *Della ragion di stato et della prudenza politica* (1623)³³⁴, tratado muito apreciado pelos escritores políticos do séc. XVII, recebeu recente reedição, aos cuidados de Nicola Panichi³³⁵. Apesar do grande valor dessas obras para a compreensão desse período, o horizonte de comentários ainda está longe de esgotá-las.

5.1 O estado da questão

Dentre as publicações recentes sobre Botero e as teorias da razão de Estado, o trabalho de Borrelli é provavelmente o mais extenso, ainda que às vezes lhe falte certa clareza. Como parte de seus antecessores, ele busca se distanciar da leitura de Meinecke, percebendo no coração da tratadística um “verdadeiro paradigma de saberes e práticas voltados à conservação política”³³⁶, produzido em resposta às crises políticas abatidas sobre os principados regionais da península itálica do *Cinquecento*. Além de reforçar o consenso já estabelecido sobre a origem italiana dessas teorias³³⁷, no seu entendimento, a “razão de Estado é a primeira forma moderna de racionalização política, dado que neutraliza o elemento moral (...), conservando um caráter de *ars practica* (...)”³³⁸. Essa racionalização da arte de governar, ainda segundo Borrelli, seria responsável por produzir técnicas de conservação política e ‘tecnologias transformativas

³³¹ De Mattei oferece um breve mas interessante comentário à definição de razão de Estado dada por Spontone em DE MATTEI, 1952, p. 50-51.

³³² Borrelli, em sua obra provavelmente mais primorosa, traz uma rica antologia de autores, obras e imagens desses trabalhos. Cf. BORRELLI, 1994, p. 60-149.

³³³ Em seu *De legibus* (1612), a lei dos homens, entendida como manifestação da lei natural proveniente de Deus, é definida como um ato de vontade operado através da intervenção da *prudencia*. Cf. *De legibus*, I, iii, 10.

³³⁴ Croce relembra que o livro, escrito em 1601, foi publicado inacabado, mais de duas décadas após a morte de Bonaventura. Cf. CROCE, 1946, p. 88.

³³⁵ BONAVENTURA, F. *Della ragion di stato e della prudenza politica*. A cura di Nicola Panichi. Roma: Edizioni di Storia e Letteratura, 2007.

³³⁶ BORRELLI, 2015, p. 2.

³³⁷ A defesa sutil que escritores como Borrelli fazem da origem italiana da razão de Estado parece ser uma resposta indireta a interpretações como a de Joseph Barrère, segundo o qual o anti-maquielismo, claramente de origem francesa, “nasce da repugnância de nossos humanistas e autores políticos [franceses] em admitir teorias políticas inquietantes” (BARRÈRE, 1981, p. 192).

³³⁸ BORRELLI, 2015, p. 4.

da dinâmica dos conflitos’. Essa tese lhe é necessária para fundamentar a interpretação que produz acerca da *governance* contemporânea – a seu ver encarnada pelas atuais diretrizes da União Europeia –, e seu balanço sobre a relação entre razão de Estado – entendida por ele como antagonista da democracia – e neoliberalismo.³³⁹

Maurizio Viroli, por sua vez, vê o pensamento da razão de Estado como o desfecho de um debate entre duas razões políticas: uma antiga, da *res publica*, guiada pela justiça e pela reta razão, e outra tipicamente moderna, voltada ao Estado e suas necessidades. Opondo-se à leitura dominante entre os historiadores anglo-saxões – num ataque direto principalmente a Quentin Skinner –, que teriam subestimado a importância dessa tratadística, Viroli enxerga nas teorias da razão de Estado uma verdadeira revolução linguística, que inverte radicalmente o uso de termos e conceitos fundamentais da política. Para ele, tal revolução teria sido esquecida e deixada à margem pelos estudos contemporâneos. Segundo Viroli, “com a razão de Estado nasce a oposição entre a política dos antigos e a política dos modernos”³⁴⁰, um marco imprescindível para a compreensão da história de nosso pensamento político. De acordo com sua leitura, as notáveis transformações na concepção de prudência, da antiguidade até a modernidade, seriam um dos diferentes exemplos de conceitos que adquirem um novo sentido a partir do levante da razão de Estado. Um exemplo desse binômio – de razão clássica e razão de Estado – se encontraria na distinção feita por James Harrington em *Oceana*, entre prudência [política] antiga e prudência [política] moderna³⁴¹.

Na visão de Viroli, a razão de Estado marca de maneira nada gradual o rompimento com a milenar tradição clássica, que pensava a filosofia em ideais de bem comum, e passa a nortear a condução dos homens a partir do interesse e da necessidade dos Estados, na medida em que, “na razão de Estado, o fim é o Estado, legítimo ou ilegítimo, justo ou injusto”³⁴². Em suas palavras, “mudaram, enfim, os mestres da

³³⁹ Segundo ele, “as políticas da União Europeia buscam estabelecer o papel de uma nova Europa como *governance comissária do mercado*”, de modo a “impor a qualquer custo (...) a realidade dos interesses do mercado financeiro internacional como guia principal a seguir na construção europeia (vide as medidas impostas às políticas públicas da Grécia e de outros países mediterrâneos), sacrificando os aspectos políticos da formação de uma verdadeira e própria cidadania europeia” (*Ibidem*, p. 9-10).

³⁴⁰ VIROLI, *Il significato storico della nascita del concetto di ragion di Stato*. In: BALDINI, 1995, p. 70.

³⁴¹ Para Alberto Barros, “a mais clara expressão desse momento maquiaveliano mitigado encontra-se não na obra de Harrington, *The Commonwealth of Oceana*, publicada em 1656, mas nos escritos políticos de Marchamont Nedham, que foram publicados logo após o estabelecimento da República” (BARROS, 2014, p. 23). Além dessa tese, o artigo de Alberto Barros traz também uma sucinta exposição sobre a razão de Estado em Nedham. Para um panorama mais amplo sobre prudência e razão de Estado no pensamento britânico do período, cf. o comentário de Alessandro Arienzo, em ARIENZO, 1999, p. 28-48.

³⁴² VIROLI, *Il significato storico della nascita del concetto di ragion di Stato*. In: BALDINI, 1995, p. 73.

política: não mais Cícero e Aristóteles, mas Tácito”³⁴³. Essa tese é longamente desenvolvida em *From Politics to Reason of State: the acquisition and transformation of the language of politics* (1992). À época, a recepção ao livro foi forte, com críticas vindas de diferentes lados. Anos mais tarde, Viroli responderia parte delas em um pequeno ensaio, *Il significato di una rivoluzione. Ancora su la ragion di Stato*³⁴⁴, rebatendo em especial as objeções de Norberto Bobbio e Alberto Andreatta³⁴⁵, que apontavam, dentre outras coisas, que não haveria novidade na contraposição entre filosofia civil e razão de Estado, bom governo e mal governo, política fundada na ética e política fundada no interesse; bem como o fato de que a “constelação de revoluções linguísticas” enxergada por Viroli não representaria senão a passagem para a modernidade, comumente associada ao realismo trazido pelo secretário florentino. Em resposta, o autor aponta que a grande novidade da razão de Estado reside na ‘perversão da linguagem da política’, ao tornar ordinárias situações e práticas antes entendidas como excepcionais. Essa inversão seria nítida, por exemplo, no tratamento diverso dado por dois pensadores, um representante da ordem clássica e outro da política moderna, às mesmas questões:

A destruição de Corinto por parte dos romanos e o assassinato dos prisioneiros de guerra por parte dos genoveses, são, respectivamente, condenados por Cícero no *De officiis* e justificados por Guicciardini no *Dialogo del regimento di Firenze*. E deve-se notar que Cícero condena a destruição de Corinto como uma injustiça cometida sob o pretexto do interesse da república, enquanto Guicciardini absolve os genoveses em nome da razão de Estado.³⁴⁶

De fato, Viroli localiza em Guicciardini, junto a Maquiavel, o grande salto teórico que caracterizaria a transição dessa maneira de se debater a política. Não à toa, a cada um é dedicado um capítulo próprio no livro. Em sua interpretação, Botero pode parecer um tanto ausente. Essa é, inclusive, uma das críticas direcionadas à tese do comentador. E, de fato, ainda que Viroli atribua ao piemontês papel de destaque no surgimento da razão de Estado, ele o faz de modo comedido, com rodeios³⁴⁷. Essa impressão se confirma durante a leitura do texto, que traz Botero sempre de maneira

³⁴³ *Ibidem*, p. 76.

³⁴⁴ O texto está presente em BALDINI, 2001, p. 151-157.

³⁴⁵ Andreatta expôs sua crítica à tese de Viroli em BALDINI, 1995, p. 325-334.

³⁴⁶ BALDINI, 2001, p. 153.

³⁴⁷ “É apenas mais tarde, com Botero, que a razão de Estado aparece à luz do sol, conquista um status respeitável e condena às sombras a velha linguagem da filosofia civil” (Cf. BALDINI, 1995, p. 79).

lateral, apressadamente. À prudência do jesuíta, por exemplo, o estudioso dedica apenas um resumo simples e inócuo³⁴⁸.

Assim, se por um lado Maurizio Viroli acerta ao identificar as transformações trazidas pela razão de Estado, tratadística menosprezada pela historiografia em geral, por outro lado derrapa ao não dar à prudência – e a Botero – sua real dimensão nesse movimento. Ao contrário do que apresenta, a prudência não constitui mais um dentre o leque de conceitos modificados pelas teorias da razão de Estado; ela é o próprio sustentáculo dessas teorias. Essa lacuna em seu estudo, porém, não diminui sua valiosa contribuição ao tema.

Do outro lado dos Alpes, um dos trabalhos de destaque sobre Botero e as teorias da razão de Estado é o de Michel Senellart. *Machiavélisme et raison d'État* (1989), um de seus mais conhecidos livros, busca dissociar a figura de Maquiavel dos fundamentos da razão de Estado, sem ignorar a importância do legado deixado pelo filósofo para a formulação da questão no séc. XVI. Afastando-se das leituras de Meinecke e de Croce, que apontam o florentino como o pai do conceito, o comentador volta suas atenções não ao texto d'*O Príncipe*, mas aos mais populares críticos da obra: Gentillet e Botero. É no seio da reação aos escritos de Maquiavel – e não neles próprios – que Senellart identifica uma das grandes colaborações à ciência dos Estados, que nos séculos seguintes se tornaria sinônimo de ciência política.

O percurso traçado pelo francês, que parte da *ratio status* medieval e segue até o princípio do Estado moderno, no século XVII, dá luz ao processo que despersonaliza a figura do governante, atrelando sua atuação em defesa de seus domínios a essa nova figura abstrata, o Estado. Nas palavras de Senellart, “é com a ascensão do absolutismo que o requisito de visibilidade será transferido da pessoa do príncipe (*ser visto*) ao espaço social (*tudo ver*)”³⁴⁹. Através dessa inversão, aquele que antes protagonizava o centro do palco na cena pública se recolhe às sombras do gabinete, a todos vendo, e não mais sendo visto. Essa ruptura, ainda de acordo com sua interpretação, é a responsável por incorporar a prática do segredo e da dissimulação ao manual cotidiano dos governos, lançando a última pá de cal sobre a primazia das virtudes nas diretrizes da boa administração.

A Botero, Senellart dedica especial atenção. Seria ele o grande inventor da nova forma de governo, a razão de Estado, que surge exatamente contra a outra razão,

³⁴⁸ VIROLI, 1992, p. 254-255.

³⁴⁹ SENELLART, 1995, p. 229.

supostamente proposta por Maquiavel. Haveria, assim, duas razões de Estado: a maquiaveliana e aquela nascida em oposição a ela, a anti-maquiaveliana. Frente a essa antinomia, o estudioso francês entende que é a segunda, e não a primeira, a portadora da verdadeira originalidade; não apenas na condução do Estado, mas em sua própria formulação. Da definição boteriana presente em *Della ragion di Stato*, I, 1, o comentador entende que

Fica claro que, aqui, o *stato* não se identifica mais com o príncipe. Ele não remete mais a um indivíduo, o sujeito da autoridade, transcendente ao território sobre o qual reina, mas à relação entre o príncipe e o povo. O “Estado” não é mais uma simples pessoa física, e não é ainda uma pessoa abstrata ou fictícia; é uma *relação* de dominação.³⁵⁰

Na visão de Senellart, ao dar forma à ideia de Estado, a teoria de Botero o torna, simultaneamente, matéria-prima e fim da arte política. Garantidor da segurança pública, esse ser invisível precisa ser, acima de tudo, garantidor de sua própria segurança. Sua razão de ser, a razão de Estado, transitaria portanto entre a *ratio status* medieval, ancorada no axioma do bem comum, e a *razão de interesse* maquiaveliana, que reconhece a realidade das práticas de governança e a necessidade da auto-conservação. Segundo o francês, o saber técnico, típico da racionalização política moderna, é o fruto maior dessa equação.

De olhos voltados à influência dessa lógica política na administração contemporânea do Estado, tão vinculada à economia e às ferramentas de controle, Senellart parece se aproximar da leitura foucaultiana, que ele próprio comenta e chega a criticar³⁵¹. Contudo, ao preterir o papel das virtudes em sua interpretação *racionalizante* das teorias da razão de Estado, acaba por deixar de lado uma peça fundamental para a compreensão da ideia: a prudência.

Sabemos que o realismo trazido à público por Maquiavel, ao observar o cotidiano da ação política, é incontestável, bem como as transformações que são fruto dessa revolução na maneira de se pensar as relações sociais. Entre os séculos XVI e XVII, a razão de Estado domina as discussões sobre a melhor maneira de governar, tanto entre católicos quanto entre protestantes. E, nessa contenda, o secretário florentino é frequentemente apontado como principal referência, positiva ou negativa. Mas, nos textos, tão comum quanto as menções a Maquiavel é a presença da virtude da prudência.

³⁵⁰ LAZZERI, C. e REYNIÉ, D., 1992, p. 34.

³⁵¹ *Ibidem*, p. 21-25.

E esta não aparece apenas de maneira lateral e passageira. A prudência, no debate sobre o maquiavelismo e a razão de Estado, adquire um estatuto até então jamais visto na história da filosofia, afastando-se muito de sua conotação clássica, desenhada por pensadores como Aristóteles e Cícero.

Interpretar a razão de Estado e seus principais nomes – como Botero – a partir de suas importantes contribuições à ciência política e à arte de governar é um caminho possível para compreendê-la. Apontar as técnicas operativas e as diferentes razões e racionalidades políticas inauguradas pela tratadística também nos ajuda a decifrar a dinâmica dessa forma de pensar o nascente Estado moderno e sua incessante busca pela auto-conservação. Mas, para entender a constituição desse movimento, como se forma a ideia, isso não basta. A chave de leitura fundamental para a compreensão da razão de Estado é o conceito de prudência; mais precisamente o modo como ele historicamente se transforma e passa a se tornar pilar de sustentação da diretriz política que coloca a preservação do Estado acima de qualquer coisa. É isso que esta tese se propõe a mostrar.

Dentre os estudos que se dedicaram a apontar a relação entre as teorias da razão de Estado e as transformações sofridas pela virtude da prudência, destacam-se dois: os de Rodolfo De Mattei e Vittorio Dini.

Das pesquisas contemporâneas sobre a razão de Estado, o trabalho realizado por De Mattei é provavelmente o mais completo. Mestre de Anna Maria Battista, que mais tarde viria a examinar o impacto dessa tratadística sobre o libertinismo europeu e o pensamento de Montaigne, o italiano é responsável pelo principal mapeamento de autores, tratados e debates envolvendo a razão de Estado moderna, de seus primórdios, no seio renascentista do séc. XIV, até seu apogeu junto às monarquias absolutistas do XVII. A miríade de pensadores trazida à luz por De Mattei nos permite identificar a contribuição individual de incontáveis textos – até então vistos como uma constelação homogênea – à constituição da ideia de razão de Estado. Através de suas mãos, escritores consagrados, como Guicciardini, ou pouco conhecidos, como Ludovico Zuccolo, são observados sob o mesmo prisma: o de seu papel no movimento que consagrou ao mundo a ciência da conservação dos Estados.

Cumprir dizer, é claro, que antes de Rodolfo De Mattei, estudiosos do quilate de Firpo e Croce já haviam dedicado atenção a muitas dessas figuras, como já vimos no início deste capítulo. Contudo, a meu ver, é ele o primeiro a dar unidade ao apanhado de

nomes e datas frequentemente listados nas pesquisas sobre o assunto, construindo pontes entre os pensadores, e interligando suas contribuições. Esse esforço fica evidente em seus livros mais abrangentes, que buscam a compreensão geral do movimento da razão de Estado, como *Dal premachiavellismo all'antimachiavellismo* (1969) e *Il problema della "Ragion di Stato" nell'età della Controriforma* (1979). Mas também em escritos mais detidos, que colocam uma lupa sobre aspectos – e divergências – pouco explorados acerca das diferentes concepções da ideia; como a reconstituição da forte crítica, na época, à definição dada por Scipione Ammirato, de razão de Estado como derroga³⁵², descrita pelo comentador em *Il problema della deroga e la 'Ragion di Stato* (1952).

Data, porém, de 1951, sua contribuição mais relevante à tese expressa neste trabalho. Em *Sapienza e Prudenza nel pensiero politico italiano dall'Umanesimo al sec. XVII*, De Mattei defende a leitura segundo a qual entre o *Cinquecento* e o *Seicento* ocorreria uma espécie de ascensão da ideia de prudência, sobrepondo-se à sabedoria, no âmbito das teorias da razão de Estado. Tal transformação, que modificaria a concepção clássica dessas virtudes, seria uma marca do maquiavelismo, o fenômeno inescapável da literatura política do período, e que levaria à concepção radical de prudência expressa na obra de Justo Lúpsio, o grande nome do neo-estoicismo.

A partir da obra de humanistas como Matteo Palmieri e o já mencionado Pontano, De Mattei nota um gradual movimento de destacamento da prudência frente a sabedoria no Renascimento. Cada vez mais, diz ele, a segunda seria resumida ao conhecimento dos universais abstratos, à maneira platônica. Ainda que sempre louvada por todos, como manda a tradição, a sabedoria se limitaria ao saber metafísico – ou divino –, das ciências nobres, mas distantes. À prudência, por sua vez, caberia o conhecimento do mundo dos homens, dinâmico e imperfeito, o qual constantemente exige a tomada de decisões concretas e por vezes imediatas. Não à toa, a prudência

³⁵² A noção de derroga, que legitima ao governante passar por cima das leis quando a necessidade pública exigir, é conhecida ao menos desde o *salus populi suprema lex est* formulado por Cícero (*De legibus*, III, III, VIII), e é central para a razão de Estado. Apesar de sua importância, é um tema pouco explorado pelo campo dos comentários sobre o movimento. A definição completa de Ammirato, da qual De Mattei retira apenas o trecho principal, é: “Concluimos, pois, razão de estado ser uma contravenção de razão ordinária em respeito de razão maior e mais universal, ou para ser realmente, digamos, melhor compreendida, razão de estado ser uma coisa oposta ao privilégio. Que se o privilégio corrige a lei ordinária em benefício de alguém; onde se pode dizer que o privilégio é a transposição de razão civil em benefício de particulares. Assim a razão de estado corrige a lei ordinária em benefício de muitos, tal que se poderia propriamente chamar transposição de lei ordinária em benefício de muitos (...)” (AMMIRATO, 1599, p. 213). Gabriel Naudé, o maior teórico da razão de Estado do XVII, bebe dessa formulação para constituir seu famoso conceito de *golpe de Estado*. Cf. GONÇALVES, 2015, p. 33.

assumiria de vez o título de virtude política por excelência. Incorporando, pois, o papel de correlata prática da sabedoria, segundo De Mattei a prudência ganharia mais e mais destaque, incumbindo-se da formulação e da execução da ação, enquanto àquela restaria unicamente o âmbito da contemplação.

Nessa toada, a aproximação da prudência com as teorias da razão de Estado se tornaria quase automática. Qual virtude, afinal, seria a mais adequada para guiar as difíceis decisões que um soberano precisa tomar para conduzir e proteger seus domínios? Não surpreende, pois, que tanto os entusiastas do secretário florentino quanto os contra-reformistas abracem a prudência como condutora maior do Estado e de suas necessidades. Nas palavras do comentador, “Botero não abrirá mão de enunciar (...) frios ‘princípios de prudência’; que na prática são, sem dúvida, prudência maquiaveliana”³⁵³.

A identificação da ideia de prudência com as teses da razão de Estado se torna, assim, praxe. De um modo geral, na disputa entre maquiavelismo e anti-maquiavelismo, De Mattei entende que restaria ainda uma última fronteira de preservação moral: a astúcia. Em ambos os lados da contenda, haveria um entendimento comum que associaria a ‘boa razão de Estado’ com a prudência; a correta maneira de se conduzir um principado seria aquela que segue os ditames da sabedoria prática, enquanto, em contrapartida, a ‘falsa razão de Estado’, exemplarmente descrita em Botero, seria aquela pautada pela astúcia, que somente pode levar à ruína e à corrupção dos governos. Como veremos mais a seguir, essa última fronteira moral cairá por terra com a chegada de Justo Lípsio, cuja prudência passa a englobar a própria astúcia.

Décadas mais tarde De Mattei viria a aperfeiçoar a tese esboçada em 1951. Segundo ele, a prudência deve ser entendida como um “esclarecedor [*chiarificatore*] da natureza da razão de Estado”³⁵⁴, na medida em que o uso da virtude é fundamental para a sustentação das teorias expostas pela tratadística. Para o italiano, o espaço cada vez maior adquirido pela prudência no período, que aos poucos passa a se apropriar de domínios antes pertencentes à sabedoria, conduz a primeira ao mesmo plano da segunda, numa equivalência até então jamais vista. Simultaneamente a essa contestação do trono das virtudes, multiplicavam-se as definições oferecidas à nova ideia, a razão de Estado. Tais definições, porém, seriam incapazes de esclarecer a real essência do conceito. O que seria, afinal, esse ‘conhecimento dos meios adequados a conservar um

³⁵³ DE MATTEI, 1951, p. 135.

³⁵⁴ DE MATTEI, 1979, p. 142.

domínio’, como expresso na definição boteriana? Como diferenciar, seguramente, a boa da má razão de Estado? De acordo com De Mattei, a incorporação da prudência às teorias da razão de Estado traria a elas um ‘conteúdo filosófico’, através do respaldo de uma virtude clássica. E mais do que isso; a aproximação entre as duas tiraria a prudência da ambígua posição em que se encontrava, após seu progressivo distanciamento da sabedoria. A razão de Estado, portanto, encontraria a sustentação conceitual de que tanto carecia, e a virtude da prudência finalmente delimitaria seu campo de ação. O casamento era inevitável:

Com a resolução, sempre mais fluida, da prudência na razão de Estado, a prudência escapava, enfim, da ambígua posição na qual há já um tempo se via, após sua separação da sabedoria; separação que, deve-se notar, não havia jamais ousado soar como contraposição. Se à sabedoria restava a cognição dos universais, e portanto o domínio das coisas superiores, a prudência requeria para si a competência do particular, e conseqüentemente a jurisdição sobre a cidade terrena. E dado que a cidade terrena é, por definição, o Estado, a prudência será legitimamente prudência de Estado, razão de Estado. A lógica é fatal. E não menos fatais serão, entre parênteses, as conseqüências: aquelas que Justo Lúpsio será induzido a trazer quando falará de uma prudência “misturada”: misturada a alguma coisa, inevitavelmente, de injusta.³⁵⁵

Pouco tempo após a perspicaz interpretação oferecida por De Mattei, Vittorio Dini viria a lhe fazer coro. Buscando as origens do fenômeno que identifica como *prima età moderna*, Dini dedica uma sequência de estudos às transformações sofridas pelo conceito de prudência, desde a antiguidade até seu apogeu nos séculos XVI e XVII. Dessas publicações, destacam-se os livros *Saggezza e prudenza* (escrito em conjunto com Giampiero Stabile), de 1983, e *Il governo della prudenza* (2000).

Dini parece oferecer corpo à leitura de seu predecessor, reconstruindo em minúcias o processo de formação da prudência na tradição filosófica. Enquanto De Mattei parte do fim do medievo, Dini vai além, retornando às bases do pensamento greco-romano. Ele defende a tese segundo a qual seria possível identificar uma radical mutação na noção de prudência, que passaria do papel de virtude, em sua origem clássica, ao de *regra de comportamento* – de técnica –, já no início da modernidade.

Segundo ele, em Aristóteles a *phronesis* se vê estritamente vinculada à virtude ética, sua principal característica. Ainda de acordo com a concepção do estagirita, a política, por sua vez, traria consigo um caráter de técnica. A síntese realizada pelo

³⁵⁵ *Ibidem*, p.149.

estoicismo, séculos mais tarde, seria responsável por fundir a figura do prudente à do sábio, de modo indissociável. Mas a modernidade, segundo Dini, abandonaria o legado aristotélico, alimentada pela separação entre as esferas da ética e da política. Para ele, é evidente em diversos autores uma mudança de paradigma. No lugar do par renascentista fortuna-virtù, por exemplo, se encontraria a oposição fortuna-prudência, como se vê na obra de Pontano³⁵⁶. Adquirindo gradual relevância no vocabulário maquiaveliano e maquiavelista, a prudência seria cada vez menos vista como virtude, e cada vez mais como técnica. Acompanhando o mesmo percurso teórico proposto por De Mattei, Dini chega quase às mesmas conclusões:

A razão de Estado é a razão *do* Estado; há nela muito Estado e pouca razão, senão aquela estritamente política, pautada pela ótica do Estado. Essa mesma prudência pode ser integrada a tal mecanismo, desde que – e apenas se – essa for reduzida a mero código de comportamento político, totalmente desmembrada de qualquer visão geral e moral, e depurada de qualquer visão temporal abrangente. A sua dimensão, assim, passa a ser aquela da ação *no presente*, e qualquer projeção futura é deixada de lado.³⁵⁷

E tal como De Mattei, ao buscar entender como a prudência passa a se integrar com o ideário da razão de Estado, Dini se depara com Justo Lúpsio. Segundo ele, é o neo-estoico o grande responsável pela tentativa de conciliação de um sistema moral (cristão) com a constituição do nascente Estado moderno, o que justifica sua importância.

Para além das diferenças de interpretação sobre a tratadística, contudo, uma constatação é clara. As teorias da razão de Estado transformam radicalmente o sentido de prudência, afastando-a do entendimento clássico, firmemente atrelado ao rigor moral das virtudes, e abrindo um caminho sem volta. Nas palavras de Maurizio Viroli:

Tanto os teóricos [tradicionais] da política quanto os defensores da razão de Estado recomendavam a prudência como virtude fundamental do governante; mas os primeiros entendiam por prudência a reta razão nas coisas práticas, portanto jamais separável da justiça, enquanto os segundos a entendiam como a simples capacidade de decidir o curso da ação mais eficaz para conservar o estado. Ludovico Zuccolo, um dos mais refinados teóricos da razão de Estado, admitia que era legítimo falar da prudência do tirano; mas nenhum humanista do *Trecento* ou do *Quattrocento* teria aceitado um semelhante modo de falar: o tirano pode ser hábil ou astuto, não prudente.³⁵⁸

³⁵⁶ Ainda que tragam muitas semelhanças, Dini é forte crítico da leitura que De Mattei faz à prudência de Pontano. Cf. DINI, 1983, p. 59 e 64)

³⁵⁷ *Ibidem*, p.149.

³⁵⁸ BALDINI, 1995, p.73.

6. A prudência neo-estoica de Justo Lúpsio

As transformações que o conceito de prudência sofre no desenrolar da história da filosofia têm, em Justo Lúpsio, um papel fundamental. Muito influente em sua época, a obra do humanista resgata valiosos conceitos da antiguidade, que são adaptados às necessidades e exigências do tempo presente. Dentre essas ideias, está a de prudência. Em suas mãos, esta continua a se afastar do espectro de virtude moral e se aproximar da prática política que, dividida entre o útil e o honesto, não hesita em abraçar o primeiro.

Contudo, examinar o entendimento lúpsiano acerca da prudência exige, antes, estudar as bases teóricas que o sustentam, como a interpretação que oferece ao determinismo e à liberdade de ação dos homens. Estas bases, por sua vez, se encontram no movimento literário por vezes denominado “neo-estoicismo”. É somente, portanto, a partir da compreensão desse movimento, que podemos nos debruçar sobre a contribuição de Lúpsio para o debate sobre a prudência.

Falar sobre o neo-estoicismo exige, antes de tudo, esclarecer os limites que separam o estoicismo clássico das teorias que virão a resgatá-lo nos séculos XVI e XVII, como a de Lúpsio. Ainda que traga no nome a ideia de sucessão (ou continuação) do pensamento da *stoa*, o neo-estoicismo muito se diferencia de seus antecessores.

Como sabemos, o estoicismo constitui uma popular escola filosófica antiga, que, apesar de seu caráter sistemático, engloba autores e teses diversas, nem sempre em perfeito alinhamento. Em geral, os pensadores do pórtico são divididos em três grupos principais: o estoicismo antigo, o de Zenão – seu fundador –, Crisipo e Cleanto, datado do século III a.C.; o médio estoicismo, já em período romano (séculos II e I a.C.), de Panécio e Posidônio, e o estoicismo imperial, o mais voltado aos problemas da moral, que abrange as obras de Sêneca, Epiteto e Marco Aurélio (séculos I e II). Essa tradição de pensamento, composta sobretudo pelos fragmentos de seus escolarcas, constrói-se principalmente ao redor de conceitos fundamentais, como os de *oikeiōsis*³⁵⁹ (οἰκείωσις) e *homologouménōs zên*³⁶⁰ (ὁμολογουμένως ζῆν), a partir das quais se organiza uma rica concepção cosmológica e ética.

³⁵⁹ De difícil tradução, a *oikeiōsis* pode ser entendida como a “adesão” ou “orientação” do homem a sua percepção de si como morada do próprio eu, “habitat de si próprio”. É através desse autoconhecimento que ele é capaz de buscar o que o beneficia e fugir do que o prejudica.

³⁶⁰ “Viver de acordo”. Pilar central do estoicismo, a ideia vem de uma tese de Zenão, segundo a qual a virtude reside no *natural fluir da vida*. Viver virtuosamente, portanto, é viver segundo nossas inclinações; ou seja, viver de acordo com sua própria natureza. Habitar a si mesmo, assim, configura o *télos* de todas as ações humanas.

O termo *neo-estoicismo*, por sua vez, nunca foi reivindicado por nenhum autor do período, e surge apenas no século XX, pelas mãos de Léontine Zanta. Seu *La Renaissance du stoïcisme au 16 siècle* é um marco para o estudo do tema, menos por cunhar a expressão que por mostrar o tortuoso renascimento do estoicismo no século XVI, que se difunde por boa parte da Europa, do norte do continente até a península itálica e o território alemão. A esse “renascimento parcial, fragmentado”³⁶¹, a estudiosa dá o nome de neo-estoicismo (*neo-stoïcisme*), e aponta Lúpsio e Du Vair como seus autênticos representantes.

Segundo Zanta, ao colocar o homem diante de si próprio, consciente de sua força – e da força de sua própria razão –, o humanismo tardio abre as portas para uma moral laica e para a religião natural, pilares do pensamento da *stoa*. Apesar da reação do mundo cristão – de reformados a contra-reformadores –, a comentadora mostra como se destacam os autores do neo-estoicismo, que aproximam a escola antiga dos ensinamentos de Cristo. Em suas palavras, esses pensadores “fazem do estoicismo não apenas o aliado do cristianismo, mas a filosofia que conduz ao cristianismo”³⁶². Uma das consequências desse movimento, para ela, seria uma espécie de enrijecimento da doutrina cristã, a partir da influência do racionalismo estoico. O cristianismo, assim, “perde seu calor, seu impulso, seu entusiasmo”, de modo que, “na alma cristã do neo-estoico, a razão permanece soberana, e, com a razão, também o entendimento e a vontade”, de maneira que, conseqüentemente, “o coração não está mais lá, e um cristianismo sem o impulso do coração não é mais o verdadeiro cristianismo”³⁶³.

Ao precursor estudo de Zanta, outros se seguem, alargando o entendimento desse movimento tão importante, e, inversamente, tão pouco estudado.

Em *Recherches sur le stoïcisme aux XVIIe et XVIIIe siècles*, o padre Julien Eymard D’Angers volta à questão, com foco na influência da retomada do estoicismo na primeira metade do século XVII. Em seu comentário, nas palavras de Louis Antoine, ele detecta “diversas atitudes” e “múltiplas diferenças” nos autores do período³⁶⁴. O religioso não poupa esforços em tentar delimitar cada uma das vertentes presentes nesse retorno do estoicismo. Como resultado, acaba por identificar, na época, uma vasta lista de correntes: “um estoicismo cristianizante, um cristianismo estoicisante, um

³⁶¹ ZANTA, 1914, p. 333.

³⁶² *Ibidem*, p. 334.

³⁶³ *Ibidem*, p. 336.

³⁶⁴ D’ANGERS, 1976, p. IX.

humanismo cristão, um humanismo cartesiano, um comportamento duplo dos libertinos, e, por fim, um anti-estoicismo nascente”³⁶⁵.

Recusando a expressão cunhada por Zanta, D’Angers enxerga não um neo-estoicismo, mas um “estoicismo cristão” encabeçando o resgate dos textos clássicos da *stoa* – principalmente de Epiteto, Sêneca e Marco Aurélio –. Para D’Angers, os grandes responsáveis por esse movimento teórico seriam Justo Lúpsio, Guillaume du Vair e Pierre Charron, que oscilariam entre teses estoicas e dogmas cristãos, ambos ora atenuados, ora reforçados. O comentador inclui também os *Ensaio*s de Michel de Montaigne no rol de influências responsáveis pelo estoicismo cristão do período, particularmente influente sobre os libertinos eruditos do XVII. Para ele, a compreensão desse estoicismo cristão, pautado tanto por católicos quanto por protestantes, seria fundamental para se compreender adequadamente a história religiosa da França no período³⁶⁶. Ainda que pouco convincente nos dias de hoje, a leitura do capuchinho, ao incluir Montaigne e Charron no campo do estoicismo moderno, lança um novo olhar ao debate sobre esse movimento, e indica um caminho absolutamente fundamental para o estudo da prudência nas filosofias do Renascimento tardio, ao identificar na obra do ensaísta um ponto de inflexão, que examinaremos no capítulo seguinte. D’Angers nos ajuda, também, a perceber como a obra de Lúpsio – e de seus contemporâneos –, no fim do XVI, impulsiona a grande influência dos pensadores do pórtico no começo do XVII, cujas teses e florilégios passam a dominar a cena literária e política, principalmente na França.

Embora as interpretações acerca dessa retomada estoica nos séculos XVI e XVII sejam diversas³⁶⁷ e por vezes heterodoxas³⁶⁸, sua existência constitui um fato

³⁶⁵ *Ibidem*, p. 24.

³⁶⁶ *Ibidem*, p. 35.

³⁶⁷ Contemporâneo de Zanta, Morris William Croll, por exemplo, denomina o movimento encabeçado por Lúpsio de “anti-ciceroniano”. Segundo ele, ao aderirem a Sêneca e ao tacitismo, esses autores estariam se afastando do orador romano, e abraçando uma concepção de mundo mais “individualista”. De acordo com Croll, “aquilo que distingue Lúpsio é que ele indica ao movimento [desses autores] a rota que se deve seguir para se libertar do ciceronianismo” (CROLL, 1966, p. 16). Estudioso da razão de Estado, Michael Stolleis é um dos vários autores a adotar a tese de Croll (Cf. STOLLEIS, 1998, p. 202-203). Entendo que é perceptível nesse período um afastamento gradativo de Cícero – nas palavras de Marc Fumaroli, “a idade de ouro de Cícero e Virgílio passa a dar lugar à idade de ferro de Lucano, Sêneca e Tácito” (LÍPSIO, 2012, p. XVII) – mas configura um exagero resumir os teóricos do neo-estoicismo ao título de “anti-ciceronianos”.

³⁶⁸ Grande intérprete da escola fundada por Zenão, Anthony Long não poupa críticas ao neo-estoicismo – termo que recusa – e seu desserviço ao estudo dos pensadores do pórtico. Apesar de reconhecer a erudição do filólogo flamengo e a vasta seleção que ele faz de citações gregas e latinas da escola antiga, “infelizmente”, diz ele, “as obras de Lúpsio foram um desastre para a interpretação do estoicismo como filosofia sistemática” (LONG, 2003, p. 16). Ciente do contexto do final do séc. XVI, o comentador

incontestável. Como apontam Zanta e D'Angers, as publicações do período estão recheadas de teses e passagens retiradas diretamente do estoicismo. Junto a elas, observa-se também uma surpreendente quantidade de novas edições e traduções de autores clássicos da *stoa* – com destaque para Sêneca –, bem como de difusores dessa filosofia, como Cícero³⁶⁹. Para além dos círculos filosóficos, Pierre-François Moreau relembra que as ideias trazidas por esse resgate do estoicismo também marcam presença, de forma um tanto confusa e fragmentada, em outros debates, como no campo da alquimia e na literatura médica, “onde conceitos que remontam ao Pórtico se articulam com outras noções para explicar a estrutura dos seres vivos ou a transmutação dos elementos”³⁷⁰.

É claro que o estoicismo antigo não desaparece por completo entre seu declínio e o início do Renascimento. Em certa medida, ele também é lembrado durante o medievo, porém com grande comedimento³⁷¹, nitidamente ofuscado pela influência do aristotelismo. Com a chegada dos humanistas, e seu empenho em buscar no passado as bases do conhecimento antropológico, é que as atenções se voltam à escola de Zenão. Se para os pensadores do início da modernidade a fortuna – entendida pelos estoicos como a face visível da Necessidade – é o grande mistério a ser solucionado, sua antípoda é a virtude; e essa relação será atentamente esmiuçada, com a ajuda dos pensadores do Pórtico. Moreau destaca que o retorno do estoicismo através da mão dos modernos não pode ser entendido como o resgate impecável de uma doutrina sólida e fechada, de teses e conceitos determinados; mas sim como parte de um diálogo filosófico dinâmico, que se relaciona diretamente com outros pensamentos antigos, como o aristotelismo e o ceticismo. Tal resgate, portanto, deve ser visto sempre a partir

reconhece que não podemos julgar arbitrariamente a leitura dada aos textos clássicos; mas parece não perdoar a distorção levada a cabo nos conceitos originais, em vista de adaptá-los ao cristianismo vigente. Segundo ele, ao tentar alinhar a visão estoica de Deus e do determinismo do universo com os preceitos da fé bíblica, tem-se como resultado um estoicismo que “perde seu caráter distintivo, tornando-se [apenas] uma antecipação branda do teísmo cristão” (LONG, 2003, p. 17). Isso leva Long a concluir, sem esconder o ressentimento, que “mais uma vez, infelizmente, a imagem geral [equivocada] do estoicismo no mundo moderno deve muito ao foco estreito de Lúpsio na tolerância resignada do indivíduo frente a seu destino” (LONG, 2003, p. 18).

³⁶⁹ Denise Carabin lista boa parte dessas publicações em CARABIN, 2004, p. 39-61.

³⁷⁰ MOREAU, 1999, p. 13. Seria o caso, por exemplo, do estatuto do *pneuma*, já indicado na obra do pensador romano Cláudio Galeno.

³⁷¹ Indicando a evidente inspiração estoica das epístolas de São Paulo, Adma Muhana evoca alguns exemplos de conversão de ideias do estoicismo em dogmas da fé, “como a comparação do homem virtuoso com um atleta, a representação de Deus como amigo, mestre e pai dos homens, a falta de temor da morte, a crença na Providência etc. Apologetas e Padres da Igreja como Tertuliano, Lactâncio, Jerônimo são dos que incluem Sêneca entre os autores cuja doutrina devia ser conhecida dos cristãos” (REBELO, 2006, p. 334 e p. 390, nota 7).

desse prisma, e estudá-lo significa observar o contraste de uma filosofia com outra, suas continuidades e significações, de modo a entender como essas alternâncias e divergências se refletem nas interpretações que estas recebem na época.

O estudioso francês aponta que até o séc. XVI - incluindo aí o começo do Renascimento -, embora haja alguns temas estoicos presentes, não se pode dizer que o humanismo forje propriamente um neo-estoicismo (ou um estoicismo cristão); ou seja, um pensamento sistemático construído a partir do estoicismo antigo. Para ele, é com a chegada do XVI que o cenário muda: os problemas de congruência entre o estoicismo e o cristianismo se agravam, principalmente a partir da crítica de Calvino à escola antiga e à relação entre destino e providência, o que aguça as diferenças para muito além do campo ético. Textos como o *De Constantia* de Lúpsio vão de encontro a esse problema, buscando resolver as questões lógicas e metafísicas da doutrina, adaptando assim o funcionamento de sua ética. Ainda que, por exemplo, o título do diálogo de Lúpsio denote uma exposição sobre a doutrina moral do estoicismo, ele o faz amparando essa doutrina a partir de uma profunda explicação sobre o sistema metafísico que precede a formulação do melhor agir. Para Moreau, é somente após o *De Constantia* de Lúpsio que podemos dizer que temos em mãos um 'verdadeiro neo-estoicismo', ainda que por vezes confundido com um 'estocismo cristão'³⁷².

A meu ver, o fenômeno do neo-estoicismo coincide com a confluência natural de duas expressivas demandas da época: a de um humanismo latente e racionalizante, que se opõe à escolástica, sedento por buscar seus fundamentos numa antiguidade não-aristotélica, e a de um cristianismo em crise, dividido por guerras e por um incisivo movimento Contra-Reformista. Dado, pois, o fenômeno, segue-se a necessidade de classificá-lo, defini-lo, nomeá-lo.

O vocábulo criado por Zanta para rotular esse movimento teórico não é recusado apenas por D'Angers. Marcelo Lachat, por exemplo, critica a expressão *neo-estoicismo*, pois acredita que ela “não esclarece nem acrescenta coisa alguma; ou melhor, torna as coisas ainda mais indeterminadas do que já são”. Diz ele:

Quanto ao termo “neo-estoicismo”, se já não bastasse depender de *estoicismo*³⁷³, parece-nos ainda mais anacrônico e inadequado, pois ele não

³⁷² Cf. MOREAU, 1999, p. 20-21.

³⁷³ Lachat é crítico, inclusive, do nome dado à escola antiga. Para ele, “não seria conveniente sequer falar de “estoicismo”, devido às dificuldades em caracterizar os fragmentos de Zenão como uma *escola filosófica*” (LACHAT, 2008, p. 108). No meu entender, é nítido o equívoco da afirmação.

explica nem significa nada do que podemos verificar nas obras dos séculos XVI ou XVII. Os autores desse período não demonstram jamais se considerarem “novos estóicos”, mas *crístãos* que têm algum interesse na doutrina estóica, e ainda menos parecem querer criar uma *escola* “neo-estóica”. Aliás, não se encontra nos textos da época nenhum rastro de *neoqualquer*.³⁷⁴

De fato, nada nos textos indica que tais pensadores cristãos almejassem a formulação de uma nova filosofia, tampouco a ambição de tomar para si a responsabilidade de “atualizar” o pensamento estoico. Isso, porém, não anula o valor de reunir sob o guarda-chuva do neo-estoicismo o conjunto de autores responsáveis por resgatar e divulgar, no início da modernidade, o pensamento do pórtico. Menos do que uma caprichosa disputa lexical, a discussão acerca do nome dado a esse movimento denota a importância de suas publicações e de seu debate para a história da filosofia. Nosso maior interesse, aqui, não reside em encontrar o melhor vocábulo para definir esses autores; tampouco buscar uma definição minuciosa que englobe seus escritos. Mas sim examinar sua contribuição, através da influência que exerceram em sua época. A meu ver, a recepção do neo-estoicismo – como em Montaigne e nos libertinos eruditos – é seu maior legado para o pensamento político e moral. Ainda que não tenham produzido um *corpus* filosófico, os autores neo-estoicos foram fundamentais para o debate público de seu tempo – tal como foi o maquiavelismo³⁷⁵ –, o que, por si só, já justifica a incorporação da denominação.

Com grande didática, Jacqueline Lagrée lembra que o estoicismo antigo é marcado por grandes mestres e suas lições – mais orais que escritas – sobre questões decisivas, sempre em diálogo com aquelas que lhes são contemporâneas (como o epicurismo). Não restam dúvidas, portanto, que ele “constitui, indiscutivelmente, uma escola filosófica”³⁷⁶. O mesmo, porém, não pode ser dito sobre o movimento que séculos mais tarde o resgata. De acordo com ela,

Fica claro que o neo-estoicismo [*néostoïcisme*] não constitui uma nova escola filosófica, mas sim uma corrente de pensamento que oferece vida novamente a certas concepções estoicas (as noções comuns, a providência e o destino,

³⁷⁴ LACHAT, 2008, p. 108-109.

³⁷⁵ O argumento usado por Marcelo Lachat pra recusar o uso de ‘neo-estoicismo’ (preferindo *estóico-cristãos* ao se referir a esses autores), se levado ao pé-da-letra, exigiria revogar também a noção de ‘maquiavelismo’ – produzida pelo debate posterior à obra do florentino –, na medida em que ela em quase nada se assemelha ao real conteúdo do texto de Maquiavel.

³⁷⁶ LAGRÉE, 2010, p. 10.

seguir a natureza, etc.), em um contexto radicalmente diferente do contexto original.³⁷⁷

É nítido que o neo-estoicismo não se pretende, nem constitui, uma continuação da filosofia da *stoa*. Ele deve ser entendido mais como um momento [de forte influência estoica] do que propriamente uma doutrina. Mas isso não é pouco. O retorno do estoicismo no início da modernidade mostra a força dessa filosofia antiga, frequentemente evocada no debate público em momentos de crise. O valor maior desse resgate, portanto, só aparece quando se observa o neo-estoicismo tendo em consideração seu contexto e a influência que imprime em seus sucessores. A ausência de um sistema rigorosamente concatenado, ou a suposta fragilidade de suas conexões argumentativas (alegada por alguns leitores modernos), se tornam secundárias quando examinamos o impacto dessa corrente no debate de seu tempo.

Para Lagrée, o neo-estoicismo representa uma restauração, uma retomada de temas e conceitos estoicos, pensados a partir de um novo contexto. Dos ensinamentos de Sêneca, esses autores trazem de volta a noção de uma moral racional, universalista e laica; nas palavras da comentadora, uma espécie de *racionalismo voluntarista*. Assim, aprende-se que,

A única maneira digna de lidar com uma situação difícil não é fugir ou se ajoelhar em um refúgio de paz, distante do mundo, mas sim enfrentar o infortúnio dos tempos com lucidez e fazendo uso da inteligência.³⁷⁸

Esse ensinamento será, pois, a estrada proposta por um movimento humanista que, deixando de lado o dogmatismo teológico, se volta aos antigos na busca por um guia moral de conduta, em um presente marcado pelas turbulências e divisões de uma guerra civil que parece não ter fim.

Na medida, portanto, que o neo-estoicismo se aproxima mais da representação de um momento histórico do que propriamente de um cânone de autores, não há um rol preciso de nomes responsáveis por sua difusão. Nas décadas de destaque desse renascimento estoico, traduções e comentários sobre os pensadores do pórtico abundam por toda a Europa; e ainda mais difícil de enumerar são os incontáveis florilégios, orgulhosos das máximas de sabedoria estoica que portavam. Apesar disso, duas figuras podem ser consideradas como as principais referências do neo-estoicismo: Justo Lúpsio

³⁷⁷ *Ibidem*, p. 11.

³⁷⁸ *Ibidem*, p. 12.

(1547-1606) e Guillaume du Vair (1556-1621), com destaque para o primeiro³⁷⁹. Pertence a Lúpsio o posto de grande autor do neo-estoicismo, influente inclusive sobre o pensamento de Du Vair, que lhe acompanha em muitas ideias mas jamais em importância³⁸⁰.

Definido por Montaigne – um de seus vários correspondentes – como “o homem mais erudito [*sçavant*] que nos resta”³⁸¹, Justo Lúpsio³⁸² nasce em 1547 em Overijse, um vilarejo na região de Flandres, localizado entre Louvain e Bruxelas. Filho de uma família católica da baixa nobreza, rapidamente se mostra um aluno brilhante, e com tenra idade é enviado para cursar direito na universidade de Louvain (a mesma fundada por Erasmo). Dedicado ao estudo de textos latinos, como o de Cícero³⁸³, após terminar seus estudos embarca para a Itália, onde se aproxima da cultura clássica e do mundo eclesiástico, trabalhando como secretário do cardeal Granvelle. Nesse período, publica seu primeiro trabalho, *Variae lectiones*, por volta dos 20 anos de idade³⁸⁴. Retorna para Louvain e lá continua seus estudos, até 1571, quando decide fugir da guerra civil nos Países Baixos e segue em direção a Viena. Durante essa viagem, que seria utilizada mais tarde como pano de fundo do *De Constantia*, Lúpsio visita Carlos Langio (Carolus Langius) em Liège, em 1571, o mesmo que protagoniza no livro a figura de mestre do pensador flamengo.

Em 1572, ainda durante seu exílio, a propriedade de Lúpsio na Bélgica é ocupada por tropas espanholas combatentes na guerra civil, o que impossibilita seu retorno à

³⁷⁹ Há quem inclua nessa categoria ainda outros nomes, como faz D’Angers com Pierre Charron (D’ANGERS, 1975, p. 44). Ainda que a influência do movimento alcance escritores como o discípulo de Montaigne, entendo que, diferente de Lúpsio e Du Vair, sua obra está mais próxima da recepção do que do impulsionamento dessas ideias. Jacqueline Lagrée, por sua vez, compartilha a posição de destaque de Lúpsio e Du Vair no neo-estoicismo, e coloca numa espécie de segunda categoria, por suas “contribuições importantes”, nomes como Charron, Hugo Grotius e Simon Goulart. Cf. LAGRÉE, 2010, p. 20.

³⁸⁰ Du Vair é autor, por exemplo, de um tratado sobre a virtude da constância, feito à imagem e semelhança da obra homônima de Lúpsio, mais influente e conhecida que aquela escrita por Du Vair. Maxim Marin nos oferece uma interessante comparação entre temas da metafísica e da ética estoica – como a teoria das paixões, o problema do bem e do mal, a concepção Deus-Natureza, a Providência e o Destino – nas obras de Lúpsio e Du Vair, mostrando suas semelhanças e diferenças. Cf. MOUCHEL, 1996, p. 397-412.

³⁸¹ Essa passagem, um dos mais famosos elogios do ensaísta ao neo-estoico, está na *Apologia de Raymond Sebond*. Cf. MONTAIGNE, 2006, p. 369.

³⁸² Nascido Joest Lips, é frequentemente referido pela versão latinizada: Justus Lipsius.

³⁸³ É notório, no conjunto da obra lipsiana, que Sêneca é quem nela exerce maior influência. O contato com o pensador antigo, porém, aparece apenas posteriormente na formação de Lúpsio. Cícero, o grande transmissor do pensamento estoico, é pouco lembrado como fonte de inspiração do filósofo flamengo, mas dele recebe frequentes citações. Alain Michel se debruça sobre essa questão, analisando a presença de Cícero nos escritos de Lúpsio, em MOUCHEL, 1996, p. 19-30.

³⁸⁴ Há dúvidas sobre a data de publicação de sua primeira obra. Lagrée afirma ter sido em 1567 (LAGRÉE, 2010, p. 23), enquanto John Sellart aponta 1569 como o ano correto (LÍPSIO, 2006, p. 4).

terra natal e o leva a se candidatar ao cargo de professor de história na Universidade Luterana de Jena. Como John Sellars relembra, esse é o primeiro de uma sequência de movimentos institucionais que obrigam Lúpsio a mudar a profissão pública de sua fé³⁸⁵, cuja ambiguidade religiosa é uma marca. Após dois anos em Jena, transfere-se para Colônia e posteriormente retorna a Louvain, onde permanece até 1579, quando tem sua propriedade novamente saqueada por soldados e se vê obrigado a fugir, desta vez para Leiden, em cuja universidade – calvinista – permanece lecionando por 13 anos³⁸⁶. É nesse período que escreve suas principais obras, *De Constantia Libri Duo* (1584) e *Politicorum sive civilis doctrinae libri sex* (1589). Fazendo jus a sua formação católica, aceita em 1592 a cátedra de história e literatura latina em Louvain³⁸⁷, onde permanecerá até o fim de sua vida³⁸⁸.

Do legado de Lúpsio, destaca-se sua influência intelectual, sobre alunos e admiradores, espalhados por todo o continente. Já desde a época de sua morte, o pensador, alvo de inúmeros panegíricos, era reconhecido como um dos maiores responsáveis por trazer no fim do século XVI a erudição da cultura italiana aos países do norte da Europa. Não que o berço do latim fosse um território inacessível. Sabemos que já então era tradicional a viagem de intelectuais ao país – como fez o próprio Lúpsio –, numa espécie de temporada de formação erudita; sem falar, é claro, no constante fluxo de membros do clero, indo e voltando de Roma. Mas o destaque do escritor flamengo está no seu esforço em difundir essa cultura clássica, através de sua rica produção bibliográfica – no campo da história, filologia, filosofia, e política³⁸⁹ – e,

³⁸⁵ Cf. LÍPSIO, 2006, p. 3. Henri Glaesener ironiza que “um homem tão *inconstante* [em suas convicções religiosas] tenha tido a ideia de escrever uma obra sobre a *Constância*”, e relembra que, ao longo de sua vida, Lúpsio adere publicamente – no mínimo – ao catolicismo, ao luteranismo e ao calvinismo. Cf. GLAESENER, 1938, p. 29.

³⁸⁶ É durante seu período em Leiden que Lúpsio teria recebido, em 1581, a visita de Du Vair, então com 26 anos e ansioso pelo encontro com o filólogo, que já então gozava de certo reconhecimento. Sobre essa ocasião, e o impacto dela na formação do jovem Du Vair, cf. GLAESENER, 1938, p. 30-33.

³⁸⁷ Em uma carta endereçada ao padre Delrio, datada de 14 de abril de 1591, Lúpsio lhe avisa ter fugido de Leiden e se reconciliado com a Igreja Católica. O documento, em cujo verso consta o rascunho da resposta de Delrio, está em GERLO, A. et VERVLIET, H., 1967, GV 19. Lagrée relembra a importância do centro universitário de Louvain para a época, onde estima que Lúpsio tenha lecionado para mais de 6 mil alunos – dentre eles Jakob Thomasius, que viria a ser professor de Leibniz em Leipzig. Cf. LAGRÉE, 2010, p. 23.

³⁸⁸ Nessa etapa final de sua produção, edita obras de Sêneca e escreve dois tratados sobre o estoicismo, o *Manuductio ad Stoicam Philosophiam* e o *Physiologia Stoicorum*, ambos publicados pela primeira vez em 1604. Morre em 1606, jurando sua fé ao catolicismo.

³⁸⁹ Antoine Coron resume bem as múltiplas contribuições deixadas por Lúpsio: “Em filologia, ele teve o mérito de fornecer uma edição magistral de Tácito (1574), e assim de tornar conhecido o mais penetrante dos historiadores romanos; em história, ele alargou o campo de investigação da Antiguidade, graças ao seu perfeito conhecimento dos autores romanos e gregos no estudo da moral, integrando à história antiga os contributos da numismática e da arqueologia; em filosofia, ele foi o primeiro a estudar de maneira séria

sobretudo, de sua divulgação. Lívio, lembremos, fugindo dos conflitos civis, viaja por toda a Europa, lecionando e debatendo em diferentes regiões. Como uma abelha que derruba seu pólen por onde passa, o humanista transmite suas ideias a incontáveis interlocutores, que a ele tornam a recorrer regularmente, interessados em suas discussões.

A influência de Lívio é evidente no grande alcance de suas principais obras, mas não só. Sua dedicação na troca de correspondências é notável, de modo a compor quase um *corpus* paralelo de escritos, ajudando a mensurar o prestígio que detinha em seu tempo. Estima-se que o humanista tenha trocado milhares de cartas³⁹⁰, com dezenas de interlocutores, sendo 126 delas publicadas ainda em vida, em *Epistolarum Quaestionum libri V* (1577). Ainda que boa parte de suas correspondências se limite a assuntos cotidianos ou de foro íntimo – a encomenda de seus óculos novos em uma passagem pela Antuérpia, reclamações sobre o baixo salário de docente da universidade, etc. –, o grande valor desses documentos reside em atestar, de forma complementar, seu papel como referência intelectual ainda em vida. Seus correspondentes não eram apenas muitos, mas também personalidades de relevo – e espalhadas por toda a Europa –, como Michel de Montaigne, Francisco de Quevedo, Hugo Grotius e o príncipe Maurício de Orange³⁹¹. Lívio, vale lembrar, é retratado também no quadro *Os quatro filósofos*, de Peter Paul Rubens, mestre da pintura barroca europeia. Na obra, o grande autor neo-estoico – professor do irmão de Rubens, Philip – é retratado sob um busto de Sêneca, aplicando suas lições aos presentes.

Seu reconhecimento como humanista erudito começa a ganhar alcance após a publicação, originalmente em Leiden, do *De Constantia Libri Duo, Qui alloquium praecipue continente in Publicis malis*. Diálogo composto por dois livros, o texto dedicado à virtude da constância busca uma espécie de *consolação filosófica* para um período turbulento, marcado pelas guerras de religião, e é notadamente inspirado no *De constantia sapientes* de Sêneca, que lhe empresta inclusive o nome. Muito popular no

a doutrina estoica, e direto na fonte, com seu *De Constantia*, que traz a renovação do estoicismo como doutrina moral viva (...). Ele foi também um pensador político, elaborando de maneira completamente original (em sua obra *Politica*, de 1589) uma teoria do principado que alcançou sucesso imediato.” (CORON, 1977, p. 445).

³⁹⁰ Aloïs Gerlo e Hendrik Vervliet relembram a dificuldade de precisar esse número, mas calculam em torno de 2 mil as missivas do autor que já foram publicadas (GERLO, A. et VERVLIET, H., 1967, p. VII). Antoine Coron, por sua vez, supõe que as correspondências entre 1578 e 1606 ultrapassem as 4 mil cartas.

³⁹¹ Aluno de Lívio em Leiden durante a juventude, o príncipe viria a ser um de seus primeiros correspondentes a receber uma cópia do *Politicorum*, enviada pelo autor em agosto de 1589.

período, é provavelmente o escrito mais conhecido de Lúpsio, rapidamente se espalhando por todo o continente. Em um intervalo de pouco mais de um século, entre sua primeira publicação (em 1584) e 1705, o *De Constantia* recebeu nada menos que 32 edições latinas. Vale lembrar também que, ainda em seu ano de lançamento, recebeu edições em holandês e francês, e nas décadas seguintes foi traduzido para o alemão (1599), inglês (1595), polonês (1600) e espanhol (1616). Tamanha repercussão se justifica por ao menos dois fatores: pelo contexto de agitação pública, marcado por guerras e disputas em nome da fé; e pelo estilo do texto, um diálogo de aconselhamento, distante do estudo acadêmico e mais voltado a fornecer respostas aos problemas do presente³⁹². Além de lhe trazer fama, a obra é responsável também por iniciar Lúpsio nos escritos sobre o estoicismo. É sabido que seu contato com a escola do pórtico remete à sua juventude, particularmente sua estadia em Roma, momento em que seu contato com Marc Antoine Muret teria sido fundamental a seu acesso aos estudos sobre o estoicismo romano.

Já em seu prefácio o *De Constantia* adianta o intuito do autor, que alega ter “buscado consolações contra os males públicos”³⁹³, inspirado nas lições deixadas por Sêneca e Epiteto sobre as paixões³⁹⁴. Anunciado seu escopo, inicia-se o diálogo, que gira em torno de dois personagens: o próprio Justo Lúpsio, tentando escapar do sofrimento que assola sua pátria – perturbada pelos conflitos armados – em busca de paz de espírito³⁹⁵; e Langio, seu mestre no período de juventude, que o recebe em sua casa. Como já vimos, pouco após seu retorno da Itália, ao viajar de Louvain para Viena, o humanista de fato havia visitado Langio, de modo que a narrativa que dá cenário ao livro se baseia em um encontro real, embora o mesmo não se possa dizer dos diálogos nela descritos.

³⁹² Anacronismos à parte, podemos dizer que, hoje, esse estilo de texto se aproximaria da categoria literária de *autoajuda*. Na definição de Jan Papy: “O *De Constantia* de Lúpsio não é o seu tratamento mais sistemático ou abstrato da ética estoica, mas antes um livro de psicologia prática, uma orientação direta para viver sensatamente” (PAPY, 2002, p. 866).

³⁹³ LÍPSIO, 2006, p. 29. A despeito da excelente tradução francesa ao *De Constantia*, editada por Jacqueline Lagrée (cujos fragmentos estão publicados em LAGRÉE, 1994, p. 124-159, e o texto integral em LAGRÉE, 2016, p. 37-162), opto aqui por utilizar como referência a versão inglesa de John Stradling, editada por John Sellars, mais completa que a primeira.

³⁹⁴ O neo-estoico utiliza o termo latino *adfectus* (afetos), equivalente à *pathê* dos antigos estoicos, que se refere às emoções, as paixões da alma, como o medo, a dor, o desejo e o prazer. Opto aqui por *paixões* como melhor tradução.

³⁹⁵ “Há muitos anos fomos lançados, como você sabe, na tempestade das guerras civis: (...) se amo a quietude e o repouso, as trombetas e o chacoalhar das armaduras me interrompem. Se me consolo nos jardins e plantações de minhas terras, os soldados e assassinos me obrigam a mudar para a cidade. Por isso, estou decidido a deixar esta desafortunada e infeliz Bélgica (...)” (LÍPSIO, 2006, p. 32).

Logo no primeiro capítulo da obra, ao encontrar Langio e relatar a ele as razões de sua fuga, Lípsio é imediatamente reprimido pelo interlocutor, que lhe aponta o erro de sua decisão:

Lípsio, você não deve abandonar seu país, mas suas paixões (*adfectus*). Nossas mentes devem estar tão seguras e conformadas de modo que possamos estar tranquilos quando em dificuldades, e ter paz mesmo em meio à guerra.³⁹⁶

A partir dessa premissa se desenrola o diálogo, que nos ensina, a partir das lições de Langio, que o mal é fruto da opinião humana, e que para dele escapar devemos mudar não de lugar, mas nossa maneira de pensar. Do sofrimento, nos mostra a lição estoica, não se foge com as pernas, mas com a mente. Isso porque nenhum acontecimento deve ser entendido, por si só, como mau: mesmo as calamidades públicas, como já ensinaram os antigos, são parte de uma razão superior, cuja finalidade é perfeita. Ainda que tais acontecimentos possam nos parecer ruins, eles seguem uma ordem impecável. O equívoco, portanto, está em nós; mais precisamente, na maneira como recebemos esses acontecimentos. E se reside em nosso entendimento o problema, também nele está a solução.

Langio explica que o antídoto para as paixões que nascem dos acontecimentos calamitosos é a *constância*. Como ele mesmo define no quarto capítulo do primeiro livro, “a constância é uma reta e inamovível força da mente, que não é afetada por causas externas ou fortuitas”³⁹⁷. “Filha da paciência”³⁹⁸, essa virtude é essencialmente um produto da razão, dado que somente através dela a constância se produz. Assim, fica em evidência o peso que o diálogo coloca sobre a disposição racional do indivíduo. Não é o exemplo dos outros homens a origem da constância; tampouco algum tipo de inspiração ou intervenção divina. O remédio para o sofrimento decorrente das paixões está dentro de si, e não no mundo ao redor, nem em um plano superior. Consequentemente, a responsabilidade de encontrá-lo pertence unicamente ao próprio homem.

Jacqueline Lagrée percebe na concepção de constância defendida pela obra de Lípsio uma clara oposição entre a postura dos neo-estoicos e a de seus críticos, notadamente os católicos. Para ela, a diferença se resume à visão sobre as

³⁹⁶ LÍPSIO, 2006, p. 32.

³⁹⁷ *Ibidem*, p. 37.

³⁹⁸ *Idem*.

responsabilidades – “*constance contre charité*” –, dado que, para o controle do sofrimento, enquanto os tratados sobre a constância sugerem o emprego imediato das próprias forças nesse intuito, começando com aquelas do próprio escritor, o dogmatismo cristão vigente relegava esse papel a Deus, à Sua intervenção, e tinha preferência sobretudo pelos escritos de aconselhamento, dirigidos aos fiéis³⁹⁹.

De fato, se comparada com o pensamento católico, a constância reflete o genuíno espírito humanista, ao fortalecer a autonomia da razão individual frente aos tormentos do mundo. Mas, resgatada pelo neo-estoicismo, essa virtude não se opõe diretamente aos pressupostos cristãos; ao contrário, os engloba. Confrontado com as diferenças entre a ética cristã e a estoica, percebe Jan Papy, Lípsio demonstra que os conflitos entre as duas eram mais aparentes que reais⁴⁰⁰. No diálogo, a constância, produto da razão, é contrastada à inconstância, fruto da opinião. Embora atributo tipicamente humano, nossa capacidade de raciocinar não está isolada em nós: ela deriva, em certa medida, da razão divina, infinitamente superior e distante, a quem devemos espelhar para fugir dos equívocos e opiniões. Para tanto, compartilhando da visão dos antigos pensadores do pórtico, aprendemos com o neo-estoicismo que devemos alinhar nosso *logos* individual à razão do universo, responsável por reger o mundo e todos os seus acontecimentos. Moderando nossa vontade, e nos engajando a seguir a força maior que guia o rumo das coisas, nos afastamos das paixões e do sofrimento trazido por elas. E, segundo os pensadores do XVI, o que vem a ser essa inteligência superior que devemos buscar? A resposta não poderia ser outra: Deus, é claro.

Parte fundamental do exercício da constância reside em entender as condições cosmológicas que a sustentam. Como já apontado pela *stoa*, a ética é inseparável da física; viver a vida conforme a natureza requer o conhecimento dessa natureza. O neo-estoicismo, assim, remete às bases do sistema estoico para assentar os pilares de sua proposta de comportamento. De nada adianta prantear os desígnios da fortuna, lamentando a inconstância que acompanha os acontecimentos por ela trazidos. Ao invés de lhe resistir, deve-se, pois, conhecê-la, de modo a entender seu rumo, e aceitar que a melhor escolha possível é seguir os caminhos que nos traça. Nas palavras de Adma Muhana,

³⁹⁹ Cf. LAGRÉE, 2010, p. 120.

⁴⁰⁰ PAPY, 2002, p. 861.

É neste sentido que a Fortuna é interpretada pelos humanistas cristãos: como uma alegoria do desconhecimento humano acerca das causas que regem o mundo, governado todo pela Providência divina. Fortuna, assim, aparece como um nome dado pelos estultos ao que lhes sucede sem ordem aparente, por ignorarem suas verdadeiras causas. Desde que se importam apenas com as coisas que têm existência terrena – por si transitória, efêmera, fugaz – quando aquelas são bem-sucedidas consideram ter boa sorte ou boa fortuna; se fracassam, afigura-se-lhes um infortúnio, ou fortuna adversa. Todavia, se perscrutassem a justiça divina, cujos desígnios se ocultam à sua voluntariosa ignorância, poderiam encontrar as causas dos infortúnios e neles reconhecer, pelo contrário, a ação da Providência, que legitima tais insucessos com vistas seja a um bem permanente, eterno, seja ao fortalecimento dos homens dignos: “os homens bons esforçam-se, sacrificam-se e são sacrificados, e de bom grado. Não são arrastados pela Fortuna, seguem-na e igualam seus passos. Se a conhecessem, se antecipariam à sua frente” – diz Sêneca, fonte de tantos, no opúsculo *Sobre a Providência*.⁴⁰¹

Não por acaso, é resgatada pelo *De Constantia* a providência (*providentia*), acompanhada do destino (*fatum*). Ao colocá-la novamente em evidência, Lúcio transmite um recado sutil a seus contemporâneos: a *prudencia*, clássica substituta humana da providência divina, a ela está inevitavelmente atrelada. Não basta a mera experiência – ou o estudo da história, tão louvado pelos humanistas – para aprender a domar a fortuna; que, aliás, não se domestica. Estamos, todos, sujeitos aos inescapáveis ditames da providência; mas, acima de tudo, estamos submetidos ao seu *télos*, determinado por Deus, que, em nós, se reflete em nosso destino.

O sistema cosmológico que dá sustentação ao *De Constantia* – presente também em textos posteriores – resume-se a três camadas sequenciais: partindo de Deus, segue-se a Providência divina, que, por sua vez, incide sobre o mundo dos homens através do Destino.

Para o estoicismo antigo, Deus e a matéria são princípios eternos e coextensivos; isto é, coincidentes. E, conjuntamente, compõem a Natureza, o universo e tudo o que nele habita, como os seres vivos. Deus, nesse sistema, é entendido como o todo; isto é, não há uma divisão ontológica entre criador e criatura, ele compõe a totalidade das coisas. Mas a extensão, para Deus, é um aspecto secundário, que é incorporado pela matéria. O que lhe é verdadeiramente fundamental é sua razão, seu *logos*, que – dada sua totalidade –, conseqüentemente, se traduz na razão do universo, que incide sobre todo o mundo.

Mas concepções como essas não podiam ser aceitas pelos humanistas cristãos. Lúcio, assim, se debruça sobre o sistema estoico para corrigir seus equívocos e más

⁴⁰¹ REBELO, 2006, p. 331. A referência a Sêneca remete a *De Providentia*, V, 4.

interpretações, lendo à sua maneira princípios que mais tarde seriam fundamentais para o trabalho de filósofos da geração de Espinosa, como a imanência de Deus nas coisas, o determinismo do universo e a unidade entre Deus e matéria. Ainda que possamos identificar no *De Constantia* alguns aspectos dessa modificação que Lúpsio oferece às teses do estoicismo – como a relação entre providência e destino –, é no seu *Physiologia Stoicorum* (1604) que essas alterações ficam mais evidentes⁴⁰².

Na obra, o neo-estoico abraça as ideias da *stoa*, inclusive se posicionando ao lado da escola na contenda com os epicuristas. Porém, não hesita em divergir quando estas se opõem aos dogmas do cristianismo. Isso se vê no valor negativo que Lúpsio atribui à matéria, conferindo a ela a origem do mal⁴⁰³, ou quando recusa a concepção de que Deus e matéria unidos formam a natureza. Esse tipo de postura se dá por todo o texto. Como aponta Anthony Long sobre a leitura do humanista, por exemplo “quando os estoicos falam de Deus como ser presente *nas* coisas, eles na verdade querem dizer, como ensina as Escrituras, que ‘nós temos nosso ser em Deus’ (*Physiologia stoicorum*, I, 9)”⁴⁰⁴; isto é, o olhar lipsiano, cristianamente enviesado, deturpa a proposição estoica sobre a relação entre Deus e matéria, interpretando que – ao contrário do que defendem os antigos – Deus não seria de fato imanente à matéria, pois essa leitura contraria a tese sobre a transcendência divina, e portanto não poderia ser aceita.

Essa maneira de adaptar teses estoicas aos princípios cristãos, marca fundamental do chamado neo-estoicismo, se repete na cosmologia defendida por Lúpsio; que, como já mencionado, é composta por Deus, pela Providência e pelo Destino. Sem surpresa, também o esquema proposto pelo humanista é fruto de uma considerável modificação feita ao sistema estoico original. Como afirma Jacqueline Lagrée, enquanto a estrutura antiga “repousava sobre um modelo físico-químico de mistura total entre Deus e o mundo”, Lúpsio o substitui por “um modelo metafísico que temporaliza a relação de implicação entre o princípio divino fundador e as organizações espaço-temporais das coisas do mundo”⁴⁰⁵. De fato, como percebe a comentadora, ele parece amenizar essa relação, evitando a todo custo assumir a tese estoica, que insere o ser divino nas coisas, sem rodeios, preferindo por sua vez distanciar Deus da matéria

⁴⁰² Para uma comparação entre a leitura lipsiana do estoicismo nos dois textos, cf. SELLARS, J. *Stoic Fate in Justus Lipsius's De Constantia and Physiologia Stoicorum*. In: *Journal of the History of Philosophy*, vol. 52, n. 4, 2014, p. 653-674.

⁴⁰³ De nítida inspiração platônica, em *Physiologia Stoicorum*, I, 14, Lúpsio afirma que “os estoicos encontram o princípio do mal não em Deus, mas na matéria” (LÍPSIO, 1610, p. 37).

⁴⁰⁴ LONG, 2003, p. 17.

⁴⁰⁵ LAGRÉE, 2010, p. 68.

terrena. Como se vê no *Physiologia stoicorum*, Lúpsio recorre a insinuações de inspiração platônica para colocar as coisas, em sua multiplicidade, como derivadas do Uno; enquanto este, por sua vez passa a ser visto não como correlato, mas como criador. Mudando-se a concepção acerca de Deus, altera-se também o entendimento sobre sua providência. No *De Constantia*, assim, a *providentia* do estoicismo retorna; mas, desta vez, cristianizada.

Como sabemos, segundo os estoicos o universo é regido pela racionalidade divina, cujo *logos* perfeito produz e organiza tudo. O *logos* de Deus, imanente à matéria, está presente em todas as coisas, inclusive na razão humana, entendida por eles como uma centelha da razão divina. Tal racionalidade está também na natureza, cujos movimentos manifestam os desígnios de Deus. O cair de uma folha, assim, reflete o próprio *logos* divino em ação. Segundo o estoicismo, Deus não se ocupa de determinar, individualmente, cada fenômeno mundano, pois estes são, também eles, centelhas de sua razão, e refletem seu ordenamento racional para o universo. Em outras palavras, deve-se entender que Deus não apenas produz a natureza; ele *é* a natureza, e *está* em todas as coisas. Sua providência reside, portanto, na atualidade da razão divina imanente à natureza, como um plano geral realizador das coisas, que executa o *logos* de Deus sobre cada partícula do universo, dos homens às gotas de orvalho. Consequentemente, a esse plano benevolente – pois tudo o que faz parte do *logos* divino é perfeitamente bom – estamos todos submetidos, e acatá-lo configura menos uma obrigação – dado que não podemos alterá-lo – do que uma escolha deliberada, confiante no rumo determinado por Deus ao mundo. Aquilo que se retrata popularmente sob o nome de *fortuna*, é, na verdade, obra da providência, e aceitar seus ditames não significa se resignar a viver em um mundo pré-determinado, mas sim adotar uma postura ativa que, buscando compreender o movimento do universo, nele se espelhe para alinhar nossa vontade à racionalidade divina, aprendendo a dançar conforme a música.

Partindo desse horizonte antigo, o neo-estoicismo estabelece sua própria interpretação da cosmologia do mundo e da providência que o rege. Como observa Jan Papy,

Explicando a doutrina da Providência – a inteligência superintendente de Deus e origem de toda a experiência humana – Lúpsio conclui que é vão e insensato resistir-lhe. Preferentemente, com Sêneca, Lúpsio postula o seu

Leitmotiv de que nascemos num reino onde a obediência a Deus é verdadeira liberdade.⁴⁰⁶

Se num primeiro momento pode soar paradoxal a relação entre obediência e liberdade, à luz da cosmologia de inspiração estoica essa suposta contradição se desfaz. Na medida em que a vontade de Deus se reflete nos acontecimentos do mundo, ela não deve ser entendida como uma determinação externa, imposta por um terceiro. Seguir a razão divina significa acompanhar o princípio intrínseco ao nosso próprio ser. É mirando os ditames do universo, portanto, que realizamos nossa natureza. E acompanhando a providência, libertamo-nos também das paixões. Sofremos porque lutamos contra o movimento do mundo. Abraçar o fluxo das coisas significa se aproximar da virtude e se libertar de nossas paixões, que nascem da resistência ao destino.

Falando através de Langio, no capítulo 19 do primeiro livro do *De Constantia* o autor retifica a concepção estoica, ao operar uma separação entre Deus e natureza. Partindo dessa separação, ele esclarece como vê a relação entre providência e destino:

Eu defendo e sustento que Providência é uma coisa, e que aquilo que chamamos Destino, outra. Considero a Providência algo não diferente de um poder e uma faculdade em Deus, de ver, conhecer e governar todas as coisas. Um poder, digo, universal, indivisível, impenetrável e, como afirma Lucrecio, unificado. Já o Destino parece recair sobre as próprias coisas, sendo visto em suas particularidades, como uma inclinação conferida por aquela Providência universal aos particulares. Assim, a Providência está em Deus, e é atribuída apenas a ele; o destino está nas coisas, e está nelas inscrito. (...) Portanto, como falei, o primeiro está em Deus, e o segundo verdadeiramente deriva de Deus, e é percebido nas coisas propriamente ditas.⁴⁰⁷

Para o cristão, enquanto, pois, a *providentia* divina rege o mundo, o *fatum* reflete essa ordenação, individualmente, em cada coisa, inscrevendo nos particulares o *télos* universal determinado pela natureza. Como explica o texto, o destino “não suprime o movimento interno e a natureza das coisas”, pois ele “age docemente e sem violência, como exigem as marcas e sinais impressos por Deus em cada ser”⁴⁰⁸. Tal ressalva tem como pano de fundo a intenção de mostrar a faceta divina do destino, que deve ser entendido menos como uma árdua imposição cósmica que como o leve fluir do

⁴⁰⁶ PAPHY, 2002, p. 865.

⁴⁰⁷ LÍPSIO, 2006, p. 67.

⁴⁰⁸ *Ibidem*, p. 67-68. Mais uma vez, fica evidente a diferença frente à imanência original proposta pelos estoicos. Deus, aqui, não é entendido como a própria natureza, nem está nas coisas; mas, sim, aquele que nelas imprime seus desígnios.

movimento natural da vida. Assim, do ponto de vista dos seres que o vivenciam, o destino “não traz nenhuma força violenta ou coação, mas dirige e conduz cada realidade, de modo que ela se realize ou sofra conforme sua natureza”⁴⁰⁹. Em outras palavras, podemos dizer que o destino atribui a cada um seu papel no espetáculo do mundo, espetáculo esse produzido por Deus e dirigido por Sua providência. E compreender essa relação, estabelecida pela obra de Lúcio, é fundamental para o estudo sobre sua prudência. Aos poucos, começa-se a perceber que é a adaptação teológica do humanista à cosmologia estoica que sustenta sua concepção do melhor agir, protagonizado pela virtude da constância. Dentro dessa concepção – no âmbito das ações individuais – o agente exemplar é o homem constante, não o prudente. Como veremos mais à frente, essa interpretação é decisiva para restringir a prudência ao campo da política e das ações de governo.

Antes de discorrer longamente sobre a relação entre providência e destino – inclusive diferenciando sua visão daquela concebida originalmente pelos antigos –, o neo-estoico insiste, através de Langio, na proximidade entre providência e destino, esclarecendo que estas não se encontram propriamente apartadas, pois a primeira apenas é mais excelente e precede a segunda, e portanto se distinguem.

Para Lagrée, a relação providência-destino apresentada por Lúcio busca resolver o problema que nasce da determinação metafísica do mundo frente à liberdade de ação do homem. Isso se dá, pois, através da articulação entre a necessidade de ordenação do universo e a possibilidade de uma liberdade da vontade humana. Segundo ela:

O destino é uma série ou uma corrente (*catena*) entrelaçada (*series implexa*) de causas [determinadas]. Mas seria essa cadeia inflexível? A grande originalidade de Lúcio é contornar essa objeção cerceadora, oferecendo uma determinação cristianamente admissível e filosoficamente fértil, a partir de conceitos do Pórtico. Entre a providência e as leis da natureza há uma relação recíproca de fundação (a providência funda a legalidade da natureza) e de atestação (o conhecimento das leis da natureza atesta a providência divina). A partir dessa concepção nomológica da natureza, podemos derivar vários modelos de relações entre Providência e destinos, que se sobrepõem: uma que vai da providência geral aos destinos particulares, uma que vai da causa das causas às causas particulares envolvidas nela; uma que conecta o princípio a suas consequências; o que é *in Deo* [em Deus] àquilo que existe *a Deo et in rebus* [a partir de Deus e nas coisas]; (...) é ancorado, enfim, o primeiro elo celeste da cadeia de causas, seguindo o modelo da corrente homérica que conectava Zeus à terra.⁴¹⁰

⁴⁰⁹ *Ibidem*, p. 68.

⁴¹⁰ LAGRÉE, 2010, p. 67.

Nesse encadeamento Lúpsio encontraria, assim, uma brecha, um espaço possível para a realização do agir humano, entre o plano universal guiado pela providência e os destinos particulares dos indivíduos. Tal agir, é claro, ainda se encontra sob a regência da vontade divina, pois é dela decorrente. Mas cria, ali, um espaço de liberdade, alcançável a partir da auto-realização do indivíduo, entendida como o cumprimento dos desígnios estabelecidos pela razão universal. Pois enquanto a providência é única, os destinos que a ela estão condicionados são inúmeros. O destino, como percebe Jan Papy, “vem de Deus, é verdade, mas reside nas próprias coisas (*inhaerens rebus mobilibus*)”, de modo que, como já demonstrado por Pico della Mirandola e Agostinho⁴¹¹, no que tange à ação humana, o destino é “a causa primeira (*prima causa*), enquanto que entre as causas secundárias está o livre arbítrio do homem”⁴¹². De fato, o entendimento compartilhado por Lagrée e Papy é ilustrado no próprio *De Constantia*, através de diferentes metáforas. Em uma delas, ao fim do capítulo 20, o destino é comparado a um navio, do qual somos passageiros. Dentro dele temos a liberdade de nos locomover, para cima e para baixo, rumo à proa ou à popa; mas independente do percurso que traçamos em seu interior, a embarcação em nada alterará sua rota. Assim são os homens livres, passageiros de seus destinos.

É essa concepção que eleva, no neo-estoicismo, a importância da virtude da constância. Ciente das limitações que a Providência coloca à sua vontade, o bom cristão deve ser capaz de aceitar seu destino, reconhecendo que este traz o caminho determinado a ele por Deus. Como explica Adma Muhana,

Distintamente do estoicismo romano, que tem na aceitação do Destino cego e imutável a justificativa da conformidade e da *apatia*, o estoicismo cristão reconhece que a constância e firmeza de Jó só são possíveis porque são fundadas sobre uma razão modesta que tem por base o conhecimento judicativo da Providência divina. (...) Por isso, a verdadeira sabedoria é viver de acordo com esse conhecimento da Providência: segundo o qual há coisas próprias, que dependem dos homens (como o julgamento acerca das coisas, como as virtudes e os vícios, e como todos os males...), e coisas alheias, dependentes apenas de Deus. Ignorância é afligir-se e perturbar-se com o que

⁴¹¹ Lúpsio utiliza os dois autores para introduzir sua exposição sobre o destino, em *De Constantia*, I, 19, utilizando, respectivamente, o *Disputationes adversus astrologianm divinatricenm*, IV, 4, e o *De civitate Dei*, V, 8-11. Esta última referência é particularmente importante para o neo-estoico, que vê bastante valia no comentário agostiniano à leitura que Cícero faz da doutrina estoica do destino. Como se sabe, o tema é muito caro a Agostinho. Para o pai da Igreja, o livre arbítrio é perfeitamente conciliável com a presciência divina, relação que configura uma virtude (a liberdade da vontade). Sobre o assunto, tem especial relevância também o *De libero arbítrio*, de Erasmo. Lúpsio se interessa, sobretudo, acerca dos ensinamentos que Agostinho oferece aos cristãos que desejam adentrar essa questão. Cf. LÍPSIO, 2006, p. 134, nota 88.

⁴¹² PAPY, 2002, p. 865-866.

independe do conhecimento humano, como a morte, as ruínas e os fracassos – que consistem todos em perdas de bens temporais, inúteis para a salvação.⁴¹³

Compartilhando com o estoicismo antigo o seu incisivo caráter prático, o pensamento que ganha luz através das mãos de Justo Lúpsio visa as ruas, e não as bibliotecas, como lugar de chegada. Catapultado pelo humanista flamengo e fomentado principalmente por uma Igreja em pleno movimento Contra-Reformista, os ensinamentos do estoicismo cristão passam a penetrar no cotidiano do homem desse período, mostrando-lhe como se comportar frente os acontecimentos do dia-a-dia, sem deixar de seguir sempre a vontade de Deus. E essas lições têm na literatura uma de suas principais frentes.

Muhana nota que as epopéias gregas em prosa, famosas por retratarem seus heróis em jornadas castigadas pela fortuna, são recebidas nos séculos XVI e XVII sob um forte viés cristão, que passa a oferecer a essas narrativas uma fundamentação teológica, de modo a servirem como exemplo de constância e firmeza a seus leitores. Narrativas como *Infortúnios trágicos da constante Florinda* (1625) reproduzem esse roteiro, repetindo também essa mesma lição moral. Na obra, escrita pelo português Gaspar Pires de Rebelo, a jovem Florinda, após a dramática morte de seu amado, foge de casa e se lança ao mundo numa longa peregrinação, buscando escapar do sofrimento provocado pela fatalidade vivida e pelas tentações que ameaçam seu juramento de amor eterno ao falecido⁴¹⁴. Em seu caminho, repleto de desventuras, a firmeza da protagonista é a todo momento colocada à prova, confrontada com inúmeras dificuldades, “ora em cárceres, ora em caminhos, ora em pobreza, já tido por ladrão, ora tido por invencionário e público usurpador de donzelas; já pobre pedindo de porta em porta, agora feito um moço de navio, tudo por perseverar em sua firmeza e constância”⁴¹⁵, sem jamais esmorecer. Na trama, Florinda encarna a atualização da figura do sábio estoico, que segue impassível sua estrada, honrando suas virtudes e resistindo às tentações que surgem em seu caminho.

Muitos dos personagens com quem a donzela cruza em suas andanças sofrem, também eles, com os golpes do destino; de moças sequestradas a reis destronados.

⁴¹³ REBELO, 2006, p. 340.

⁴¹⁴ Ainda no início do romance, ao trocarem juras apaixonadas, a personagem retrata claramente o ideal neo-estoico que norteia a obra, ao prometer a seu amante: “(...) e se nenhuns contrastes da fortuna serão poderosos para que se não cumpra vossa palavra, lembre-vos que nem eles poderão nunca vencer minha constância” (*Ibidem*, p. 63).

⁴¹⁵ *Ibidem*, p. 166.

Nesses encontros, além de lembrar o leitor de que os planos da fortuna a todos afetam, vemos também a aplicação da teoria estoica da “partilha dos males”, que é resgatada pelo neo-estoicismo. Ao compartilhar entre si as histórias de seus infortúnios, os personagens nos ensinam que vivemos, juntos, sob uma trama entrelaçada de destinos individuais, orquestrada pela providência divina, mas que reconhecer as experiências negativas vividas por outrem é uma útil terapia de conforto de nosso próprio sofrimento.

A lição moral trazida pelo romance de Rebelo se anuncia no desfecho da história. Após inúmeros desafios, a constância exemplar demonstrada por Florinda durante sua jornada é finalmente recompensada: a protagonista reencontra seu amado, que, ao contrário do que ela acreditava, não havia falecido. Esse prêmio concedido a ela pelos céus, fruto de absoluto mérito individual da heroína, reflete a compensação derradeira por uma vida vivida de acordo; isto é, aceitando seu destino e resistindo aos sofrimentos decorrentes dos ditames da providência. Tal como o personagem de Lípsio no *De Constantia*, Florinda busca escapar da dor que lhe aflige viajando para longe; mas, durante sua jornada, percebe que para fugir dos tormentos deve, na verdade, escapar das paixões que carrega consigo. Nessa dinâmica, que coloca a transformação da vontade como verdadeira mudança, os jardins e paisagens bucólicas são paisagens que trazem um aspecto de protagonismo, auxiliando a escapar dos conflitos ao desempenhar o papel de espaço estático de reclusão e conforto para as feridas da alma. Isso se vê, por exemplo, no ideal de paz que Florinda procura nas paragens pastoris e nas propriedades rurais que a acolhem, ainda que a fortuna acabe por impedi-la de permanecer nesses lugares por muito tempo. Também em oposição à fuga empreendida através das viagens, os primeiros capítulos do livro II do *De Constantia* apresentam o belo jardim de Langio como exemplo de refúgio e calma para os problemas do mundo. Numa crítica endereçada aos seguidores de Epicuro, o diálogo ensina que os jardins não devem ser entendidos como um cenário de vaidades e preguiça, mas sim um ambiente de estudo e meditação, ideal para tranquilizar nossos pensamentos e exercitar a virtude, ao alinhá-los com a natureza que rege o mundo. Como diz Langio:

Você acha que quando estou ali [no jardim] me atormento com o quê se ocupam os franceses e espanhóis; com quem detém ou deixa de ter o cetro da Bélgica? Se o tirano da Ásia nos ameaça por mar ou por terra? Ou ainda, o que tem em mente o rei das terras gélidas, próximas ao polo norte? Não, nenhuma destas coisas perturba meu cérebro. Estou guardado e protegido contra todas as coisas exteriores, bem estabelecido comigo mesmo; despreocupado de todas as preocupações, exceto uma, que é a de sujeitar esta minha mente exausta e angustiada à Reta Razão e a Deus, e sujeitar todas as

coisas terrenas e humanas à minha mente. De modo que quando meu dia fatídico chegar, eu esteja pronto para recepcioná-lo de maneira corajosa e satisfeita, e parta desta vida não como quem é atirado da janela, mas sim saindo pela porta da frente. Este é meu lazer, Lípsio, em meus jardins. Estes são os frutos que jamais trocarei, enquanto estiver em meu bom juízo, nem por todos os tesouros da Pérsia e da Índia.⁴¹⁶

Cenário tipicamente atribuído ao epicurismo, a figura dos jardins é elogiada e reivindicada pelo neo-estoicismo, desta vez em oposição ao hedonismo e ao gozo dos prazeres terrenos. Entendido como recanto da virtude e da retidão do homem, o jardim encarna – através do resgate cristão das teses da *stoa* – o lugar ideal daqueles que buscam a paz e o conforto de espírito, sentimentos tão desejados em uma Europa barroca dividida e atormentada. Dos arbustos desse terreno de calma e reflexão, relembra o *De Constantia*, pode nascer o mais valioso fruto da natureza: a virtude, escopo maior da vida humana. Assim, o ideal do jardim – em oposição às viagens – como espaço ideal de autoconhecimento e de cultivo das virtudes, é mais um elemento constituinte do modelo ético que o neo-estoicismo oferece a seus leitores, como solução às perturbações que afligem a alma.

Esse guia de conduta voltado ao homem da época, e produzido a partir das contribuições do estoicismo antigo, se alastra por todo o continente, através de obras como o *De Constantia* e, mais tarde, a *Constante Florinda*, enraizando-se profundamente no pensamento europeu do final do séc. XVI e começo do XVII. As transformações trazidas pelo modelo neo-estoico são, assim, palpáveis, e sintetizam uma nítida mudança de rumos no pensamento ético do Renascimento tardio, que encontrará, nas mãos dos filósofos modernos do XVII, sua continuação. É difícil, portanto, não concordar com Adma Muhana, ao concluir que “essa ética de matriz estóica se dissemina amplamente no catolicismo do Seiscentos”, de modo que

Substituídas as velhas noções de Destino e de Fortuna pela Providência, também se substitui uma ética aristotélica, que capacita o homem à sabedoria e à justiça por meio da razão, por uma do homem prudente, santo e puro, cuja aceitação divina capacita-o à temperança e à fortaleza. A distância entre ambas é grande.⁴¹⁷

Articulando conceitos da cosmologia estoica para assentar as bases de um modelo ético alinhado com a vontade divina e, simultaneamente, acessível ao homem,

⁴¹⁶ LÍPSIO, 2006, p. 81.

⁴¹⁷ REBELO, 2006, p. 334-335.

Lípsio diminui a distância entre o sábio inalcançável e o cidadão comum, oferecendo a este não apenas consolo em momentos de dificuldade, mas, também, o conhecimento necessário para se enfrentar as adversidades de cabeça erguida, ciente de que estas fazem parte de um plano superior que já tem determinado, para cada um de nós, um papel a protagonizar no roteiro perfeito do universo.

Contudo, se o *De Constantia* contempla o agir privado, como receituário de constância para o indivíduo em sua jornada cotidiana, onde se inserem as decisões políticas, voltadas à vida pública? E quanto ao homem de governo: como se aplica o neo-estoicismo apregoado pelo humanista flamengo? A resposta é dada pelo próprio autor, nas considerações iniciais que introduzem *Politicorum sive civilis doctrinae libri sex* (1589):

Pode-se ver que aquilo que fornecemos aqui é uma obra de POLÍTICA [*sic*], cujo escopo é, tal como no livro Sobre a Constância se pretendia educar os cidadãos à tolerância paciente dos males e à obediência, aquele de instruir os governantes nas artes da regência.⁴¹⁸

Lípsio não esconde a divisão estabelecida entre suas obras, que incumbe ao *De Constantia* o estudo sobre o agir do cidadão e ao *Politicorum* o do governante. Nesse sentido, o segundo texto pode ser entendido como uma continuação do primeiro, que expande para a política a investigação ético-moral sobre a ação humana. Essa divisão se evidencia, também, nas virtudes que protagonizam cada livro. Enquanto a constância é a maior das virtudes do indivíduo em sua vida privada, como ensina Langio nas lições dialógicas, os escritos políticos lipsianos trazem a prudência como a grande referência na tomada de decisões de governo, responsável por guiar o príncipe nas diferentes escolhas que precisa fazer. Esse movimento, que circunscreve a constância ao homem comum e a prudência ao homem público, redimensiona o alcance da segunda. Se antes, portanto, a prudência fazia parte da vida ordinária, mas alcançava sua excelência na vida pública, como vimos por exemplo em Aristóteles, agora o papel dessa virtude é outro. No *Politicorum*, prudência é entendida como sinônimo de prudência política; de modo que, se comparada à concepção antiga, a transformação é inevitável.

Em termos de forma e estrutura, o texto político de Lípsio difere muito da narrativa sobre a constância. O próprio autor admite em suas correspondências que o *Politicorum* se constitui basicamente de um conjunto de *loci communes*; isto é, um

⁴¹⁸ LÍPSIO, 2012, p. 19.

compilado de aforismas e sentenças voltado a desenvolver determinado assunto⁴¹⁹. Em poucas palavras, a questão examinada pela obra pode ser resumida à boa vida civil, aquilo que a compõe e como ela deve ser conduzida. Ainda que este tema seja de interesse central a todo homem de Estado, Tizziana Providera frisa que o *Politicorum* não deve ser visto como mais uma obra da tradição de *specula principum*, na medida em que se mostra menos um escrito de aconselhamento a jovens príncipes que propriamente um tratado sobre a ciência dos governos, destinado a toda a elite política, eclesiástica, militar e intelectual da época⁴²⁰; escopo certamente alcançado pelo impacto que a publicação obteve⁴²¹.

Se o *De Constantia* é conhecido pelo ritmo leve de seus diálogos, o *Politicorum* traz na escrita o esplendor da prosa neo-latina, repleta de citações dos antigos incrustadas nos parágrafos, ora se complementando, ora mesmo se contradizendo. A forte inspiração senequiana é nítida no texto, e remete ao contato decisivo de Lípsio com as lições de Muret, em Roma. Essa formação permitiu a aproximação com a prosa latina de Sêneca e Tácito, que gradualmente começavam a substituir o modelo de Cícero como norma de melhor estilo nos círculos literários marcados pelo recente Concílio de Trento. Para a tradição de estudos sobre o pensamento lipsiano, enquanto Sêneca é a grande influência da narrativa sobre a constância, na obra política do humanista é Tácito

⁴¹⁹ Cf. *Ibidem*, p. XXIX.

⁴²⁰ Cf. *Ibidem*, p. XXX, nota 4. Lagrée diz o contrário: que a obra “se apresenta como um *Miroir des Princes*”, e que “o livro é precisamente destinado aos príncipes” (LAGRÉE, 1994, p. 82). Sem entrar na contenda, o fato é que a obra alcançou incontáveis leitores, príncipes ou não.

⁴²¹ Ainda que tenha recebido diversas críticas, tanto do lado protestante quanto do católico (inclusive com suas primeiras versões tendo sido adicionadas ao *Index*), o livro teve ampla difusão pelo continente. Somente durante o reinado de Henrique IV, por exemplo, a tradução francesa do *Politicorum* recebeu dez edições (mais do que a *República* de Bodin), vindo a influenciar toda uma geração de autores, como Pierre Charron e o próprio Cardeal Richelieu. Muito dessa repercussão deve-se, é claro, ao próprio texto; mas não podemos deixar de lembrar que, a essa altura, Lípsio já era bastante conhecido, principalmente graças ao sucesso alcançado pelo *De Constantia*.

quem domina boa parte do livro⁴²², como o próprio Lísio admite ao final do prefácio⁴²³.

Como se sabe, o interesse de Lísio pelo tacitismo já produzia frutos há algum tempo. Os *Annales* do historiador romano, por exemplo, receberam de suas mãos uma edição, em 1574⁴²⁴. Não há dúvidas, inclusive, que o neo-estoico também seja em parte responsável pela difusão das ideias de Tácito na época; o que é corroborado por Etienne Thuau em seu estudo sobre a França do séc. XVII⁴²⁵. A relação entre os dois autores é profícua, e merece uma análise detalhada, mas que não cabe aqui. Em resumo, podemos dizer que, fazendo jus a seu humanismo, Lísio realiza com o tacitismo – ainda que em menor medida – o mesmo papel que desempenha com as teses de Sêneca; a saber, o de transmissor desse pensamento, tecendo a ponte entre os antigos e o começo da modernidade. Nuria Sánchez Madrid percebe esse fenômeno, por exemplo, ao se debruçar sobre a influência de Lísio sobre o pensamento cristão espanhol:

Lísio toma de Tácito os elementos necessários para conceber o fenômeno do poder político como um acontecimento principalmente subjetivo; enquanto a corte ibérica, por sua vez, encontrará em Lísio uma legitimação para seus inveterados vícios, ainda que essa adesão nunca viesse a ser completa.⁴²⁶

O ideário de Tácito que é resgatado pelas mãos do escritor flamengo, contudo, não está sozinho. Trazido junto com o estoicismo do passado, essas teorias se encontram com um debate intensamente pautado pelo maquiavelismo e pelas teses da razão de Estado. É nesse contexto que a obra política lipsiana se realiza, e é dentro dele que ela deve ser lida e interpretada. As concepções do maquiavelismo, como vimos,

⁴²² A tese de que Tácito é a principal fonte do *Politicorum* parece ter sua origem em *Geist und Gestalt des frühmodernen Staates* (1969), de Gerhard Oestreich, e ganha grande repercussão com a tradução para o inglês de parte dos escritos do volume (Cf. OESTREICH, 1982), que é visto por muitos como a grande contribuição para o estudo do neo-estoicismo desde o trabalho de Zanta (Cf. BURKE, 1985, p. 403). Essa tese persiste até os dias de hoje, como na competente tradução de Jan Waszink ao texto de Lísio, onde afirma que “Tácito é a fonte mais importante da *Politica*” (LÍPSIO, 2004, p. 98), bem como na opinião de Mario Martín Lera, que aponta no estudo de Oestreich o início de uma análise sobre o tacitismo e o neo-estoicismo (Cf. LERA, 2019, p. 10). Como veremos, não nego a importância do historiador romano para a escrita da obra política lipsiana; mas, no que tange à concepção de prudência formulada no *Politicorum*, mostro que o debate que está presente não vem de Tácito.

⁴²³ Ao elencar os autores a quem recorreu para a composição da obra, Lísio diz que “dentre eles se destaca Cornélio Tácito, que merece menção individual, sendo dentre todos o mais utilizado. O motivo dessa escolha é a prudência que lhe é própria e a abundância de sentenças.” (LÍPSIO, 2012, p. 51).

⁴²⁴ Cf. C. *Cornelii Taciti Historiarvm et Annalivm Libri qui exstant, Ivsti Lipsii studio emendati & illustrati*. Antverpiæ [Amberes], Ex officina Christophori Plantini [Christoffel Plantijn], Architypographi Regij. M. D. LXXIV.

⁴²⁵ Cf. THUAU, 2000, p. 37.

⁴²⁶ MADRID, 2015, p. 68.

sustentam-se em grande medida nas virtudes do príncipe, das quais se destaca a prudência. Ela permite ao bom governante escolher, em cada caso, a melhor decisão; mas não só. Os teóricos da razão de Estado elevam a prudência ao papel de grande mediadora do conflito moral entre o útil e o honesto nas ações de governo, legitimando ações originalmente reprováveis, quando estas visam garantir o bem público, identificado por eles na conservação do Estado. Como veremos agora, essa retomada da discussão formulada no *De officiis* prossegue na obra de Lúpsio. No *Politicorum*, a prudência concebida pelo neo-estoico alcança um patamar até então inédito, estabelecendo um marco no debate político dos séculos XVI e XVII. Ainda que, todavia, inserida no âmbito do maquiavelismo, a prudência lúpsiana tem suas raízes, principalmente, no pensamento antigo de Cícero. É isso que a leitura do texto nos mostra.

Em *Politicorum sive civilis doctrinae libri sex* (1589), Justo Lúpsio se propõe – partindo dos antigos – a discorrer sobre os fundamentos da vida política⁴²⁷, o caminho que deve guiar todo homem em sociedade. No primeiro capítulo da obra, o humanista localiza e define dois princípios, regras essenciais que devem ser observadas: a prudência e a virtude (*Prudentia et Virtute*). Esse par conceitual sustenta toda a obra, que ao redor dele se desenvolve. A prudência, por exemplo, é o tema dos livros III, IV e V, que se dedicam respectivamente a suas definições e divisões, à prudência própria do príncipe e à prudência militar. Não há dúvidas sobre o protagonismo da prudência e da virtude no *Politicorum*. Entretanto, menos claro é o caráter da separação estabelecida entre os dois conceitos centrais da obra. Como é possível que a prudência, uma das tradicionais virtudes clássicas, seja entendida como um princípio diferente – se não oposto – da virtude?

Após determinar logo no início do texto as duas noções como pilares da vida civil, o humanista dedica os capítulos de 2 a 6 à compreensão da virtude. Esta é dividida por ele em dois ramos: devoção (*Pietate*) e honestidade (*Probitate*). Destaca-se nessas passagens a forte presença do neo-estoicismo de Lúpsio, que associa a virtude à retidão moral decorrente da natureza divina, esforçando-se em conciliar o pensamento antigo com os mandamentos teológicos. Devoção, aqui, é entendida como o conhecimento de Deus⁴²⁸ – definido Ele próprio à maneira estoica⁴²⁹ –, e tem como uma de suas partes o

⁴²⁷ *Vita civilis*, definida como “a vida que unidos conduzimos na sociedade humana para o benefício e utilidade recíproca [de todos]”. Cf. LÍPSIO, 2012, p. 67.

⁴²⁸ “A devoção é a reta compreensão de Deus, e sua reta adoração” (*Ibidem*, p. 71).

destino (*fatum*), velho conhecido do leitor do *De Constantia*. Em um acréscimo à edição de 1596, Lúpsio explica que “por Destino entendo a providência divina no sentido ortodoxo e cristão do termo”⁴³⁰, o que é definido no corpo do texto como “o decreto e, por assim dizer, a voz da razão divina”⁴³¹. Essa concepção de destino trazida pelo *Politicorum* é exatamente a mesma encontrada no *De Constantia*; a saber, a de decreto da providência divina, que afeta a tudo e a todos⁴³². Mais do que mostrar a relação entre a cosmologia e a política nas duas obras, a presença do destino como componente da virtude é determinante, pois vincula esta à providência de Deus. Ser virtuoso, assim, implica acompanhar a vontade divina, expressa por Sua providência e refletida em nós através de nossos destinos. Mas ao contrário do que pode parecer, esse não é um processo automático, como se bastasse esperar que o destino se realizasse por conta própria. Lúpsio é incisivo em mostrar que o caminho da virtude – que remete aos ditames da providência – exige um empenho pessoal concreto e sincero. Se Deus está no comando do barco, cabe a nós o controle dos remos:

E agora? – você me perguntará – Não devo fazer nada e apenas remeter cada coisa ao destino? Tolice. Pelo contrário, você deve encontrar a estrada que te conduzirá ao teu destino; e também ela virá por meio de disposição divina. Quer a felicidade? Então se esforce em obtê-la, *pois não é com orações nem com súplicas lamuriosas que se obtém o favor dos deuses: é estando alerta e agindo que tudo pode prosperar.*⁴³³

Tal concepção de virtude, notadamente ancorada no pensamento estoico, é resumida por Lúpsio em uma passagem, parafraseada de Sêneca: “Afinal, *o que deve fazer o homem virtuoso? Oferecer-se ao destino [praebere se fato]*”⁴³⁴. Ser virtuoso, portanto, está ao alcance do homem, dele exigindo apenas que se alinhe à racionalidade de Deus, aderindo voluntariamente ao Seu comando, representado pelo destino. Essa adesão fundamental constitui o maior dever moral do indivíduo, que somente pode alcançar a virtude através de uma postura ativa e direcionada em vista da realização de seu destino. É desse modo que a devoção, nos ensina o humanista, faz parte da virtude, juntamente com a honestidade. Esta última, segundo ele, “é relativa à moral”, sem a

⁴²⁹ “Uma razão [*mens*] autônoma e livre, privada de qualquer corrupção mortal, que tudo compreende e tudo move, e que tudo sempre moveu” (*Ibidem*, p. 73).

⁴³⁰ A referência está na nota xvi do texto latino. Cf. *Ibidem*, p. 87.

⁴³¹ *Ibidem*, p. 87.

⁴³² Como vimos, isso está em *De Constantia*, I, 19. Cf. LÚPSIO, 2006, p. 66.

⁴³³ LÚPSIO, 2012, p. 95. O trecho final da passagem foi retirado de Salústio, em seu *Conjuração de Catilina*, 52, 29.

⁴³⁴ *Ibidem*, p. 97. O original de Sêneca está em *De Providentia*, V, 8.

qual a devoção “é vã, ou melhor, inexistente”⁴³⁵. Não havendo, pois, virtude destacada da moralidade – como no caso das virtudes teoréticas –, há, para o neo-estoico, somente a virtude moral, dentro da qual se encontra a honestidade. A honestidade, assim, acaba por definir o âmbito da virtude lipsiana como aquele da virtude moral, cuja realização se dá apenas por meio da devoção proba e reta. Conseqüentemente, falar de virtude no *Politicorum* significa falar sobre o que é honesto, sem o qual não é possível a devoção que nos encaminha para nossos destinos.

A virtude, mais do que o honesto, é o paradigma do honesto. Essa constatação é importante porque investe a virtude do papel de referência ética, de modo que é sempre a ela que passamos a remeter em busca da validação moral de uma ação. Isso é nítido, por exemplo, na distinção que Lípsio estabelecerá no livro IV entre os tipos de fraude, que – como veremos mais à frente – se dá exatamente a partir de sua proximidade (ou distanciamento) frente a virtude. Para o autor, a virtude constitui um ideal moral absoluto, mas que, por si só, não é capaz de guiar a ação política no mundo; e por isso carece da prudência.

A despeito, porém, da importância da virtude para a constituição da vida civil no pensamento do humanista flamengo, ela raramente ganha atenção dos estudos interessados nesse neo-estoicismo político. É a prudência, especialmente a *prudencia mixta*, quem recebe a maioria dos holofotes lançados sobre o texto, ávidos por mais um exemplo de maquiavelismo ou de teoria moral aplicada à ciência dos Estados. Essa inclinação pode, por vezes, levar a equívocos, como o de Michel Senellart ao concluir que, no *Politicorum*, “virtude deve ser entendida no sentido de *virtus*, vigor, energia, potência de movimento”⁴³⁶. Penso, ao contrário, que a virtude expressa na obra sintetiza um ideal de moralidade que, calcado na relação cosmológica com a providência divina, constitui um dos polos da ação política, à semelhança da dualidade entre o útil e o honesto que o *De officiis* encontra em Panécio. Como veremos logo adiante, sem reproduzir fielmente o pensamento ciceroniano – na verdade, distorcendo-o – Lípsio resgata esse debate estoico, atribuindo a ele novos termos: à virtude cabe o que é honesto, enquanto a prudência cuida de identificar aquilo que é útil. Não estamos, é

⁴³⁵ *Ibidem*, p. 105.

⁴³⁶ SENELLART, 1995, p. 234. O comentador francês vê na virtude descrita por Lípsio uma *força da alma*, sobre a qual se funda a autoridade. Essa leitura ajuda a sustentar a tese defendida por Senellart, que entende que o estoicismo político do *Politicorum* não constitui um sistema de pensamento autônomo, pois se insere no “paradigma conservativo” [*sic*] do século XVI, que tem sua expressão mais geral no discurso da razão de Estado. Cf. SENELLART, 1999, p. 135.

claro, diante de uma nova teoria dos deveres, como a que encontramos em Cícero; mas é inegável que ele é o modelo de Lípsio.

A tônica da relação entre virtude e prudência aparece já no capítulo que inicia o *Politicorum*. Ali, Lípsio esclarece a importância de que andem sempre juntas, mesmo que sejam princípios diferentes. Recorrendo à tese clássica, ele afirma que “sem virtude, a prudência seria astúcia e malícia, e tudo exceto prudência. Embora a prudência seja o timão que governa a vida civil, não poderia fazê-lo na ausência do auxílio da virtude, que é sua bússola”⁴³⁷. Essa passagem introdutória é esclarecedora, por duas razões. Por um lado, Lípsio retoma a formulação clássica, segundo a qual prudência sem virtude moral não é outra coisa senão pura habilidade, podendo assim recair na maldade, tal como vimos em Aristóteles⁴³⁸ e Cícero⁴³⁹ nos capítulos anteriores deste estudo. Por outro, o trecho denota o protagonismo da prudência, que tem na virtude uma auxiliar, ainda que relevante; pois enquanto a prudência encontra o próprio valor no controle da vida civil, o papel de sua correlata é o ajudá-la em sua função, permitindo que aquela se realize. De fato, na obra de Lípsio a virtude adquire um papel secundário. Longe de ser um fim em si mesmo, ela parece encontrar sua razão de ser no amparo que oferece à prudência, sua irmã, digamos, prodígio.

Após ter se ocupado da virtude e de suas partes, no capítulo 7 do primeiro livro o humanista passa, finalmente, à explicação sobre o outro fundamento da vida civil, a prudência:

Neste caminho tens um princípio guia, a virtude. Agora acrescento um outro, aquele que chamei ‘prudência’. Esta não é apenas teu princípio guia, mas, se bem considerar, governa a tua própria virtude, e a dirige de maneira segura. Sem prudência, de fato, qual virtude poderia haver?

Justamente diz Platão: somente a prudência precede e guia o reto agir.

E Aristóteles afirma: sem prudência, não é possível denominar-se verdadeiramente reto.

A razão é esta, que a virtude inteira consiste na faculdade de discernir e mensurar, e considerando que essas qualidades não são privadas de prudência, tampouco a virtude pode sê-lo. E (...) o princípio guia da

⁴³⁷ LÍPSIO, 2012, p. 69. Apesar de aparentemente recusar a prudência ‘astuciosa’ (isto é, privada de virtude), durante o decorrer do texto a astúcia vai ganhando espaço e elogios, graças a sua utilidade. Isso faz com que as noções por vezes se confundam; o que leva o autor, por exemplo, a recomendar no livro IV que as disputas externas de um principado “sejam conduzidas com prudência e astúcia” (*Ibidem*, p. 346). Para muitos leitores, esse fenômeno refletiria a elasticidade moral da teoria lipsiana, e a adesão dela ao maquiavelismo, mais preocupada com a utilidade que com a honestidade das ações.

⁴³⁸ Cf. *Ética a Nicômaco*, IV, 13, onde o estagirita diferencia a *phronesis* da *deinotes*.

⁴³⁹ No livro II do *De officiis*, aprendemos que “sem a justiça, a prudência não terá força alguma” (CÍCERO, 1999, p. 95). A preocupação de Cícero em afastar a prudência da mera habilidade aparece também no livro III.

prudência, que assim defino: *racional discernimento das coisas que no público ou no privado se deve evitar ou, contrariamente, perseguir*.⁴⁴⁰

A apresentação inicial de Lúpsio sobre a prudência, caracterizada como regente da virtude, ecoa o pensamento tomasiano, que na *Suma* atribui à *prudentia* a responsabilidade de dirigir todas as outras virtudes⁴⁴¹. O protagonismo que ela recebe do humanista, contudo, vai ainda além. Sem a prudência, diz ele, não poderia sequer existir virtude. Essa precedência estabelecida pelo texto certamente chocaria os filósofos citados na passagem, como Platão e Aristóteles; afinal, para eles é sem virtude que deixa de existir a prudência, e não o contrário. A prudência, aliás, seria ela própria uma virtude, teórica. Se antes, portanto, a virtude era entendida como condição *sine qua non* para a realização – e mesmo a existência – da prudência, Lúpsio destaca uma da outra, alçando a prudência a uma categoria autônoma, responsável ela própria pela virtude.

Além disso, a definição de prudência trazida pelo humanista remete diretamente àquela estoica, utilizada no primeiro livro do *De officiis*⁴⁴². Essa referência ao estoicismo, porém, é meramente formal, dado que, nesse tema, Lúpsio não compartilha as mesmas concepções dos antigos estoicos. Ainda, portanto, que possamos apontar uma origem filológica da prudência em Cícero, Anna Maria Battista relembra que “a identidade entre a posição estoico-ciceroniana e a aquela de Lúpsio”, por outro lado, “prende-se simplesmente à forma verbal, pois para os estoicos a prudência era, junto com a justiça, uma virtude teórica”⁴⁴³. Longe de caracterizar apenas uma disposição intelectual, no *Politicorum* a prudência é estritamente associada com seu uso prático, sua utilidade. Nesse sentido, é importante a contribuição de leitores como Rodolfo De Mattei e Vittorio Dini, que – como já vimos – identificam no decorrer da tradição um processo de afastamento da prudência frente à maior das virtudes teóricas antigas, a sabedoria; e percebem em Lúpsio uma peça chave nesse percurso⁴⁴⁴.

Após definir o conceito, o humanista flamengo o desdobra em diferentes especificações. Ainda no primeiro livro do *Politicorum*, a prudência é dividida em duas

⁴⁴⁰ LÚPSIO, 2012, p. 109-111.

⁴⁴¹ Cf. AQUINO, 2014, p. 37-38

⁴⁴² “(...) o conhecimento daquilo que se deve procurar ou evitar” (Cf. CÍCERO, 1999, p. 73-74).

⁴⁴³ BATTISTA, 1966, p. 231, nota 25.

⁴⁴⁴ De Mattei parece ver em Lúpsio o ápice do distanciamento entre prudência e sabedoria. Cf. DE MATTEI, 1951, p. 138. Dini, por sua vez, enxerga no neo-estoico a principal tentativa de conciliação de um sistema moral com a constituição do Estado moderno, que encontraria na prudência sua categoria política fundamental, condensada na razão de Estado. Cf. DINI, 1983, p. 97-110.

espécies: privada (ou doméstica) e pública. Daquela se diz “a prudência preocupada consigo próprio, [enquanto] pública aquela [preocupada] com os outros”⁴⁴⁵. Por sua vez, a prudência pública, que serve ao príncipe como o olho serve ao ciclope⁴⁴⁶, se divide em própria e estrangeira (ou emprestada), dado que nem sempre é o governante possuidor dessa competência, e deve ele ouvir seus conselheiros e auxiliares. E, finalmente, a prudência própria do príncipe se divide em política e militar, respectivamente estudadas nos livros IV e V.

É natural que uma obra política se interesse sobretudo pelos temas e questões relativos aos domínios do poder. Nesse sentido, não surpreende que seja a prudência política – isto é, aquela civil, própria do príncipe – alvo de tamanha atenção no texto. Senellart, inclusive, defende que, para o neo-estoico, “ela constitui o verdadeiro objeto da ciência de governo”⁴⁴⁷. Em certa medida, essa afirmação pode ser estendida também para um grande número de humanistas e de teóricos da razão de Estado, entre o fim do medievo e o começo da modernidade. Mas no caso específico de Lípsio, é curiosa a maneira como ele se debruça sobre o conceito. Enquanto boa parte da tradição que o precede ressalta a importância e a responsabilidade contidas na prudência do príncipe – que tem em mãos o maior dos fins (o bem comum) –, o pensador flamengo observa no começo do livro IV que essa prudência é instável e obscura [*Instabilem et Obtectam*]⁴⁴⁸, e lida com um campo muito vasto de ações possíveis, o que justifica a dificuldade em definir os caminhos envolvidos nessa matéria. Recorrendo a Sêneca⁴⁴⁹, ele sugere que, diferente da sabedoria, a prudência política lida com tudo aquilo que não pode ser determinado com precisão⁴⁵⁰; o que passa a incluir, já no segundo capítulo do livro IV, tanto o domínio das coisas humanas quanto o das coisas divinas⁴⁵¹.

Para Lípsio, a prudência é a responsável absoluta pela deliberação do príncipe, em todas as esferas; não apenas no campo político. Ela engloba, inclusive, a religião, tema dos capítulos 3 e 4. Neles, o autor defende o ideal político de uma crença única, como pilar para a manutenção da paz civil. Perturbado pelas agruras trazidas pelas guerras e disputas religiosas – o que já havia mostrado em textos anteriores, como no *De Constantia* –, Lípsio sugere aos príncipes certa tolerância com os fiéis de outros

⁴⁴⁵ LÍPSIO, 2012, p. 111.

⁴⁴⁶ Cf. *Politicorum*, III, 1.

⁴⁴⁷ SENELLART, 1995, p. 235.

⁴⁴⁸ LÍPSIO, 2012, p. 265.

⁴⁴⁹ Cf. *Cartas a Lucílio*, XV, 94, 16.

⁴⁵⁰ LÍPSIO, 2012, p. 267.

⁴⁵¹ *Ibidem*, p. 271.

credos, dado que a perseguição, no campo da fé, induz à dissimulação (e não à conversão) dos envolvidos, que em nada ajudaria na coesão do corpo social. Nessas passagens, é notável que o olhar lançado sobre a questão religiosa se dá, essencialmente, a partir da política e dos interesses movidos por ela, deixando em segundo plano contendas dogmáticas ou teológicas. Ainda que em versões posteriores o texto tenha sido suavizado⁴⁵², é nítida a primazia da política (mesmo sobre a religião), o que alimenta as recorrentes associações entre o *Politicorum* e o maquiavelismo.

Se ao falar sobre o âmbito das coisas divinas, portanto, quem dá o tom é a política, os escritos lipsianos não fazem diferente ao entrar nas questões estritamente humanas. Pouco se fala sobre os argumentos que antecedem a polêmica mistura da prudência com a fraude, e que vão basicamente do capítulo 5 até o 12. Ainda que pouco explorado pela tradição de comentários, esse trecho, aliás, é o mais volumoso do livro IV. Parte do desinteresse dos estudiosos é justificável, na medida em que não há aí grande originalidade autoral, e sim a retomada de um debate anterior, resgatado dos autores romanos. Entendo, contudo, que essa retomada ajuda a preparar o terreno para a inserção da *prudencia mixta*, o conceito mais famoso cunhado por Lípsio.

No que se refere às coisas humanas, ensina o autor, a prudência de quem governa tem origem em duas fontes: a natureza do povo e a natureza do reino, respectivamente objetos do capítulo 5 e do capítulo 6. Aqui, a inspiração geral é tirada de Tácito e de seus *Annales*, mas não só. O pessimismo pesa na tinta que descreve o caráter popular, e acaba por evidenciar o alinhamento ao maquiavelismo: o vulgo, insiste Lípsio, é instável, inclinado às paixões, invejoso, exagerado, rebelde, e não dá valor à coisa pública; opinião compartilhada inclusive por Botero⁴⁵³, cânone da oposição à Maquiavel⁴⁵⁴. A descrença no povo e na capacidade dele em colaborar com a política é comum a toda a tratadística porta-voz da razão dos Estados, e vem desde a Antiguidade.

Instável como o povo, diz Lípsio, é também a natureza dos reinos, sempre sujeitos ao sabor da fortuna (explicada em minúcias no *De Constantia*) e à competição com os domínios vizinhos. Daí decorre a necessidade de que os príncipes conheçam os

⁴⁵² Pressionado por consultores do Santo Ofício – responsáveis pela adição do livro no *Index* –, Lípsio é obrigado a rever certos trechos do *Politicorum*, inclusive os argumentos em prol da liberdade de credo expostos no capítulo IV. Essa alteração já aparece a partir da edição de 1596.

⁴⁵³ *Della ragion di Stato*, II frisa a importância de se entender a natureza do povo, caracterizado no livro III como “instável e desejoso de novidade” (BOTERO, 1992, p. 78).

⁴⁵⁴ Essa associação, vale lembrar, nada tem a ver com elogio do povo, feito pelo florentino, nos *Discorsi*.

próprios reinos, tanto nos aspectos gerais quando nas suas especificidades, munindo-se sempre de fortalezas seguras e soldados fiéis, que possam garantir seu poder e sua segurança a todo instante⁴⁵⁵. O conhecimento das coisas em vista da boa governança e da manutenção do poder é a tônica dessas passagens, que reiteram discussões preciosas aos autores do maquiavelismo, como aquelas sobre a utilidade das virtudes do príncipe (a exemplo da benevolência com seu povo) e o papel da autoridade régia.

Ao ressoar temas e questões centrais no pensamento de autores como Botero e Maquiavel, o *Politicorum* – ao contrário do que creem alguns leitores – não expõe suas fontes: apenas se insere no debate que domina o contexto em meio ao qual a obra é concebida. O tratado de Lípsio, vale lembrar, é publicado em 1589, mesmo ano de *Della Ragion di Stato* e auge da repercussão dos escritos do filósofo florentino e do maquiavelismo que lhe é imputado. À época, era impossível falar de política sem refletir sobre a presença da fraude e da dissimulação no leque de opções disponíveis aos príncipes. O interesse do neo-estoico pelo que é útil na condução dos governos, portanto, não denota automático alinhamento a qualquer um dos lados dessa discussão; mas nos traz sua contribuição, deveras original, a essa contenda. Contribuição, essa, que busca no pensamento do estoicismo – e não em Maquiavel – o respaldo moral para sua proposta de condução dos Estados. Daí a necessidade, a meu ver, de se ler a obra de Justo Lípsio – bem como a de alguns autores da razão de Estado, a exemplo de Botero – com os olhos voltados para a formulação dada à prudência. É esse conceito que transporta para o começo da modernidade o embate clássico entre o útil e o honesto na política. Transporta, mas não só, pois gradualmente começa a aceitar concessões até então inaceitáveis para os antigos gregos. Através das mãos do humanista, a prudência passa, assim, de ideal de virtude humana a legitimadora de medidas moralmente reprováveis, em vista da condução e preservação dos governos. É o que se vê, nitidamente, na proposição lipsiana da *prudentia mixta*.⁴⁵⁶

⁴⁵⁵ O capítulo VII opina rapidamente sobre o uso das fortificações e a necessidade de um exército permanente (*miles perpetuus*), ambos debates presentes respectivamente em Botero (*Della Ragion di Stato*, VI) e Maquiavel. Sobre este último, Tiziana Provvidera observa que a insistência do neo-estoico acerca da importância de tropas próprias mesmo em tempos de paz “representa uma das principais diferenças frente o pensamento de Maquiavel, cuja maior preocupação reside, ao contrário, na garantia da liberdade” (LÍPSIO, 2012, p. 311, nota 83).

⁴⁵⁶ A meu ver, em Lípsio encontramos o auge das transformações sofridas pela noção clássica de prudência, desde a *phronesis* grega. Se em Aristóteles vemos a *phronesis* como uma ‘sabedoria prática’, uma virtude intelectual inseparável da honestidade, o que emerge do *Politicorum* é uma prudência estritamente utilitária, que não hesita em se misturar com a fraude em vista da realização de seus fins. Associar essa nova prudência política com as teorias da razão de Estado é evidente, mas é um engano acreditar que sua origem remonta a Maquiavel. Do longo percurso que vai de Platão até Lípsio, é a partir

Um aspecto importante desse processo está na reinterpretação⁴⁵⁷ de componentes fundamentais da prudência clássica, a exemplo da habilidade. Rigidamente condicionada por Aristóteles à probidade dos fins, para o estagirita a habilidade (*deinótes*) destacada da honestidade não poderia ser outra coisa que pura astúcia, portanto incompatível com a prudência e digna apenas de repulsa⁴⁵⁸. De forma semelhante, Cícero é contundente no livro II do *De officiis* ao alertar que, em vista da utilidade, a habilidade (*calliditas*) constitutiva da prudência se vê sempre tentada a recair na malícia, e que somente a justiça pode garantir a *fides* e afastá-la da maldade. Lípsio, em contrapartida, enaltece a habilidade, exibida como louvável por si só. No *Politicorum*, ela frequentemente aparece em situações análogas à prudência, mas sem os grilhões e condicionantes que os antigos traziam para atá-la à honestidade. É o que se vê no início do capítulo 5, ainda no quarto livro, onde o humanista aconselha o conhecimento da natureza do povo a “qualquer um que queira ser hábil (*callidus*) e perito na arte de governar”⁴⁵⁹. A mesma *calliditas*, portanto, que por tender à imoralidade é vista com desconfiança por Cícero, aparece com outro tom na obra lípsiana, sendo elogiada sem moderação. Essa diferença é sintomática de uma nova reflexão sobre a disputa entre o útil e o honesto; uma contenda onde, para Lípsio, é a utilidade quem leva a melhor.

Semelhante reinterpretação do conceito original encontramos no capítulo 9, que versa sobre a autoridade (*auctoritas*) do príncipe. Nele, Lípsio defende a severidade nas ações de governo⁴⁶⁰, atribuindo ao tratado ciceroniano dos deveres a seguinte passagem: “Deve-se poder recorrer à severidade em vista do bem do Estado (*reipublicae*), sem a qual não se pode governar cidade alguma”⁴⁶¹. No texto do arpino, porém, o que se vê é substancialmente diferente. Em *De officiis*, I, 88, o autor defende a clemência e a docilidade para com os súditos, ambas virtudes dignas dos regimes que prezam pela igualdade de direitos. Entretanto, em vista da república – e somente neste caso –, admite a severidade, sempre com parcimônia. Diz ele:

de Cícero – e da leitura que ele faz do estoicismo – que encontramos o primeiro ponto de virada, que abre margem para a salvação pública como fim absoluto de toda a ação política no horizonte do governante. Como veremos logo a seguir, com a leitura do capítulo XIII do livro IV de *Politicorum*, é a partir da crítica ao pensamento ciceroniano que Lípsio constrói sua mais polêmica forma de prudência, a mista.

⁴⁵⁷ Ou *deturpação*, caso se evite eufemismos e se determine a intencionalidade dos intérpretes.

⁴⁵⁸ Como visto anteriormente em *EE*, VI, 13, 1144a 20-40.

⁴⁵⁹ LÍPSIO, 2012, p. 290.

⁴⁶⁰ “Seja severo, portanto, quando o momento exigir” (*Ibidem*, p. 328).

⁴⁶¹ *Idem*.

Mas não aproveamos a mansuetude e a clemência em detrimento da necessária severidade pela causa da república (*rei publicae*), sem a qual não se consegue administrá-la. Repreensões e castigos, no entanto, devem estar isentos de ultrajes, não levando em conta o interesse do que pune ou admoesta mas o bem da república.⁴⁶²

Ainda que em caso de necessidade ambos recomendem a severidade nas ações do príncipe, há uma diferença importante entre as passagens. Cícero aceita a severidade em situações pontuais, determinadas pelo maior dos fins, o da república. Essa concessão é possível apenas em nome do bem público, e deve estar desprovida de escopos individuais. O *De officiis* reconhece, portanto, que há momentos de exceção, onde a clemência deve ceder lugar ao pulso severo, cuja ação somente pode ser legitimada pelo interesse comum. Ao versar sobre essa questão, talvez o filósofo tivesse em mente a repressão capitaneada contra os catilinários, conspiração que colocava em risco não apenas o Consulado mas as próprias instituições romanas. Por outro lado, Lípsio, ao parafrasear incorretamente o arpino, tem no horizonte a conservação do poder do príncipe, centrada na figura do Estado, sentido muito diferente daquele da *res publica* visada por Cícero. Ao sugerir a severidade como prática cotidiana para a manutenção da autoridade, o neo-estoico abre uma lacuna que confunde as fronteiras entre o interesse do governante (na manutenção do poder) e o da coisa pública, conflito que tem como palco o Estado. A receita, como se vê, é a mesma do maquiavelismo; mas desta vez feita a partir de concepções oriundas da antiguidade, e não da obra de Maquiavel.

Uma boa ilustração do horizonte mirado pelo *Politicorum* é a imagem que ele nos passa de um dos maiores antagonistas do próprio Cícero: Júlio César. Alexandre Tarrête percebe que apesar de o *De Constantia* retratar o estadista de maneira bastante negativa⁴⁶³, no *Politicorum* ele é mencionado, em muitas passagens, como um exemplo de líder hábil, simultaneamente centralizador e pacificador, havendo sempre buscado

⁴⁶² CÍCERO, 1999, p. 45. Provedera reconhece que é imprecisa a citação feita pelo humanista, e indica Sêneca (*De clementia*, II, 4) como referência para o assunto. Contudo não me parece que, aqui, Lípsio possa dialogar com o trecho apontado pela italiana. Essa passagem do tratado senequiano se preocupa sobretudo com o vício da crueldade nos homens, fora do âmbito institucional, a exemplo de quando alguém violenta um desconhecido “não por cupidez e sim por mero prazer de matar”, bem como “os piratas [que] açoitam os prisioneiros e lançam-nos vivos no fogo” (SÊNeca, 2007, p. 97). Na contramão, é nítido que Lípsio está interessado no universo das ações extraordinárias de governo, um debate político que remete mais ao *De officiis* e ao maquiavelismo do que ao quarto capítulo do segundo livro do *De clementia*.

⁴⁶³ Cf. TARRÊTE, 2007, p. 112. No segundo livro do diálogo, César aparece como um tirano vingado pelas mãos do destino (capítulo 15), autor de massacres (capítulo 22) e de medidas excessivas (capítulo 23).

unificar a nação. Estrategista militar de fama incomparável⁴⁶⁴, as referências a César seriam, para o comentador, um recurso retórico para chamar a atenção dos príncipes leitores para seu exemplo de sucesso. Tarrête mostra em detalhes como as diferentes facetas de César trazidas pelo texto são usadas por Lípsio para ilustrar aos governantes como agir em determinadas situações. Um caso notável é o destaque dado ao esforço cesarista de colocar fim à guerra civil, em prol da reunificação do país; sonho compartilhado pelo próprio humanista, acuado pelos conflitos de seu tempo. A meu ver, os elogios a César no *Politicorum* são muito representativos. Representam, pois, o modelo de homem político imaginado por Lípsio: um governante que prefere ser autoritário a ingênuo, e que não hesita em renunciar à perfeição moral em prol da eficácia de suas ações. A antítese frente a Cícero, portanto, aparece não apenas na comparação entre modelos de governo⁴⁶⁵, mas também no ideal de príncipe concebido pelos dois pensadores. Enquanto o antigo nos traz a precedência absoluta da honestidade nas decisões civis, o neo-estoico reconhecerá, através de sua prudência mista, que, para reinar com sabedoria, frequentemente a utilidade das ações deve se sobressair, custe o que custar; mesmo que porventura o preço a ser pago seja o recurso à fraude e ao engano.

A fraude é a protagonista da ideia mais conhecida – e polêmica – do *Politicorum*. É somente no capítulo 13 do livro IV que aparece a *prudentia mixta*, o famoso conceito político lipsiano. Essa espécie peculiar de prudência, que tem na fraude seu principal elemento, marca o ápice do espírito de uma época pautada pelas teorias da razão de Estado e pelo legado de Maquiavel. Segundo o humanista flamengo, a prudência mista é aquela virtude que, por conter uma parcela de fraude e astúcia, permite aos governantes enfrentar situações que só poderiam ser vencidas fazendo uso de tais artifícios. Longe de constituir uma imoralidade, essa prudência deve ser entendida como um recurso fundamental no leque de opções disponíveis aos príncipes, por vezes capaz de garantir o bem comum e dos Estados, ainda que ao custo de certas

⁴⁶⁴ Segundo o francês, Lípsio vê no general uma virtude mais destacada em assuntos de guerra que nas questões públicas. Ainda de acordo com Tarrête, para Lípsio “César é uma referência mais incontestável no que se refere à prudência militar do que quanto à prudência civil” (TARRÊTE, 2007, p. 117).

⁴⁶⁵ Lípsio é claro em sua defesa da monarquia, regime símbolo da liberdade de decisão do príncipe. O neo-estoico recorre a Tácito (*Annales*, I, 6) ao justificar que “condição necessária de governo é não admitir outras contas senão as que se prestam a uma única pessoa.” (LÍPSIO, 2012, p. 336). Botero cita exatamente essa mesma passagem em *Della ragion di Stato*, II (Cf. BOTERO, 1992, p. 61). Tanto a obra de Lípsio quanto a de Botero – ambas lançadas em 1589 – parece concordar com a ideia de poder absoluto nas mãos do rei. Nas palavras do jesuíta, “a Monarquia é tão excelente que reduz a si qualquer outro governo” (*Ibidem*, p. 42).

medidas desonestas. É um preço justo a se pagar, defende Lísio, para se alcançar os melhores fins.

Muito já foi comentado sobre a *prudentia mixta*; em geral, destacando seu vínculo inseparável com o maquiavelismo, mas sem tanta atenção a seu ineditismo⁴⁶⁶. Alexandre Tarrête, por exemplo, dá voz a uma percepção comum de que “nós lemos nessa concepção de *prudentia mixta* uma concessão limitada ao maquiavelismo”⁴⁶⁷, opinião compartilhada por um rol de estudiosos que inclui Jacqueline Lagrée, segundo a qual “reconhecemos lá [prudência mista] a fórmula maquiaveliana que Lísio assume por conta própria”⁴⁶⁸. Michel Senellart também parece se alinhar a esse campo de leitura, por exemplo ao classificar o discurso de Lísio na categoria do “maquiavelismo atenuado”⁴⁶⁹. De fato, é difícil dissociar o *Politicorum* do maquiavelismo que o permeia. Alimentando essa ideia, o próprio Maquiavel, inclusive, é defendido pelo neo-estoico no parágrafo final do capítulo sobre a prudência mista, segundo o qual o filósofo teria sido injusta e exageradamente atacado por suas ideias⁴⁷⁰. Não recuso a influência do florentino sobre a formulação da célebre noção lipsiana. Contudo, não creio que essa deva ser pensada como sua principal referência. Proponho, portanto, que observemos outro enfoque.

No meu entendimento, ao centrarmos no maquiavelismo a interpretação da prudência mista, deixamos de lado sua fonte primordial. É o *De officiis* quem define os termos do debate ali presente, que se dá entre utilidade e honestidade. Isso se reflete na discussão sobre a razão de Estado e molda a polêmica prudência proposta por Lísio. É claro que não existe em Cícero a ideia de uma prudência mista, cuja tentativa de “adicionar fraude à virtude” certamente seria rejeitada pelo arpino. Mas como sabemos, a discussão original dessas questões não está em Maquiavel – ainda que o pesado maquiavelismo da época por vezes nos induza a crer nisso –, e sim no tratado ético ciceroniano. Isso não significa que Lísio ignore o debate de seu tempo e discuta somente com os antigos. Entretanto, como relembra Anna Maria Battista, precisamos redimensionar o peso do maquiavelismo sobre os autores que tratam dessas questões no fim do XVI e começo do XVII; afinal, o debate sobre o emprego da fraude é muito

⁴⁶⁶ Ainda que, em situações excepcionais, o recurso à imoralidade seja reconhecido pela tradição filosófica, destaca-se a originalidade de Lísio em conceber um tipo de prudência cuja principal característica é exatamente conter uma parcela de fraude.

⁴⁶⁷ TARRÊTE, 2007, p. 112.

⁴⁶⁸ LAGRÉE, 1994, p. 93-94.

⁴⁶⁹ SENELLART, 1995, p. 236. Essa mesma tese é repetida em SENELLART, 1999, p. 131.

⁴⁷⁰ Cf. LÍPSIO, 2012, p. 453.

anterior ao humanismo. O neo-estoicismo de Lísio e suas concepções de prudência são um bom exemplo disso. Pois para Lísio, assim como para seu célebre correspondente Montaigne, o foco do pensamento político não está na conservação do Estado, mas sim na concórdia social e na pacífica convivência, vistas menos na forma de Estado e mais na manutenção do convívio civil; ainda que por vezes, na época, as duas coisas se confundam. Desse modo, a prudência de Lísio, calcada na visão de uma *providentia* neo-estoica, se afasta da concepção pensada por Maquiavel, de uma força – sobre a qual podemos nos apoiar – capaz de enfrentar os acontecimentos trazidos pela fortuna – ainda que sem garantia de sucesso –, e se aproxima da ideia de um instrumento de poder, que legitima praticamente qualquer ação quando esta se dá em favor do bem público e da unidade civil. Nesse sentido, a maneira que César é retratado no *Politicorum*, como um exemplo de líder que tomou as medidas necessárias para pôr fim à guerra civil, é muito representativa. Não há dúvidas que o debate maquiaveliano tem seu peso sobre a teoria de Lísio. Mas me parece que é o resgate crítico da discussão política de Cícero que fornece não apenas a gênese, mas o núcleo, da *prudentia mixta*. A meu ver, a leitura do capítulo 13 comprova essa hipótese.

Em certa medida, podemos dividir o capítulo 13 em duas partes: a primeira metade, nitidamente envolvida num diálogo com Cícero, retoma e critica o debate entre a utilidade e a honestidade, presente no *De officiis*; e uma segunda parte, mais pautada pelo realismo político, onde a menção ao florentino e aos recursos de linguagem por ele imortalizados trazem à cena as formulações e temáticas do maquiavelismo. É neste último trecho que estão passagens como a comparação entre o vinho diluído de água e a virtude adicionada de fraude, bem como a analogia com o leão e a raposa, que reforçam o viés marcadamente maquiavelista que dá o tom da interpretação da *prudentia mixta*. Precisamos, porém, nos deter um instante sobre o texto.

O capítulo 13 do livro IV do *Politicorum* se inicia indagando: existe algum tipo de prudência que inclua em si certa parcela de fraude? Sem hesitar, Lísio responde afirmativamente, e logo em seguida debocha “daqueles Zenões”⁴⁷¹ [*Zenones*] que não enxergam outro caminho que o da pura virtude. O recado é endereçado a Cícero⁴⁷², e já antecipa a crítica que dominará boa parte do capítulo. O tom ácido do filólogo, repleto

⁴⁷¹ LÍPSIO, 2012, p. 444.

⁴⁷² No discurso *Pro Caelio*, Cícero insiste na superioridade moral dos estoicos frente os epicuristas e os peripatéticos, pela importância que os primeiros dedicavam à virtude. É de lá o trecho que Lísio usa para zombar do filósofo, segundo o qual “[os estoicos] entenderam que o único caminho direto para a glória é o trabalho [*labore*]” (CÍCERO, 2013, p. 61).

de zombarias ao moralismo estoico, perpassa diferentes textos⁴⁷³, mas encontra no *De officiis* seu alvo preferencial. É essa obra, afinal, que abarca o cerne da ética ciceroniana. Não deixa de ser no mínimo curioso que o símbolo do chamado neo-estoicismo dedique ataques tão ferozes ao pensamento moral da *stoa*. Ainda que Cícero ocupe um papel mais próximo ao de vetor do estoicismo – do que propriamente nome de referência dessa escola antiga –, ele é apontado pelo humanista como paradigma do arrogante que se crê virtuoso por recusar completamente as ações desonestas, quando, na realidade, é ingênuo ao “ignorar a condição dos tempos e a natureza dos homens”⁴⁷⁴, como se vivesse em um mundo ideal à maneira da *República* platônica.

O realismo político suscitado pela fala de Lípsio, que ilustra um cenário de príncipes inescrupulosos e disputas ardilosas pelo poder, certamente remete nossa memória aos conselhos de Maquiavel n’*O Príncipe*. Não apenas a premissa de uma natureza humana inescrupulosa, mas, principalmente, a forma do texto lipsiano – impaciente com aqueles que não percebem que os homens se passam por leões para esconder sua natureza de raposa⁴⁷⁵ –, traz-nos a impressão de se estar diante de um fiel representante do maquiavelismo tão em voga no final do séc. XVI. Nas palavras do neo-estoico:

E aqui ouço alguém gritar que *não se deve fazer nada com ardil, simulação ou falsidade*. Que ingênuos!

Aliás, quase pueris! *Com a fraude e com a falsidade se derrubam [evertuntur] os reinos*, observa Aristóteles⁴⁷⁶.

E você quer que seja inadequado conservar o poder recorrendo a esses mesmos meios? Que um príncipe não possa às vezes *fazer-se raposa ao enfrentar uma raposa?*⁴⁷⁷

Esse grito puritano, em defesa da honestidade absoluta, parte de Cícero. É no livro III do *De officiis* que o filósofo, ao repudiar o recurso à astúcia – pois ela se opõe à própria razão –, alega que “a razão exige que nada façamos astuciosamente, nada

⁴⁷³ Apenas nesse capítulo, Lípsio faz referência direta a passagens do *Pro Caelio*, *De natura deorum*, *Epistulae ad Atticum*, *Pro Roscio Comoedo*, *Pro Plancio*, *Epistulae ad Familiares*, além, é claro, do *De officiis*.

⁴⁷⁴ LÍPSIO, 2012, p. 445.

⁴⁷⁵ *Idem*.

⁴⁷⁶ Lípsio se refere a *Política*, V, 4, 1304b. Como vimos anteriormente, apesar da menção, não há em Aristóteles qualquer justificativa em defesa do uso desses meios.

⁴⁷⁷ LÍPSIO, 2012, p. 446.

fingidamente, nada falaciosamente”⁴⁷⁸. Lípsio, aqui, joga com uma suposta oposição – em boa medida presente também nas teorias da razão de Estado – que coloca, de um lado, um moralismo escolástico de nuances clássicas, avesso a qualquer mácula à boa ação política, subentendida como aquela regida pela absoluta honestidade; e, de outro lado, a constatação de que o mundo e seus habitantes são, por si só, impuros, e que portanto é necessário lidar com tal contingência. Governar bem, desse modo, implicaria gerir essas escolhas – papel da prudência –, optando sempre que possível pela virtude, sem contudo deixar de usar da astúcia quando necessário.

A comunhão sugerida por Lípsio, entre virtude e astúcia, não propõe uma lógica inovadora. Ao contrário. Ela se pauta apenas pelo puro cálculo objetivo, que vê a validade de uma equação no valor de seu produto. Racional, defende o humanista, é reconhecer que no cálculo moral o custo de uma ação desonesta pode ser superado pelo benefício comum trazido por ela. Aí estaria o equívoco de Cícero, ao insistir que o recurso à astúcia necessariamente se oporia à razão, em todas as situações. Lípsio cita o próprio *De officiis* para apontar a suposta contradição do arpino; afinal, por que recusar essas ações

Sobretudo se visam a utilidade e o bem-estar comuns, que sempre são de interesse e cuidado do príncipe? Certamente se equivocarias ao pensar assim. *O abandono da utilidade pública é contrário à natureza*, não apenas contrário à razão.⁴⁷⁹

É comum a leitura desse trecho sob a ótica do maquiavelismo, expresso pela ideia de que “os fins justificam os meios”. Tiziana Provvidera, por exemplo, vê na passagem a “extremização do conceito ciceroniano de utilidade pública em chave maquiaveliana”⁴⁸⁰. E, de fato, é razoável supor que a inescapável influência do maquiavelismo na época incida sobre o argumento em questão, empregado no *Politicorum*. Mas enquanto o contexto aponta para o florentino; o texto, contudo, não faz o mesmo. Aqui, Lípsio não vai ao maquiavelismo para criticar a posição irreduzível de Cícero em prol da honestidade. Ele recorre, na verdade, ao próprio estoicismo, encampado pelo arpino. Afirmar que o abandono da utilidade pública se opõe à natureza

⁴⁷⁸ CÍCERO, 1999, p. 156. Como sabemos, Cícero não é o puritano ingênuo pintado por Lípsio, pois chega a aceitar concessões morais em vista do bem comum. É essa, porém, a imagem que o humanista flamengo retrata do filósofo.

⁴⁷⁹ LÍPSIO, 2012, p. 446.

⁴⁸⁰ *Ibidem*, p. 447.

remete ao cerne (estoico) da teoria dos deveres. O equívoco, portanto, estaria em ignorar que é a recusa a esses meios que se opõe à razão, bem como à natureza.

Desse modo, a menção de Lúcio a ditames naturais se presta a mostrar que, na verdade, o recurso a ações questionáveis em nada destoa do pensamento do pórtico. A passagem do *De officiis* citada pelo filólogo, retirada do início do livro III, reitera que faz parte dos deveres humanos a busca pelo bem comum. Segundo ela,

A renúncia ao interesse coletivo desdiz da natureza e é injusta. (...) Assim, sempre cumprirá o dever consultando o interesse dos homens e, o que insisto em lembrar, a sociedade humana.⁴⁸¹

Em certo sentido, a crítica lipsiana ao puritanismo de Cícero parece carregar uma parcela de cinismo. O humanista sabe, afinal, que o *De officiis* reconhece situações onde o uso de ações reprováveis é notoriamente aceito, como na apologia que faz ao tiranicídio⁴⁸², ou na explicação sobre a licitude de, excepcionalmente, faltar à palavra dada em nome de um bem maior⁴⁸³. Mesmo assim, Lúcio recorre ao estoicismo do próprio Cícero – e não a ideais maquiavelianos – para tentar colocá-lo em contradição no texto. O argumento é simples: a ética estoica reconhece que em determinados casos, em prol do bem público, pode ser necessário recorrer a ações desonestas; de modo que se enganam aqueles intransigentes – como Cícero – que recusam qualquer concessão moral, mesmo quando em nome da utilidade comum. Esse discurso do humanista, supostamente em defesa das lições da *stoa*, traz consigo um aguerrido posicionamento estoico, até então pouco visto no *Politicorum*. Como sabemos, enquanto o diálogo sobre a constância nitidamente abraça e replica princípios do pensamento do pórtico, o texto político de Lúcio parece se interessar mais pelos ensinamentos de Tácito que por aqueles de Zenão ou Sêneca. Ainda, porém, que o *Politicorum* não compartilhe da ênfase estoicizante presente na obra que o antecede, ele traz marcas do “estoicismo seletivo” – que abraça ou recusa individualmente teses do pórtico – típico do *De Constantia*, como se nota no ataque ao arpino. Em termos gerais, o método presente em ambas as obras é o mesmo: Lúcio seleciona para si alguns aspectos do pensamento estoico e recusa outros, adaptando as teses originais a concepções de seu tempo.

⁴⁸¹ CÍCERO, 1999, p. 139. Como aponta Milton Valente, é justamente essa a marca da filosofia moral do arpino – colocar a medida suprema da utilidade comum –, e que a diferencia dos estoicos.

⁴⁸² Cf. *De Officiis*, III, 4, 19 (*Ibidem*, p. 134-135).

⁴⁸³ Cf. *De Officiis*, I, 10, 31 (*Ibidem*, p. 17 e seguintes).

É perceptível, pois, que o alvo do humanista flamengo não é diretamente o autor do *De officiis*. Sob o olhar lipsiano, Cícero, grande bastião da filosofia moral clássica, acima de tudo representa uma tradição de pensamento cujo apego à virtude ofuscaria o entendimento político. O debate de Lísio com o pensamento ciceroniano, porém, ainda que pareça se colocar dessa forma, não tem por principal preocupação o respeito às teses estoicas, as quais o próprio humanista por vezes critica e modifica. Direcionando-se ao arpino, Lísio na verdade mira um debate fundamental para sua nova formulação de prudência. Seu objeto, portanto, não é o pensamento de Cícero, mas a discussão por ele sistematizada.

Ora, se o próprio *De officiis*, afinal, reconhece certas concessões em benefício do *salus populi*⁴⁸⁴, onde estaria o problema apontado pelo *Politicorum*? Ou ainda, sabendo que Cícero não é o moralista pintado pela obra, por que Lísio insiste em acusá-lo de puritanismo? O real intuito do filólogo, nas primeiras páginas desse capítulo 13, é mostrar que o príncipe não pode se pautar apenas pelo que é honesto. Direcionada à tradição, a lição de cunho realista busca ensinar que, nas ações de governo, “nem sempre a verdadeira e reta razão deve prevalecer”⁴⁸⁵. O escritor neo-estoico sabe que, conceitualmente, é necessário consolidar no texto essa constatação antes de se posicionar sobre o problema em questão: o do útil e do honesto.

A relação entre utilidade e honestidade, tema central do *De officiis*, é o grande ponto de divergência entre Lísio e Cícero. E é, também, o pano de fundo conceitual da *prudentia mixta* proposta pelo *Politicorum*. Não à toa, sua presença no capítulo 13 constitui passagem chave para a compreensão da mais famosa noção lipsiana:

⁴⁸⁴ É o que Cícero discute, por exemplo, sobre o caso de Régulo, que, após ter sido capturado na África, retorna a Roma com a condição de negociar a devolução de prisioneiros de guerra aos cartagineses. Ao chegar na cidade, Régulo sugere ao Senado que rejeite o acordo proposto, pois ainda que este lhe fosse proveitoso (como indivíduo), seria danoso à pátria restituir aos inimigos líderes jovens e corajosos. Cícero aprova que Régulo tenha quebrado o juramento de negociação feito aos captores, pois este não era útil à sua pátria. Além disso, “não devem ser cumpridas as promessas que não são úteis aos beneficiários” (CÍCERO, 1999, p. 170), pois a justiça não exige o cumprimento dos juramentos feitos sob coação. O exemplo de Régulo é particularmente simbólico, pois o cônsul não apenas mentiu sobre a negociação, como cumpriu a palavra dada e voltou a Cartago. Ele agiu, assim, norteado inteiramente pela utilidade comum, ainda que, aos olhos de muitos, suas escolhas pareçam as de maior prejuízo para si mesmo. Cícero usa esse caso também para ilustrar a reciprocidade absoluta entre o útil e o honesto; afinal, uma ação útil ao todo será sempre honesta: “Se ele não agisse em pessoa como conselheiro deste Senado, os prisioneiros por certo teriam sido devolvidos aos cartagineses. Régulo, então, permaneceria são e salvo na pátria. Mas como não achou que isso fosse útil à pátria, concluiu ser mais honesto obedecer e suportar o que se sabe [i.e. retornar a Cartago]. Afirma-se: “O que é muito útil torna-se honesto.” Ao contrário: é honesto, não se torna. Nada que seja honesto deixa de ser ao mesmo tempo útil – e não é honesto porque é útil, mas útil porque é honesto.” (*Ibidem*, p. 178).

⁴⁸⁵ LÍPSIO, 2012, p. 449. De origem ciceroniana, a passagem remete a *Pro Caelio*, 18, 42.

Espero que o príncipe, enquanto dotado de esplêndido engenho, *saiba* contudo *misturar o útil com o honesto*. Misturar, digo, porque nenhuma força pode jamais me levar a persuadi-lo de que se afaste de tudo aquilo que é honesto. (...) E apenas desejo isto; que neste tormentoso mar das coisas humanas se possa e às vezes seja legítimo *navegar sinuosamente*.⁴⁸⁶

Ainda que medindo com cautela as palavras, o autor não deixa dúvidas de sua posição. Ao clássico dilema que coloca a preferência pela utilidade política frente a opção pelo caminho mais honesto, o *Politicorum* opta pela primeira. Mas se apressa em esclarecer que isso não significa o apreço pela maldade, e sim apenas um desvio de rota, breve e legítimo, em direção ao melhor fim. Afinal, “se pelo caminho reto *não se pode alcançar o porto, aproxime-se dele pelas vias transversais*.”⁴⁸⁷

Como já vimos anteriormente, o *De officiis* pensa o par utilidade-honestidade como indissociável. Toda ação honesta, nos ensina o texto, é conseqüentemente útil, bem como todo ato verdadeiramente útil será também sempre moralmente virtuoso, porque somente o bem apresenta real utilidade. Essa associação entre polos antagônicos só é possível a partir das ideias de Panécio abraçadas por Cícero, em especial o papel da *providentia*, guiada pela razão universal. No *novo* estoicismo de Lípsio, contudo, a tradição é abandonada. Deixando de lado parte da cosmologia e da moral estoicas, o humanista flamengo dissocia o útil do honesto, colocando-os em polos opostos. Dessa cisão, resta o conflito dos lados em disputa: honestidade e utilidade não ocupam necessariamente o mesmo espaço, como também ensina a cartilha maquiavelista. Só é possível *misturar*, afinal, o que está separado. E o autor tem plena consciência que a mistura proposta por seu *Politicorum* privilegia o útil em detrimento do honesto, posto que anos mais tarde se esforçaria em retificar essa fórmula⁴⁸⁸.

⁴⁸⁶ *Ibidem*, p. 448. A expressão que fecha o trecho (*obliquare sinus in ventum*) vem do início do livro V da *Eneida* de Virgílio. Num momento da história onde a frota do protagonista antevê turbulências marítimas se aproximarem, o comandante da embarcação de Enéias “logo ordena as brancas velas e o esforço conjunto aplicarem nos remos. Obliquamente oferece-se ao vento (...)” (VIRGÍLIO, 1983, p. 89). A analogia, famosa na antiguidade, é utilizada para ilustrar o movimento de, em razão das contingências, desviar-se do caminho reto para alcançar um determinado fim.

⁴⁸⁷ LÍPSIO, 2012, p. 450. A expressão vem de uma epístola de Cícero. Cf. *Ad fam.*, I, 9, 21.

⁴⁸⁸ *Monita et exempla politica* (1605), obra apelidada por Jean Jehasse como ‘o testamento político de Lípsio’ (cf. JEHASSE, 2002, p. 428), traz um amplo comentário tardio ao *Politicorum*, desta vez após a mais recente adesão do neo-estoico à fé católica. O texto se assemelha aos *Aggiunte* que Botero faz a seu *Della Ragion di Stato*, livro que Lípsio provavelmente leu, dado que conservava uma cópia do tratado em sua biblioteca. Nos escritos de 1605 o humanista diverge da tese que havia exposto no *Politicorum*, desta vez defendendo com firmeza a indissociabilidade do útil frente ao honesto e atribuindo a separação deles a Maquiavel: “Seja justo e bom, e das profundezas da mente virão planos úteis. Por isso, não separemos essas coisas: quero dizer, o Honesto do Útil. Pois o douto italiano [*ab Italia doctor*] está equivocado ao seguir em outra direção. Ele está produzindo pequenos tiranos, não reis e príncipes legítimos. Afaste-se dele. Recuse a dissimulação e a fraude, as quais jamais serão efetivas ou eternas. Falarei mais sobre isso

As referências ao *De officiis* feitas por Lísio na primeira metade do capítulo 13 – a recusa categórica à fraude, em *Off.*, III, 17 e a rejeição ao abandono da utilidade pública, em *Off.*, III, 6 – parecem tentar indicar uma contradição, ou ao menos uma disputa – entre abrir mão da honestidade ou da utilidade pública – que não existe no pensamento de Cícero. A esse problema – que o arpino diria ser um falso problema, na medida em que um [útil] é o outro [honesto] – o humanista aponta como solução uma nova espécie de prudência, única capaz de conciliar os dois polos conflitantes no agir político: a *prudentia mixta*. Assim, nessa primeira parte do capítulo, Lísio cumpre seu intento: a partir do diálogo com Cícero, o humanista coloca em cena o clássico problema do útil e do honesto, oferecendo a ele uma solução pretensamente conciliatória, um “caminho do meio”, que propõe uma *mistura* apta a atender simultaneamente os princípios morais e as necessidades práticas. Daí decorre a mais conhecida justificativa de *Politicorum*, IV, 13, presente no início da segunda metade do capítulo:

Portanto, quem poderá me culpar ou dizer que me distancio da virtude? O vinho não deixa de ser vinho se o diluir com um pouco de água, nem a prudência deixa de se dizer prudência caso a ela se misture uma pequena gota de fraude; mas sempre, a meu ver, com moderação e [em vista de um] bom fim. Não acontece que frequentemente as mães, e também os médicos, enganem os filhos em idade tenra (...) e do engano traga benefício? Por que o príncipe não poderá se comportar do mesmo modo com o seu populacho ou com algum tirano vizinho? Pois é certo que quando não se pode combater às claras é necessário golpear escondido.⁴⁸⁹

Essa passagem abre e delimita a segunda parte do capítulo. Ela marca uma transformação importante no texto, deixando Cícero para trás e assumindo um discurso típico do maquiavelismo. De fato, daqui até o final do capítulo desaparecem as referências ao arpino, e os escritos ganham um tom mais alinhado à figura de Maquiavel, defendendo abertamente o recurso à fraude e recorrendo às famosas comparações com o reino animal – “O príncipe é parte leão e parte raposa”, diz Lísio – . O último parágrafo de *Politicorum*, IV, 13, aliás, sai explicitamente em defesa do florentino, alegando que “alguns se enfureceram demais” contra ele, e que o filósofo

posteriormente” (*Monita*, I, 7). A mudança radical de opinião de Lísio – entre *Politicorum*, IV, 13 e *Monita*, I, 7 – ainda é pouco estudada, mas não podemos negar que provavelmente leva em conta a pressão por parte das autoridades católicas, que ameaçaram incluir o *Politicorum* no *Index*. Sobre o assunto, cf. o comentário de Marijke Janssens, em JANSSENS, 2012.

⁴⁸⁹ LÍPSIO, 2012, p. 450.

“não deveria ser condenado de maneira tão categórica”⁴⁹⁰. Como já afirmei anteriormente, creio que esses elementos explicam as associações frequentes entre a formulação lipsiana da prudência mista e o maquiavelismo; associações que têm, em certa medida, bastante razão, como se vê em diferentes partes do texto. Essa leitura, porém, não basta para explicar o conceito, que está fundamentalmente imbricado com a crítica de Lísio à discussão ciceroniana do útil e do honesto. Entendo que mais do que meramente lembrar o papel do arpino na gênese da *prudentia mixta*, reconhecer esse diálogo nos permite melhor compreender a própria relação de humanistas como Lísio com as fontes antigas da noção de prudência. Nesse sentido, a prudência mista do neo-estoico nos oferece uma lente privilegiada.

O que se encontra, afinal, em *Politicorum*, IV, 13, é o ápice de um processo que começa ainda nas páginas iniciais da obra. Como vimos, a separação estabelecida no livro I, entre virtude e prudência, transfere à primeira a guarda da honestidade (I, 6), num movimento que gradualmente passa a vincular a prudência à utilidade política, dissociada de valores morais como a justiça. É isso que permite, no livro IV, a concepção de uma *prudentia* astuciosa, tese que soaria aos antigos como uma contradição em termos. Centrada em uma prudência que se separa – “mas não se afasta” – da virtude, o pensamento lipsiano tem como fundamento de sua *prudentia mixta* um problema estritamente estoico: o do útil e do honesto. A relação entre essas duas categorias, emulada por Lísio no par prudência-virtude, é o que lhe permite propor uma *prudentia* que “não deixa de se dizer prudência caso a ela se misture uma pequena gota de fraude”; formulação comumente associada ao maquiavelismo mas que, na verdade, tem sua origem numa resposta direta ao *De officiis* ciceroniano.

Esse debate continua no capítulo 14, e segue até o fim do livro IV. Analisando de que maneira deve ser aceita a fraude, Lísio enumera diferentes casos e graus, inclusive retomando a crítica ao *De officiis* para sustentar seus argumentos⁴⁹¹. Contudo, a partir daí a expressão *prudentia mixta* desaparece, não recebendo novas menções nominais até o final da obra, ainda que apareça, indiretamente, no capítulo 14.

⁴⁹⁰ *Ibidem*, p. 452.

⁴⁹¹ Recorrendo por exemplo a passagens do livro II do tratado dos deveres (*Off.*, II, 5, 17 e II, 20, 71), Lísio defende o uso da corrupção por parte dos príncipes, para “cativar os ânimos” e azeitar as relações com aqueles sob jurisdição de outros (cf. LÍPSIO, 2012, p. 463), função que, segundo ele, seria papel da prudência. Mais à frente, o humanista recorre novamente a Cícero (*Off.*, III, 28, 103) ao insistir na afirmação de que é impossível governar pautando-se apenas pelo honesto, na medida em que a utilidade por vezes exige o recurso à fraude (cf. LÍPSIO, 2012, p. 475). Também nessas menções, Lísio repete o *modus operandi* já utilizado no capítulo 13 para provocar uma suposta contradição na teoria do arpino.

Fundamentalmente, a prudência, através das mãos de Lípsio, consolida seu caráter político, vinculando-se de maneira decisiva com a utilidade pública, distanciando-se do tradicional papel de virtude intelectual e se convertendo, cada vez mais, em instrumento de poder do príncipe. É ela, pois, quem passa a representar a prevalência do útil sobre o honesto; desta vez sob a roupagem de uma virtude clássica. Como observa Diogo Pires Aurélio:

Na verdade, ao assumir que para a conservação do Estado é lícita a utilização de remédios que são da mesma natureza daquilo que o destrói, Lípsio deixa o agir político dependente apenas dos constrangimentos que essa mesma conservação lhe impõe. Ora, se é mal o que ameaça o Estado, o príncipe não tem como impedir-se de entrar também ele no mal. Maquiavel dissera-o sem rodeios. A sua palavra, porém, é intraduzível em língua de cristão. O assunto deixa por isso de ser encarado de frente, à luz da pura razão, deslocando-se para linguagens mais dúcteis, onde as metáforas se encarregam de suturar os múltiplos hiatos.⁴⁹²

Assim, afastando-se da prudência dos antigos, o neo-estoico a substitui por uma prudência política adaptada às necessidades principescas do início da modernidade. Na definição de Vittorio Dini, “com Lípsio a prudência se torna a categoria política fundamental (...) do Estado moderno”⁴⁹³. Essa constatação, contudo, exige cuidado. Diferentemente do que se vê nas teorias da razão de Estado, a prudência política presente na obra do humanista flamengo não tem por norte a mera conservação do poder, mas sim da unidade civil. Lípsio, é claro, compartilha do princípio de autopreservação social que origina a razão de Estado; contudo, sua maior preocupação não é a preservação do Estado em si – como para boa parte dos teóricos da tratadística –, mas da concórdia civil, da pacífica convivência dentro do corpo social, o que se reflete na defesa que sua obra faz de uma monarquia forte e centralizada, que coloque fim aos conflitos⁴⁹⁴. Como vimos, há uma evidente distância no campo da política entre Lípsio e as teses do estoicismo clássico, como aquelas abraçadas por Cícero. O alinhamento à *stoa* aspirado pelo humanista, e nítido no *De Constantia*, não se repete em igual medida no *Politicorum*, que, seja por influência de seu maquiavelismo ou anti-ciceronianismo, se afasta da ética e da moral estoicas. Mas embora ambos os textos tenham suas diferenças, o autor deles é um só: um homem cuja vida é marcada pelas disputas

⁴⁹² AURÉLIO, 2012, p. 209-210.

⁴⁹³ DINI, 1983, p. 107-108.

⁴⁹⁴ Para Lagrée, “é exatamente a ameaça de guerra que faz Lípsio preferir o modelo monárquico ao modelo republicano” (LAGRÉE, 2015, p. 67).

religiosas e pelas ameaças de invasão estrangeira, que encontra na constância um antídoto para as turbulências de seu tempo, e na prudência um respaldo racional às ações políticas que contemplem a utilidade pública e a unidade civil.

Considerada isoladamente, a teoria de Lúpsio é um marco no debate sobre a prudência, que alcança em sua obra uma importância inédita. Parte do valor de sua contribuição, entretanto, reside na transmissão do estoicismo e do pensamento latino clássico para a discussão política de sua época, criando uma ponte que interliga a antiguidade com uma Europa profundamente influenciada pelo maquiavelismo, cujo debate ganha novas cores a partir desse diálogo, como se vê no retorno do problema do útil e do honesto. A fama trazida pelo impacto e pelo alcance do trabalho de Lúpsio eleva seu nome ao posto de um dos principais intelectuais do fim do séc. XVI, e se reflete na influência que seu neo-estoicismo terá sobre pensadores de diferentes gerações, de Montaigne a Espinosa, reavivando as ideias de uma das principais escolas filosóficas do ocidente.

7. A resposta de Montaigne

Lúpsio nutre profunda admiração por Michel de Montaigne; sentimento que, em boa medida, é recíproco. A despeito da distância geográfica que os separa, o debate que os une não deixa dúvidas quanto a influência intelectual de um sobre o outro, que se soma aos anseios e vontades comuns a ambos. Ao menos desde Pierre Villey, a relação entre Lúpsio e Montaigne evoca as muitas semelhanças compartilhadas por eles: o apreço pela língua e pelos autores latinos, a rejeição ao estilo ciceroniano, o interesse pela discussão ética e política, a insatisfação com os conflitos decorrentes da divisão religiosa, etc. Contudo, um olhar mais atento a esse diálogo nos permite observar também certas nuances dessa troca.

As cartas a que temos acesso confirmam o contato frequente dos filósofos entre ao menos 1586 e 1592, ano da morte de Montaigne. Vale lembrar que esse período inclui, também, a publicação tanto do *Politicorum* (1589) quanto do terceiro livro dos *Ensaíos* (1588). Entretanto, não é improvável supor que o diálogo entre eles possa ter se iniciado ainda antes. Já em abril de 1583, numa missiva endereçada a Théodore van Leeuwen, o humanista flamengo se refere a Montaigne como “o sábio francês” (*de*

sapiente Gallo)⁴⁹⁵. À época, Lísio estava em busca da recente edição de 1582 dos *Ensaïos*, que contava com comentários do autor. Sua admiração pelo livro é evidente, e é transmitida com fervor a todos os seus discípulos. Chama-lhe a atenção sobretudo a sinceridade e a dedicação do *moi montaigniano* na conversa com o leitor; o que, na opinião de Jean Jehasse, leva Lísio a enxergar, especialmente no livro III, a marca de uma espécie de “humanismo francês”⁴⁹⁶. Como aponta o comentador,

Lísio admira em Montaigne a personalidade profunda, e a filosofia prática com a qual ele próprio se envolve decididamente. Mas ele admira ainda mais o equilíbrio entre a vida privada e a vida pública, e a escolha firme e pensada por uma “política” que, colocada de lado por Henrique III, e posteriormente reorganizada por Henrique IV, trabalhava além das diferenças pela unidade espiritual do reino. Na Bélgica ou na França, Lísio e Montaigne estão lutando a mesma batalha.⁴⁹⁷

A relação entre os dois era tão próxima que Montaigne chega a convidar Lísio a visitá-lo em sua propriedade, na França; convite que é declinado, por motivos de saúde e dificuldades de viagem em geral, apesar da vontade de finalmente conhecer *de visu* seu correspondente. Mas a identificação intelectual entre os dois cresce a cada contato, com a leitura recíproca de seus livros e pelo sentimento comum em prol da unidade civil e do fim das guerras de religião.

Verificamos, então, que o entusiasmo de Lísio com a obra do ensaísta é notório. No prefácio à edição póstuma dos *Ensaïos*, em 1595, Marie de Gournay – com quem o neo-estoico se corresponde após a morte de Montaigne – reconhece a importância dos elogios de Lísio para a recepção inicial do texto, principalmente fora da França⁴⁹⁸. No entanto, como aponta a tradição crítica, a interpretação que ele faz de Montaigne – tal como tantas outras – parece marcada por um certo viés. Apoiando-se na análise de Villey, Michel Magnien frisa que mesmo após as sucessivas edições e acréscimos dos *Ensaïos*, Lísio parece conservar o encanto precoce de sua primeira leitura, que vê em Montaigne a figura de um “Sêneca cristão”, e, na obra dele, um indubitável estoicismo, ignorando as marcas do empirismo – e mesmo hedonismo – presentes nos treze capítulos adicionados em 1588, pertencentes ao livro III. Para o

⁴⁹⁵ Cf. GERLO, A. et VERVLIET, H., 1967, p. 426. Em uma carta posterior, enviada ao mesmo van Leeuwen, Lísio apelida Montaigne de “o famoso Thales francês”.

⁴⁹⁶ JEHASSE, 2002, p. 292. Para o comentador, mesmo a escolha de Lísio em publicar suas correspondências viria de uma inspiração montaigniana de dar voz ao ‘eu’. Cf. *Ibidem*, p. 271-272.

⁴⁹⁷ *Ibidem*, p. 291.

⁴⁹⁸ Cf. RIGOLOTT, F. *Préface de Marie de Gournay à l'édition de 1595 des Essais*. In: *Montaigne Studies*, I, 1, 1989, p. 24.

comentador, o ensaísta de 1585-1592 claramente não corresponde à visão adotada pelo neo-estoico⁴⁹⁹. Como nota Jacqueline Lagrée⁵⁰⁰, o *Manuductio* publicado por Lípsio logo no fim da vida (1604) discute o suicídio do sábio recorrendo a passagens já presentes nos ensaios II, 3 e II, 13, escritos entre 1572 e 1574 pelo “jovem” Montaigne, admirador da constância estoica envolvida no limiar de uma morte respeitável⁵⁰¹, um autor substancialmente diferente daquele do final da década de 80. De fato, Lípsio parece encontrar em seu correspondente mais aquilo que gostaria de ver (um alinhamento ao estoicismo) do que o texto dos *Ensaaios* propriamente oferece.

Montaigne, por sua vez, enxerga o humanista com outros olhos. Enquanto Villey não vê nenhuma influência direta de Justo Lípsio até a primeira edição dos *Ensaaios* (1580)⁵⁰², Magnien aponta que é possível que as edições de Tácito usadas por Montaigne (e que pouco aparecem no texto de 1580) tenham sido aquelas editadas por Lípsio, em 1574 e 1579. Além disso, ao contrário do que sugere Villey, Magnien acredita que já nessa época o ensaísta houvesse tido contato com dois textos famosos do neo-estoico, *Variae Lectiones* (1569) e *Antiquae Lectiones* (1577)⁵⁰³. Minúcias à parte, o primeiro uso incontestável que Montaigne faz de um texto do humanista flamengo aparece em uma adição à versão de 1588 dos *Ensaaios*, no fim do II, 23. Ali, o filósofo utiliza uma passagem obtida no *Saturnalium sermonum libri duo quid i gladiatoribus*, obra lipsiana de 1582. Nota-se, portanto, que é apenas após o início da correspondência entre os autores que encontramos a primeira presença direta de Lípsio no texto montaigniano. A partir daí, multiplicam-se as referências, o que não nos interessa elencar em detalhes⁵⁰⁴. O importante, por ora, é atestar o contato próximo e o apreço recíproco entre os dois escritores, mas que não se reflete, contudo, em igual consideração filosófica.

Em célebre adição do exemplar de Bordeaux, Montaigne, no ensaio I, 26, elogia nominalmente o neo-estoico pela “douta e laboriosa tessitura de suas *Políticas*”⁵⁰⁵, obra que lhe chegou em mãos enviada pelo própria autor, em setembro de 1589. Lípsio lhe havia prometido que seria um dos primeiros a ler o texto, o que provavelmente ocorreu. Entretanto, apesar das menções lisonjeiras, o ensaísta não parece ver o trabalho de seu

⁴⁹⁹ Cf. MAGNIEN, 1996, p. 434.

⁵⁰⁰ Cf. LAGRÉE, 1994, p. 111.

⁵⁰¹ Cf. MAGNIEN, 1996, p. 442.

⁵⁰² Cf. VILLEY, 1933, p. 178.

⁵⁰³ Cf. MAGNIEN, 1996, p. 435-436.

⁵⁰⁴ Uma relação (ainda que incompleta) dessas passagens pode ser encontrada em *Ibidem*, p. 436-438.

⁵⁰⁵ MONTAIGNE, 2002, p. 221.

correspondente em um nível muito elevado. Como já mencionamos anteriormente, numa famosa exaltação presente na *Apologia de Raymond Sebond*, Lísio é classificado como “o homem mais erudito [*sçavant*] que nos resta”⁵⁰⁶. Magnien chama a atenção no trecho para a escolha de palavras. Novamente seguindo Villey, ele nota que Montaigne deixa nítida a pouca importância que atribui aos escritos lipsianos, tratados mais como livros de leitura casual que propriamente objetos de estudo e reflexão. Pouco antes das palavras elogiosas dedicadas ao *Politicorum* no I, 26, o próprio ensaísta evidenciaria essa ideia, ao incluir a obra na categoria literária dos “centões”. Prática comum na época, a expressão, como sabido, se refere aos florilégios, máximas e reflexões extraídas das obras dos Antigos, entrelaçando num mesmo texto citações de diferentes autores, voltadas a, por meio de seu conjunto, instruir sobre determinado tema. No entender de Magnien, para Montaigne a obra da qual tanto se orgulha Lísio não seria mais que uma bem-acabada bricolagem. E, de fato, frequentemente o autor dos *Ensaaios* utiliza a obra de Lísio como fonte de passagens e referências clássicas, sem se deter na discussão proposta pelo texto. Isso não significa, por si só, que o ensaísta despreze os escritos lipsianos; mas é inegável que Montaigne não vê Lísio com o mesmo quilate que é visto por ele. Nisso, Magnien tem razão: aos olhos de Montaigne, “Lísio é um erudito [*savant*], e não um sábio [*sage*]. Imensa diferença”⁵⁰⁷.

Aos poucos, vemos os contornos de uma relação por certo calorosa, mas desigual. É claro que há entre eles certa proximidade: a importância que atribuem à ideia de constância, o imenso apreço pela obra de Sêneca (um dos nomes mais citados nos *Ensaaios*), bem como o respeito por Maquiavel. Mas a afinidade teórica que o neo-estoico acredita ter com o ensaísta claramente não é correspondida⁵⁰⁸. E não são apenas os elogios, públicos ou privados, que nos mostram isso. A distância que Montaigne conserva de Lísio se reflete também conceitualmente, em seus *Ensaaios*. E é sobretudo isso que nos interessa aqui.

Em um primeiro momento, como bem percebeu a tradição crítica, os escritos do neo-estoico não parecem ter estimulado muito a reflexão de Montaigne. Tudo indica que a despeito de sua popularidade e influência, mesmo o *De Constantia*, por exemplo,

⁵⁰⁶ MONTAIGNE, 2006, p. 369.

⁵⁰⁷ MAGNIEN, 1996, p. 452. Lísio, por outro lado, escreve a ele em abril de 1588 afirmando: “É entre os sete Sábios [*sapientius*] que eu te coloco, a menos que haja algo de mais sábio que aqueles sete” (SMITH, 2004, p. 74).

⁵⁰⁸ Referindo-se a Montaigne, em 30 de agosto de 1588 Lísio escreve: “Não encontrei na Europa alguém que esteja melhor de acordo comigo em tais assuntos” (*Idem*).

não suscita mais que uma resposta indireta no III, 9 (*De la Vanité*), com o elogio que o ensaio faz ao papel das viagens, opondo-se à acusação feita por Langio, segundo o qual estas constituiriam meras vaidades⁵⁰⁹. O próprio capítulo *De la Constance* (I, 12), publicado originalmente em 1580, ganha com o passar dos anos poucas adições e parece receber pouca atenção, se comparado com a notória admiração que Montaigne nutria pela virtude estoica. Isso, justamente, nos leva a perguntar se esse distanciamento se aplicaria também à prudência, objeto de estudo desta tese. Como aparece, afinal, a prudência política – grande tema do *Politicorum* – na obra de Montaigne? E em que medida ela se comunica (ou não) com o texto lipsiano, publicamente elogiado pelo ensaísta?

Como sabemos, não há no *corpus* montaigniano um ensaio *De la Prudence*. Mas caso houvesse, sua existência em nada surpreenderia. A atração do autor pela ética estoica⁵¹⁰, bem como o interesse pelo debate acerca do maquiavelismo, já indicam que a prudência não passa à margem do pensamento de Montaigne. Pelo contrário. O conceito é importante na constituição da obra, aparecendo em diferentes momentos, e, por vezes, com sentidos diversos.

Como mostra Francis Goyet, num primeiro momento “é difícil encontrar nos *Ensaïos* um significado inequívoco para o termo *prudência*”⁵¹¹, pois as ocorrências da palavra parecem trazer certa ambiguidade. Em uma passagem do III, 1, por exemplo, *prudência* aparece em tom pejorativo, como sinônimo de perfídia⁵¹². Em outro trecho, no I, 25, ela carrega o sentido da virtude dos Antigos, associada com a sabedoria⁵¹³. Para Goyet, essa suposta ambivalência – já presente na linguagem da época e na obra de Tomás de Aquino – está ligada à problemática articulação entre política e moralidade, equação que se torna especialmente delicada em um contexto de crise moral, como o vivido pelo ensaísta. E tal como vimos em outros autores – a exemplo de Cícero –, os

⁵⁰⁹ A observação é de Villey (VILLEY, 1933, p. 178), sendo corroborada inclusive por comentários mais recentes (Cf. MAGNIEN, 1996, p. 437 e SMITH, 2004, p. 73).

⁵¹⁰ Na *Apologia de Raymond Sebond* (II, 12), os estoicos são chamados de “os pais da prudência humana” [*pères de l’humaine prudence*] (MONTAIGNE, 2006, p. 316).

⁵¹¹ GOYET, 2005, p. 122.

⁵¹² “Os que comumente dizem, contra o que professo, que o que chamo franqueza, simplicidade e autenticidade em meu comportamento é artifício e astúcia, e antes prudência que bondade [*plustost prudence que bonté*], (...) mais me prestam honras do que as tiram” (MONTAIGNE, 2001, p. 13).

⁵¹³ “Quanto ao que Aristóteles conta sobre alguns que chamavam tanto Tales como Anaxágoras e seus semelhantes de sábios e prudentes, por não cuidarem muito das coisas mais úteis, além de eu não digerir bem essa diferença de termos, isso não serve de desculpa para minha gente; e, ao ver a pouca e indigente fortuna com que se contentam, ambos teríamos antes motivo para declarar que eles são tanto não sábios como não prudentes”. (MONTAIGNE, 2002, p. 202-203).

múltiplos usos do termo não se traduzem necessariamente em confusão conceitual. Montaigne é ciente dos diferentes significados que *prudência* adquire na tradição, e deles faz uso no texto a partir do sentido que atribui ao termo. Da parte do ensaísta não há, portanto, qualquer confusão entre a virtude intelectual proposta por Aristóteles e a prudência do maquiavelismo, afeita à fraude. Há sim, pelo contrário, um entendimento próprio de Montaigne sobre o conceito; o que leva alguns comentadores a identificarem nos *Ensaíos* uma autêntica “filosofia da prudência”⁵¹⁴.

Contudo, categorizar o pensamento de Montaigne, ou nele sistematizar qualquer tema, não é uma tarefa fácil (nem apropriada). Este é um autor que escapa a rótulos. Como relembra André Scoralick, o ensaísta “jamais endossa ou recusa uma escola filosófica em bloco”⁵¹⁵, pois dialoga com diferentes tradições, transitando desenvolto entre correntes por vezes opostas. Esse comportamento se reflete, por exemplo, em sua relação com o estoicismo, uma importante interlocução dos *Ensaíos*, a exemplo do III, 9. Como já mostrado por Pierre Villey, Montaigne recusa a possibilidade de extirpação das paixões humanas, que a *stoa* credita à figura do sábio. Reconhecendo o papel determinante que os costumes têm sobre as ações do homem, o filósofo insiste que nem mesmo o sábio estoico pode escapar completamente de seus impulsos. Nas palavras de Scoralick,

É o que nós vemos nos *Ensaíos*: um estreito diálogo entre a experiência que Montaigne faz de si mesmo e as opiniões reputadas das diferentes doutrinas de filosofia moral legadas pela tradição. Com base nele, Montaigne ensaia um *éthos*. Sem dúvida, um *éthos* medíocre, que permanece abaixo do nível do sábio virtuoso, não pretendendo se alçar à *indiferença* ou à *fortaleza* (ideais que ele percebe distantes demais de suas forças), mas que nem por isso deve ser identificado ao vulgo (à massa dos *homens passivos* – ambiciosos, cruéis, pífidos, mesquinhos etc.). Montaigne busca a posição do homem médio, isto é, do homem de bem que ocupa um lugar entre o sábio (que jamais é arrastado pelas paixões e que aparece no mundo de tempos em tempos – um Sócrates, por exemplo) e a grande massa dos apaixonados (“le commun des hommes”, diz o ensaísta). Ele é o homem que luta pela própria liberdade, que até mesmo já conquistou uma certa distância em relação aos próprios afetos (já tendo aprendido a lidar com eles), mas ainda erra aqui e ali. É o homem, enfim, que ainda é afetado pela tristeza, pelo medo, pela cólera, mas que sempre se ergue e luta de novo contra a servidão das paixões, recorrendo à terapia que a tradição e a experiência de si mostraram-lhe ser a mais adequada à sua fragilidade.⁵¹⁶

⁵¹⁴ Partindo do estudo de Goyet, Thierry Gontier é um dos responsáveis por essa indicação. Cf. GONTIER, 2012, p. 115.

⁵¹⁵ SCORALICK, 2013, p. 4.

⁵¹⁶ *Ibidem*, p. 5-6.

Nesse sentido, o homem que é objeto de estudo de Montaigne é indissociável do próprio sujeito que o examina; ciente de sua imperfeição, mas que, apesar dela, não deixa de se esforçar para agir da melhor forma possível. Enquanto textos como o *Politicorum* visam os grandes (os príncipes), os *Ensaio*s jogam luz também sobre o homem médio, mundano como o próprio autor, e sua reflexão ética e política.

Reconhecendo a imprevisibilidade do contingente, cujo porvir sempre escapa ao homem comum que tenta antecipá-lo, Montaigne compreende que recai uma grande responsabilidade sobre a capacidade humana de julgar. Nas palavras de Goyet, “um mundo em movimento exige regras que não sejam pré-determinadas. Esse movimento, que beira os limites da instabilidade, acentua ao máximo a pressão sobre o discernimento”⁵¹⁷. A rigidez de razões definidas *a priori*, portanto, não é capaz de responder às ações demandadas pelo mundo dos homens, dinâmico por natureza. O autor dos *Ensaio*s é ciente dessa realidade, que se reflete em sua obra. Cada capítulo, afinal, nos traz um exercício do julgamento individual, que tem na análise racional do mundo sua bússola, capaz de orientar nos desafios cotidianos da vida. É através de seu próprio exemplo que Montaigne nos mostra, neste mundo regido pela instabilidade, que viver exige discernir; e que é apenas através do exercício desse julgamento que podemos guiar nossas ações.

Como o próprio nome indica, *Do útil e do honesto*, o primeiro texto do livro III, retoma o problema debatido por Cícero no *De officiis*. Escrito por volta de 1586, o ensaio pensa o conflito identificado pelos antigos – entre utilidade e honestidade – à luz das discussões que marcam a França de Montaigne. As guerras de religião e o problema da razão de Estado não escapam ao olhar do filósofo de Bordeaux, que se esforça para reconciliar a virtude clássica da prudência com as exigências de uma política profundamente marcada pelo legado do maquiavelismo. Essa empreitada, contudo, não segue o molde engessado dos tratados políticos de seu tempo; ela se dá à maneira montaigniana, num diálogo sincero entre o *moi* do autor e o leitor.

Com a franqueza que lhe é característica, Montaigne inicia o III, 1 afirmando que “ninguém está isento de dizer tolices”⁵¹⁸. “O mal”, explica, “está em as anunciar

⁵¹⁷ GOYET, 2005, p. 129.

⁵¹⁸ MONTAIGNE, 2001, p. 4. A partir daqui, iniciamos a leitura do ensaio *Do útil e do honesto* (III, 1). Tomo por base a edição organizada por Pierre Villey (ed. 1965), feita conforme o texto do exemplar de Bordeaux. Para tradução das passagens, faço uso da versão de Rosemary Costhek Abílio (ed. 2001), e, em raras ocasiões, daquela de Sérgio Milliet (ed. 1972), selecionando a que entendo mais pertinente para cada passagem.

com pretensão”⁵¹⁹. “As minhas”, diz ele, “escapam-me tão descuidosamente quanto valem”⁵²⁰. Já no começo do texto, neste exercício de modéstia – voltado a captar a simpatia do interlocutor –, o filósofo desce do pedestal da pretensão, afastando-se da figura do sábio e mostrando que, também ele, Michel, é um homem ordinário, passível de deslizes no discurso. Sua preferência, afinal, é pela sinceridade no que diz, pois “falo com o papel como falo com o primeiro que encontro”⁵²¹. Esse preâmbulo, tão preocupado em justificar ao leitor a autenticidade de suas palavras, tem razão de ser: no parágrafo seguinte, Montaigne introduz a delicada questão debatida pelo ensaio, apresentando o tom e a origem do problema a ser trabalhado.

“A quem a perfídia não deve ser detestável”, diz o autor, “visto que Tibério a rejeitou com tão grande prejuízo?”⁵²². O exemplo do famoso imperador é o ponto de partida do III, 1. Conta a história que foi oferecida a Tibério a possibilidade de envenenar Armínio, um dos principais inimigos de Roma. Tal ação, sem dúvida, seria de enorme utilidade ao império. Apesar dos benefícios apontados, ele respondeu que “o povo romano estava acostumado a vingar-se dos inimigos abertamente, com as armas na mão, e não traiçoeiramente e às escondidas”⁵²³. Montaigne arremata: “Ele deixou o útil pelo honesto”⁵²⁴. Ainda que lhe fosse útil a perfídia, mesmo o vil Tibério a recusou. Seria ela, portanto, rejeitada por todos? Não necessariamente, diz Montaigne; especialmente entre políticos [*à gens de sa profession*]. Porém, até quem despreza a virtude reconhece seu valor, e “pelo menos cobre-se com ela para enfeitar-se”⁵²⁵.

É interessante observar que o exemplo dado na abertura do ensaio remete a outro, idêntico, tratado por Cícero no livro III do *De officiis*. Relata o arpino que, durante a guerra contra Pirro, “um trãnsfuga apareceu no acampamento de Fabrício”⁵²⁶ e prometeu-lhe, em troca de recompensa, voltar secretamente, como viera, ao arraial de Pirro para envenená-lo”⁵²⁷. E que resposta lhe foi dada? “Fabrício devolveu-o ao rei e seu ato foi louvado pelo Senado”⁵²⁸. Em ambas as situações, Tibério e Fabrício optaram pela estrada menos útil, porém mais digna, ainda que Fabrício a tivesse tomado por

⁵¹⁹ MONTAIGNE, 1972, p. 365.

⁵²⁰ MONTAIGNE, 2001, p. 5.

⁵²¹ *Idem.*

⁵²² *Idem.*

⁵²³ *Idem.*

⁵²⁴ *Idem.*

⁵²⁵ *Idem.*

⁵²⁶ Caio Fabrício, então cônsul pela segunda vez.

⁵²⁷ CÍCERO, 1999, p. 165.

⁵²⁸ *Idem.*

virtude e Tibério, certamente, por hipocrisia. Vale notar, contudo, que a visão do *De officiis* sobre o acontecimento que narra é diferente daquela que será dada por Montaigne no III,1. Cícero, como sabemos, entende que só há verdadeira utilidade em ações honestas, de modo que, igualmente, uma ação desonesta jamais pode ser útil. Sua tese decorre de uma concepção de mundo estritamente estoica, que associa o honesto com os ditames naturais, cuja realização constitui o maior bem. Dessa forma, só é realmente útil aquilo que está de acordo com a natureza. Consequentemente, diz Cícero, “se nada é mais contrário à natureza que a torpeza (...), e se nada combina melhor com ela [*natureza*] que a utilidade, decerto a utilidade e a torpeza não podem conviver no mesmo objeto”⁵²⁹; ou seja, não é concebível que uma ação desonesta seja útil. Tudo o que é útil é honesto, e tudo o que é honesto é útil. Como já vimos anteriormente, a conclusão de Cícero é que não existe um verdadeiro conflito entre o útil e o honesto, pois qualquer hesitação sobre a matéria decorre de incompreensão acerca dos princípios racionais que regem o universo. Entretanto, em Montaigne, não encontramos essa fé na racionalidade do mundo, como em Cícero e nos estoicos. Para o ensaísta, é possível realizar uma ação honesta que não seja útil, bem como uma ação útil que não seja honesta. Dialogando com o estoicismo – e com o maquiavelismo –, Montaigne nos mostra no III, 1, que, especialmente na política, não há uma relação necessária entre utilidade e honestidade, ao contrário do que acredita o arpino. Enquanto Cícero crê que a escolha de Fabrício foi a mais útil, pois ao escolher lutar contra o inimigo com armas, e não com venenos, “jamais separou a utilidade da dignidade”⁵³⁰, o ensaísta entende que Tibério, em sua escolha, optou pelo caminho mais honesto, ao invés de recorrer ao que de fato lhe seria mais útil. É a partir daí que se abre o problema central do ensaio: se ao contrário do que afirma Cícero, considerarmos que a utilidade por vezes conflita com a honestidade, o que fazer quando se deve escolher entre a ação mais útil ou a mais honesta?

Somos imperfeitos por natureza, prossegue Montaigne. “Nosso edifício, tanto público como privado, é cheio de imperfeição”⁵³¹. É de conhecimento geral que “nosso ser está cimentado de qualidades doentias [*qualitez maladevez*]”⁵³², como “a ambição, o ciúme, a inveja, a vingança, a superstição, (...) e até mesmo a crueldade”⁵³³, esta última

⁵²⁹ CÍCERO, 1999, p. 141.

⁵³⁰ *Ibidem*, p. 166.

⁵³¹ MONTAIGNE, 2001, p. 5.

⁵³² *Idem*.

⁵³³ *Ibidem*, p. 6.

particularmente detestada pelo autor⁵³⁴. Elencando esses vícios, Montaigne relembra, com ironia, o lema estoico: “não há nada inútil na natureza; nem mesmo a inutilidade”⁵³⁵. Segundo os filósofos da *stoa*, afinal, não há nada no mundo que não tenha sua razão de ser, inclusive o mais inveterado dos vícios. Já para Montaigne, não há uma necessidade natural (uma ‘razão de ser’) no mundo, mas apenas o acaso dos costumes, a partir dos quais pautamos nossos hábitos, nossas leis, nossa vida. A oposição ao estoicismo, que se anuncia na passagem, seguirá por todo o ensaio. “Dessas qualidades [os vícios elencados]”, diz ele, “quem suprimisse a semente no homem destruiria as condições fundamentais de nossa vida”⁵³⁶. Ou seja, ainda que reprováveis, as paixões são imanentes à vida humana, de modo que esta não é possível sem aquelas. E quem, segundo a tradição, busca suprimir as paixões, como remédio para o sofrimento? Os pensadores do pórtico. Montaigne, aqui, recusa a proposição estoica de supressão das paixões, e alimenta o sentido anti-estoico do ensaio, que nega a possibilidade de extirpação das paixões humanas e busca um novo caminho. Esse caminho, como veremos com o avançar do texto, pauta-se pela *moderação*. Não podendo extinguir os vícios – sem os quais perdemos nossa própria essência –, devemos moderá-los, apaziguá-los, sem deixar de reconhecer que também eles fazem parte de nós. E igual lição, nos ensina o filósofo, se aplica no âmbito público.

Assim como ocorre na vida privada, “da mesma forma, em todo governo [*police*, pólis] há deveres [*offices*] necessários, não apenas abjetos como também viciosos”⁵³⁷. Nesses deveres públicos da pior espécie, explica o autor, “os vícios encontram seu lugar e são empregados na costura de nossa ligação”⁵³⁸, como os venenos na conservação de nossa saúde”⁵³⁹. Montaigne explica: frequentemente, “o bem público requer que se atraioe e que se minta e que se massacre”⁵⁴⁰. É na realização desses deveres, dessas exigências inescapáveis em vista do *salus populi*, que os vícios encontram a razão de sua existência. Também eles, afinal, têm sua utilidade na natureza. Entretanto, enganase quem enxerga aqui um alinhamento ao maquiavelismo. Como veremos mais à frente, por vezes passagens dos *Ensaio*s – a exemplo dessa – foram interpretadas como prova

⁵³⁴ Entendida como falta de compaixão, ela é tratada principalmente nos ensaios II, 11 (*Da crueldade*) e II, 27 (*Covardia, mãe da crueldade*).

⁵³⁵ MONTAIGNE, 2001, p. 5.

⁵³⁶ *Ibidem*, p. 6.

⁵³⁷ *Idem*.

⁵³⁸ “*La cousture de nostre liaison*”. Ele se refere à manutenção da unidade civil.

⁵³⁹ MONTAIGNE, 2001, p. 6.

⁵⁴⁰ *Idem*.

da adesão de Montaigne às teorias da razão de Estado. Afinal, se o bem público exige tais ações, por que evitá-las? O próprio autor, no mesmo trecho, responde a essa questão. À maneira dos venenos que usamos em prol de nossa saúde, também os vícios exigidos pelo dever público “se tornam escusáveis [*excusables*], visto que nos fazem falta e que a necessidade comum apaga sua verdadeira qualidade”⁵⁴¹. O veneno usado como remédio não abandona sua natureza venenosa; da mesma forma, a necessidade pública que exige o emprego de vícios não torna esses atos bons, mas apenas escusáveis, desculpáveis, em função da situação em que são requeridos. O bem comum, portanto, pode até justificar um vício, mas não transformá-lo em virtude. Encontramos aqui, ainda no início do III, 1, uma diferença fundamental que separa Montaigne de Justo Lúpsio, o artífice da prudência mista. Reconhecer a utilidade de uma ação pérfida não altera o valor moral dela. Prova disso, explica o ensaísta, é que “é preciso deixar o desempenho dessa parte para os cidadãos mais vigorosos e menos temerosos que sacrificam a honra e a consciência”, assim como os antigos que “sacrificaram a vida para a salvação de seu país”⁵⁴². Com uma pitada de ironia, Montaigne reconhece que – homem ordinário que é – não é capaz de tal sacrifício. Uma façanha dessas lhe é impossível. Numa provocação aos fanáticos seguidores de Maquiavel, que renunciam à consciência na primeira oportunidade, diz ele: “Nós, mais fracos, escolhamos papéis mais fáceis e menos arriscados” e “deixemos esse encargo para as pessoas mais obedientes e mais maleáveis”⁵⁴³. Alguns comentadores veem nessa posição de Montaigne uma suposta tentativa de fuga da racionalidade política, encarnada nas teorias da razão de Estado, a partir de uma renúncia ao mundo público. Essa é a leitura, por exemplo, de Diana Thermes. Nas palavras dela:

Frente ao xeque-mate da razão, não resta outra saída que a *fuite du monde*, o afastamento do público e o retiro no privado. O Montaigne-Michel renega toda dimensão pública e se dissocia do Montaigne-Prefeito. Ele repudia toda dimensão comunitária, e se refugia na *solitude* de um *arriereboutique* todo seu⁵⁴⁴, em busca daquelas leis da consciência, se é que de fato existem – mas se existem para os animais, por que também não para os homens? –, sob o revestimento do costume [*coutume*].⁵⁴⁵

⁵⁴¹ *Idem*. Isto é, a exigência do bem público se sobrepõe à natureza pérfida dos vícios.

⁵⁴² *Idem*.

⁵⁴³ *Idem*.

⁵⁴⁴ A referência é a uma passagem do I, 39 (*Da solidão*), onde o autor afirma: “Devemos reservar-nos um cantinho retirado totalmente nosso [*une arriereboutique toute nostre*], totalmente independente, no qual estabeleçamos nossa verdadeira liberdade e nosso importante retiro e solidão [*principale retraicte et solitude*]” (MONTAIGNE, 2002, p. 359).

⁵⁴⁵ THERMES, 2012, p. 16.

Não compartilho, porém, dessa leitura. Ao demonstrar sua falta de aptidão para as funções de governo – que por vezes exigem grandes sacrifícios –, Montaigne não caracteriza o campo político como o domínio da imoralidade (ou amoralidade). Ele parte de seu próprio exemplo para mostrar que há, sim, moralidade na política. Como veremos logo à frente no texto, o autor nos mostra, afinal, que em sua atuação pública e diplomática sempre agiu com honestidade. O que vemos no III, 1, portanto, não é uma fuga da dimensão pública, mas sim o reconhecimento das diferentes esferas de atuação no mundo dos homens. Nesse sentido, Sérgio Cardoso chama a atenção para os três registros sempre presentes no texto do III, 1: o dos homens privados, o dos magistrados, e o dos governantes. Segundo o estudioso:

No universo político no qual Montaigne se insere, um mundo de estrutura e de cultura monárquica, não é possível pensar em um sujeito e em uma ação política genéricos, em uma configuração única de agente e de ações que aconteçam no domínio público. Devemos levar em consideração que nesse contexto há uma distinção anterior, constitutiva da própria ordem política, entre o príncipe, o magistrado e o particular. Essa distinção opera imediatamente em todas as considerações políticas da época.⁵⁴⁶

A figura do magistrado aparece imediatamente no prosseguir do capítulo. Sem poupar críticas a parte de seus colegas de ofício, Montaigne é incisivo no repúdio à justiça maliciosa [*justice malitieuse*], que age parcialmente e em contrariedade à própria lei. “Amiúde irritei-me”, conta ele, “ao ver juízes seduzirem o criminoso com mentiras e falsas esperanças de favorecimento ou de perdão, para que revelasse seu feito, e nisso empregarem o logro e a imprudência [la *piperie e l’impudence*]”⁵⁴⁷. Também aqui, a censura feita ao uso da perfídia é acompanhada da expressa negativa do *moi* do autor em recorrer a ela: “Conviria bem à justiça (...) fornecer-me outros meios mais acordes comigo”, pois “(...) não apenas detesto enganar como também detesto que se enganem a meu respeito”⁵⁴⁸. A marca incisiva do discurso em primeira pessoa é evidente: em sua atuação como homem público, o autor o faz o mais privadamente possível. Se entre os príncipes a discrição e a dissimulação são a regra nas negociações, “quanto a mim”, afirma Montaigne, “ofereço-me com minhas ideias mais vivas e com a forma mais minha”, afinal, “tenho um modo franco, fácil de insinuar-se e de obter crédito nos

⁵⁴⁶ CARDOSO, 2012, p. 220.

⁵⁴⁷ MONTAIGNE, 2001, p. 7.

⁵⁴⁸ *Idem*.

primeiros contatos”⁵⁴⁹. Apresentando-se como um homem livre de máscaras, isento de sempre precisar agir em vista de determinado escopo, o filósofo nos mostra o valor da ação desinteressada e honesta, que tem, ela própria, sua utilidade. “A sinceridade e a verdade pura”, ensina ele, “em qualquer época que seja, ainda têm aplicação e curso [*trouvent encore leur opportunité et leur mise*]”⁵⁵⁰. Segundo Montaigne, “ao agir, não pretendo outro fruto senão agir, e não atrelo a isso longas consequências e projetos; cada ação faz seu jogo particularmente: resulte se puder [*porte s’il peut*]!”⁵⁵¹. As palavras do ensaísta nos remetem à explicação dada por Cícero em *De finibus*, VII, 24. À maneira do ator e do dançarino, que têm como fim daquilo que realizam a pura execução da ação (da melhor forma possível), também a sabedoria encontra sua finalidade em si mesma, em sua própria realização. Segundo Cícero, “a sabedoria não se assemelha, cremos, com a arte do piloto e a do médico, mas antes, como acabo de dizer, com um papel de teatro e uma dança; o supremo da arte, seu acabamento, está nela mesma e não é solicitado a nada que lhe seja exterior”⁵⁵².

A temática estoica continua em cena nos parágrafos seguintes. Montaigne destaca seu distanciamento frente as paixões, que não o afetam senão com moderação. “Não sou pressionado por paixão de ódio ou de amor”⁵⁵³, alega. O sentimento que tem para com seus reis, por exemplo, não vai além da legítima afeição civil, aquela devida por todo cidadão⁵⁵⁴. Mesmo o bem público, o maior dos bens, não o afeta a ponto de sofrer: “A causa geral e justa”, diz, “não me envolve mais do que moderadamente e sem febre”⁵⁵⁵. O respeito às leis, por si só, deve ser razão suficiente para mover o homem em direção ao cumprimento de seus deveres civis. Quando há intemperança, nos ensina Montaigne, se recai na injustiça, pois “a cólera e o ódio estão além do dever da justiça”⁵⁵⁶, e alimentam aqueles incapazes de se guiar pela razão. Devemos, pois, fugir dos radicalismos; inclusive o dos estoicos, em sua tentativa de supressão das paixões. Não podemos ser inflexíveis como eles, pois é na moderação dos afetos que se encontra o melhor caminho. Essa característica é especialmente importante para os homens privados, a quem se dedicam as passagens sucedentes. Apesar de não sofrerem da

⁵⁴⁹ *Idem.*

⁵⁵⁰ *Idem.*

⁵⁵¹ *Idem.*

⁵⁵² CÍCERO, 1997, p. 270. A tradução do trecho é de André Scoralick.

⁵⁵³ MONTAIGNE, 2001, p. 8.

⁵⁵⁴ Deve-se notar que, no contexto de Montaigne, em meio aos conflitos que assolam a França, o mérito de atender a tal sentimento ganha especial importância.

⁵⁵⁵ MONTAIGNE, 2001, p. 8.

⁵⁵⁶ *Idem.*

mesma obrigação dos reis – aos quais cabe sempre se posicionar sobre as questões do país –, aos homens privados “seria uma espécie de traição abster-se nos assuntos próprios e domésticos, nos quais necessariamente é preciso tomar partido”⁵⁵⁷. Desse modo, mesmo que seja desculpável ao indivíduo desprovido de cargos furtar-se de uma posição sobre as disputas em curso na própria pátria, Montaigne não vê com bons olhos aquele que se abstém de suas opiniões. A moderação, afinal, não se confunde com ausência de ação. É em nossa consciência individual que está a balança para aferir cada ação no mundo; de modo que, se por ordens do príncipe “devo servir de instrumento de logro”, justifica o autor, “que ao menos fique a salvo minha consciência”⁵⁵⁸, pelo desconhecimento desses fins para os quais sou usado.

A importância da consciência, que marca a digressão do III, 1 sobre os homens privados, também aparece logo a seguir, na discussão sobre o registro dos governantes. Se no debate da época Lúpsio se põe ao lado de Bodin, e de sua teoria do poder absoluto dos príncipes, Montaigne vai em sentido contrário. Para o ensaísta, os reis que não aceitam limitações “estão errados em exigir de um homem livre tanta sujeição a seu serviço e tanta obrigação quanto a de alguém que tenham feito e comprado”⁵⁵⁹. A esses governantes, é necessário ser assertivo. Aqui, Montaigne se coloca diretamente no papel dos magistrados, daqueles que cumprem um serviço público, subordinados aos soberanos: “exponho-lhes francamente meus limites”⁵⁶⁰. E quais são, afinal, esses limites? Como sabemos, no âmbito individual a baliza do consentimento é dada por sua consciência. Mas, e na cena pública? Ali, diz o filósofo, a autoridade suprema não é o príncipe, e sim a lei. No que tange à vida política, portanto, “qualquer outra superioridade e obrigação deve ser relativa a essa e restrita”⁵⁶¹. O argumento montaigniano é nitidamente anti-absolutista. Tenho isso certo em meu íntimo, afirma o autor, ainda que poucos pensem da mesma maneira. A maioria dos homens não se furta a seguir cegamente o que querem os governantes, de modo que ele mesmo reconhece que “esse meu proceder é um tanto dissonante de nossas formas [usuais]”⁵⁶². De tal modo, já no começo da passagem, Montaigne estabelece uma clara distinção, entre sua posição pública e a da maioria dos homens. Ele desconfia dos reis que rejeitam limites,

⁵⁵⁷ *Ibidem*, p. 10.

⁵⁵⁸ *Ibidem*, p. 12.

⁵⁵⁹ MONTAIGNE, 2001, p. 12.

⁵⁶⁰ *Idem*.

⁵⁶¹ *Idem*.

⁵⁶² *Idem*.

e fia sua confiança, acima de tudo, à autoridade das leis. Essa não é, contudo, a regra geral. Os outros seguem apaixonadamente seus líderes, e não hesitam em agir conforme a prática comum, que frequentemente exige o recurso à dissimulação à mentira. O filósofo de Bordeaux se encontra, assim, isolado: afeito a sua consciência e a seus valores de liberdade, mas cercado por um mundo que segue em sentido contrário. Como lembra André Tournon, Montaigne acompanha *in loco* o fim das relações medievais de lealdade, encerradas, na visão do comentador⁵⁶³, em 1572, com a traição de Carlos IX aos huguenotes no São Bartolomeu, e assiste em tempo real a ascensão da política regida pela razão de Estado. Diante desse contexto político, que se afasta da *fides* clássica e coloca em rota de colisão a honestidade e a utilidade civil, o autor dos *Ensaaios* conclui: “Por isso as ocupações públicas não são absolutamente minha seara [*mon gibier*]”⁵⁶⁴. Como magistrado, diz ele, “atendo do modo mais privado que posso”⁵⁶⁵, cumprindo os deveres do cargo com justiça e sem ambição. Contudo, como já disse nos primeiros parágrafos do III, 1, no que tange às funções que se deparam com o evidente conflito entre a necessidade comum e o que é honesto, é preferível deixá-las aos demais – o que não é possível ao soberano que se vê em uma situação excepcional.

Já perto do fim da primeira metade do ensaio, Montaigne reafirma a franqueza com que se coloca na cena pública, e rebate os críticos, que acusam sua postura de falsidade e cinismo. “O caminho da verdade”, diz, “é uno e simples; o do proveito pessoal e do interesse dos negócios [*affaires*] que estão a nosso cargo é duplo, desigual e fortuito”⁵⁶⁶. Embrenhar-se pelas múltiplas estradas da seara do interesse, explica o filósofo, leva-nos a acreditar que agimos bem, quando, muitas vezes, trocamos os pés pelas mãos. Por esta razão, devemos sempre tentar nos guiar pelo caminho da honestidade, com os outros e consigo mesmo. Apesar disso, ao contrário do que crê o arpino, ignorar a utilidade da fraude “seria compreender mal o mundo”⁵⁶⁷. Montaigne deixa claro que não ignora Maquiavel, e reconhece que algumas desonestidades têm seu uso. “Há vícios legítimos”, admite o ensaísta, “assim como há muitas ações boas ou justificáveis, ilegítimas”⁵⁶⁸. Essa polêmica passagem, por vezes interpretada como uma concessão de Montaigne ao maquiavelismo, denota, na verdade, um movimento anti-

⁵⁶³ TOURNON, 2004, p. 57.

⁵⁶⁴ MONTAIGNE, 2001, p. 13.

⁵⁶⁵ *Idem.*

⁵⁶⁶ *Idem.*

⁵⁶⁷ MONTAIGNE, 2001, p. 14.

⁵⁶⁸ *Idem.*

ciceroniano. Como deixa claro logo a seguir, não podemos fechar os olhos para a realidade efetiva das coisas. Este é o mundo onde vivemos, e é a partir dessa concretude – onde por vezes a opção pelo útil fere o honesto – que devemos guiar nossas escolhas. Ora, “a justiça em si, natural e universal, está ordenada de forma diferente e mais nobre do que esta outra justiça especial, nacional, submetida às necessidades de nossas sociedades”⁵⁶⁹. O próprio *De officiis*, aliás, já o afirmara⁵⁷⁰. Cícero, porém, compartilha da crença estoica em um *logos* regente do universo, que estabelece as leis naturais, a partir de cujas sombras os homens organizam a lei civil. Montaigne, por outro, não assume o mesmo pressuposto. De tal maneira – não havendo uma lei natural à qual se alinhar, como prega o estoicismo –, como podemos determinar um parâmetro eficiente e justo para nossas escolhas? Montaigne parece deixar em suspenso a resposta. Por ora, o que podemos afirmar sem dúvida é que há coisas honestas que não são úteis, bem como há ações úteis que recaem na maldade. Montaigne assume sua interpretação realista do mundo, afastando-se decididamente da visão ciceroniana: “Sigo a linguagem comum, que faz diferença entre as coisas úteis e as honestas, tanto que chama de desonestas e sujas algumas ações naturais, não apenas úteis como também necessárias”⁵⁷¹. Esta é a verdade efetiva das coisas, e é a partir dela que a prudência humana deve incidir.

Considerando o mundo como ele é, a segunda metade do III, 1 se debruça sobre as ações desonestas que nele habitam. Tirando boa parte de seus exemplos do *Vidas Paralelas*, de Plutarco, Montaigne nos mostra que apesar do benefício objetivo que a maldade é capaz de trazer, esta é tão indesejada que, no fim das contas, não compensa o desvio daqueles que recorrem a seu uso. Mesmo em situações onde a fraude parece escusável, como em resposta a outra fraude cometida anteriormente, o autor se recusa a aceitar o recurso a ela; exceto em uma situação. “A perfídia”, assim, “pode ser justificável em um caso: é-o somente quando empregada para punir e atrair a perfídia”⁵⁷². Como exemplo, vemos a sucessão ao trono da Trácia, disputado por dois pretendentes. Proibidos de recorrer às armas, um deles enganou e traiu o outro, de modo

⁵⁶⁹ *Idem*.

⁵⁷⁰ Montaigne se refere diretamente a Cícero, que no terceiro livro do *De officiis* justifica o valor do direito civil, dado que ele é o modelo mais próximo que temos da lei da natureza: “Nós, porém, não dispomos de nenhum modelo sólido e expresso do verdadeiro direito e da autêntica justiça, utilizamos apenas uma sombra de imagens”. Logo em seguida, o arpino exorta: “Se ao menos seguissemos estas [as leis civis]! De fato, elas procedem dos melhores exemplos da natureza e da verdade” (CÍCERO, 1999, p. 157).

⁵⁷¹ MONTAIGNE, 2001, p. 14. Essa afirmação como que antecipa o que o texto trará mais adiante: a existência, em determinadas situações, de ações úteis e necessárias por parte do príncipe, mas que recaiam na desonestidade.

⁵⁷² *Ibidem*, p. 16.

que o capturasse para em seguida matá-lo. “A justiça exigia que os romanos vingassem esse crime”⁵⁷³, conta Montaigne. Para que não recorressem à guerra e ao risco, optaram por fazê-lo também por meio da traição. Na definição do ensaísta, “um traidor traiu o outro”, de modo que “o que não conseguiram honestamente fizeram utilmente”⁵⁷⁴. À maneira de Lípsio na defesa que faz da prudência mista, os romanos fizeram-se raposa ao enfrentar uma raposa⁵⁷⁵. Enviaram, assim, Pompônio Flaco, que, usando de falsas promessas, atraiu o homem para uma armadilha; capturado, este foi remetido a Roma. Sobre o caso, Montaigne oferece um parecer coerente com o que diz desde o início do ensaio. “Será Pompônio Flaco quem quiser”, afirma, “e há bastantes que o quererão”; mas, “se quisessem empregar-me para mentir, para trair e para perjurar em prol de algum serviço notável, mesmo que não o de assassinar ou envenenar, eu diria: “Se já roubei ou pilhei alguém, antes enviei-me às galeras””⁵⁷⁶. Reconhecer, portanto, a utilidade da traição usada contra a traição, não a torna menos detestável, e tampouco faz com que penetre o filtro da consciência. No caminho da aporia estabelecida pela ação útil mas desonesta, Montaigne esclarece: ele não é capaz de agir dessa maneira; mas não deixa de reconhecer que essa regra não se aplica a todos.

Ao voltar nossa lente para o agente, e não apenas para a necessidade que clama por realização, Montaigne subverte a lógica da prudência lipsiana e da razão de Estado do maquiavelismo, que viam a mais alta virtude no emprego útil da fraude nas ações políticas. Ainda que o uso da perfídia movida pela necessidade pública traga benefícios, a ação em si não deixa de ser execrável, e igualmente desprezível se torna quem assim age, pois nesses casos, “além da vileza de tais encargos, há prostituição de consciência”⁵⁷⁷. No âmbito privado, mesmo a preservação do maior dos bens, insiste Montaigne, não justifica a realização do mal. Pois “quando, em algumas baiúcas tomadas de assalto [*bicoques forcées*] em minha época”, diz ele, “vi homens miseráveis, para salvar a vida, concordarem em enforcar seus amigos e companheiros, considerei-os de condição pior do que os enforcados”⁵⁷⁸. Mas e quanto ao príncipe, quando tiver em vista a salvação pública? Sequer a ele, em caso de extrema necessidade, a prudência faculta o recurso à maldade? Deve deixar que a república sucumba, em vista da

⁵⁷³ *Ibidem*, p. 15.

⁵⁷⁴ *Idem*.

⁵⁷⁵ LÍPSIO, 2012, p. 446.

⁵⁷⁶ MONTAIGNE, 2001, p. 15.

⁵⁷⁷ *Ibidem*, p. 18.

⁵⁷⁸ *Ibidem*, p. 19.

preservação de sua consciência? Tal como é complexa a natureza humana, igualmente é essa questão.

Em uma passagem do capítulo III, 9 (*De la Vanité*), Montaigne admite que os assuntos de Estado possuem um caráter próprio, que faz com que a virtude relativa a essa seara não possa ser pensada de maneira ortodoxa. Ocorre que “quem quiser permanecer justo deve deixar o palácio”⁵⁷⁹, pois

A virtude reservada para os assuntos do mundo é uma virtude com muitos vincos, cantos e cotovelos, para adaptar-se e juntar-se à fragilidade humana, mesclada e artificial, não reta, clara, constante nem puramente inocente. (...) Quem caminha na multidão precisa desviar-se, encolher os braços, recuar ou avançar e mesmo sair do caminho reto, dependendo do que encontrar; viver não tanto de acordo consigo como de acordo com outrem, não de acordo com o que se propõe, mas de acordo com o que lhe propõem, de acordo com a época, de acordo com os homens, de acordo com os assuntos públicos.⁵⁸⁰

A razão que rege os deveres políticos, por conseguinte, não pode se equiparar à bússola do homem comum, pois este não precisa responder a perturbações da grandeza daquelas que o porvir traz aos governantes e seus reinos. Em algumas situações, tais calamidades *exigem* que se desvie do caminho reto. De volta ao III, 1, Montaigne reflete sobre o caso de um rei que, por extrema necessidade pública, se veja forçado a recorrer à fraude:

O príncipe, quando uma circunstância urgente ou algum tumultuoso e inopinado acontecimento, por necessidade de sua condição, obriga-o a faltar à sua palavra e à sua promessa, ou de qualquer outro modo lança-o fora de seu dever habitual, deve atribuir essa necessidade a um golpe da vara divina: vício não é, pois ele deixou sua razão por uma razão mais geral e poderosa; porém certamente é uma infelicidade.⁵⁸¹

Recorrendo ao vocabulário típico da tradição escolástica sobre a quebra da palavra dada, o autor reconhece o princípio da excepcionalidade, o mesmo que move a razão de Estado quando esta identifica uma ameaça à ordem pública. Afinal, o príncipe que, constrangido por uma razão superior, se vê obrigado a agir desonestamente, não o faz por tirania ou por afeição à crueldade, mas unicamente pelo cumprimento de seu dever e por amor à pátria. Sua condição de homem público o obriga, a contragosto, a fazer uso do vício, ainda que este não deva ser assim entendido, pois nestes casos é a

⁵⁷⁹ Essa citação pertence a Lucano, VIII, 493.

⁵⁸⁰ MONTAIGNE, 2001, p. 310-311.

⁵⁸¹ *Ibidem*, p. 19.

causa maior que move o governante, e não suas paixões individuais. Inexiste escapatória: o que precisa ser feito, deve ser feito, ainda que todos reconheçam o prejuízo da atrocidade que se realiza, cometida com o único intuito de dar cabo de uma tragédia ainda pior. Em vista do *salus populi*, o príncipe pode se ver obrigado até mesmo a contornar o limite da lei, questão discutida – em outro contexto, deve-se notar – no I, 23, em uma famosa passagem que anos mais tarde viria a ser deturpada por alguns de seus sucessores: “(...) Plutarco elogia em Filopêmen: que, tendo nascido para comandar, ele soubesse não somente comandar de acordo com as leis, mas também às próprias leis, quando a contingência pública assim requeria”⁵⁸².

Dada, portanto, a inevitabilidade da escolha pelo útil em tais situações, haveria outra coisa a fazer que lamentar? Como remediar o mal cometido?

De maneira que, a alguém que me perguntava: “Que remédio? – Nenhum remédio, respondi; se ele ficou realmente coagido entre esses dois extremos (*cuidemos para não buscar um pretexto ao perjúrio*⁵⁸³), tinha de agir assim; mas se o fez sem lamentar, se não lhe pesou fazê-lo, é sinal de que sua consciência está em maus termos.⁵⁸⁴

Diante do risco concreto de morte pública, de liquidar a própria existência política da nação, não há saída ou remédio possível. Colocado entre os dois extremos, o do fim e o da salvação da comunidade, a opção por esta última é menos uma escolha que uma exigência da função principesca. Entretanto, frisa Montaigne, o dever não se encerra na ação realizada. Com profunda originalidade, o autor mostra que mais importante que o feito político é a conotação do espírito por trás do agir. A causa mais do que necessária não pode jamais ser utilizada como mera justificativa para a perfídia. É somente o peso moral que recai sob seus ombros que pode validar se este ato foi movido legitimamente, em vista do *salus populi*, ou utilizado como disfarce para trair a responsabilidade que lhe foi concedida. Esse princípio é decisivo, na medida em que a escolha pela ação extrema deve vir obrigatoriamente acompanhada do custo pessoal exigido da consciência do governante. Dessa forma, destaca-se nos *Ensaio*s um genuíno sacrifício principesco, que, com verdadeiro sofrer, sacrifica seu bem mais precioso em vista de um bem maior, a salvação pública. Na definição de Sérgio Xavier:

⁵⁸² MONTAIGNE, 2002, p. 184.

⁵⁸³ O autor retira a citação, mais uma vez, do terceiro livro do *De officiis*. Cf. CÍCERO, 1999, p. 176.

⁵⁸⁴ MONTAIGNE, 2001, p. 19.

Face à constatação maquiaveliana da utilidade pública da perfídia, o que ressalta em primeiro plano no texto de Montaigne é o âmbito interior da consciência do homem de bem forçado a trair, cujo mal não pode ser atenuado nem por esta razão política superior; incapaz de convencer-se de que seu ato torpe não é torpe; de que deixa de ser detestável por servir ao bem comum. O que sobressai afinal é a *'infelicidade'* e o peso da consciência do príncipe possuidor de virtude, detentor da coragem necessária para sacrificar a “honra e a consciência” em ato que tanto mais honroso é quanto, paradoxalmente implica na desonra própria à torpeza, “como aqueles outros antigos sacrificaram a vida para a salvação de seu país”.⁵⁸⁵

Mas nem todos, lembra Montaigne, são capazes de arcar com esse preço: “Caso surgisse algum [príncipe] com a consciência tão sensível, para quem nenhuma cura parecesse digna de tão penoso remédio, eu não o estimaria menos por isso”⁵⁸⁶. Apesar de imperiosa, a necessidade que exige o recurso ao que é desonesto não se realiza automaticamente. Afinal, ela ainda é precedida pela consciência daquele que deve agir; e se esta o impede em definitivo, só resta que compreender que “não podemos tudo”, e “entregar a proteção de nossa nau ao simples governo dos céus”⁵⁸⁷.

Com muita clareza, o filósofo conclui a questão resumindo-a aos fundamentos: apenas situações excepcionais, de absoluta necessidade pública, permitem que se recorra à perfídia, que por sua vez só pode ser utilizada sob o olhar atento da consciência de quem age. Nas palavras de Montaigne:

Esses são exemplos perigosos, raras e doentias exceções a nossas regras naturais. É preciso ceder a elas, mas com grande moderação e circunspeção; nenhum benefício privado merece que por ele façamos tal violência à nossa consciência; o público, sim, mas só quando for muito evidente e muito importante.⁵⁸⁸

A exceção aberta no ensaio é única. Montaigne é enfático na recusa a tudo que não é honesto, em qualquer nível. Isso o leva, inclusive, a direcionar outra crítica a Cícero.

Em *De officiis*, I, X, 32, o arpino admite que há situações nas quais uma promessa feita acaba por se mostrar inútil, seja a quem prometeu, seja ao beneficiário. Por essa razão, diz Cícero, “não devem ser, assim, mantidas promessas que se revelam inúteis a quem se destinam; e, se mais te prejudicarem que favorecerem aquele a quem

⁵⁸⁵ XAVIER, 2021, p. 126-127.

⁵⁸⁶ MONTAIGNE, 2001, p. 20.

⁵⁸⁷ *Idem.* Como já vimos anteriormente, a analogia naval remete ao tradicional exemplo estoico, que é também retomado por Lísio.

⁵⁸⁸ *Idem.*

as fizeste, fica sabendo que não é contrário ao dever antepor o bem maior ao menor”⁵⁸⁹. Esse seria o caso, por exemplo, de um juramento feito sob coação, ou de quando nos comprometemos com algo mas, pouco antes, somos surpreendidos por uma repentina tragédia, como o acidente de um filho. Nas palavras do filósofo antigo: “Quem insistiria em apegar-se a compromissos assumidos sob coação, medo ou dolo?”⁵⁹⁰. A resposta dos *Ensaaios* é incisiva: “Não é assim”⁵⁹¹. Deve-se seguir o honesto pelo honesto, e não por sua utilidade. “O que o medo uma vez me fez querer, sou obrigado a continuar querendo sem o medo”, afirma Montaigne, “e mesmo que ele tenha forçado apenas minha língua sem a vontade, ainda assim sou obrigado a fazer de minha palavra mealha certa”⁵⁹². Ainda que tenha prometido por medo, portanto, mesmo após o final desse sentimento deve-se cumprir o que foi assumido. No mundo privado, um bem maior não deve jamais justificar a mentira ou outro engano; apenas se – e somente se –, diz Montaigne, “tivermos prometido coisa má e iníqua em si mesma, pois o direito da virtude deve prevalecer sobre o direito de nosso compromisso”⁵⁹³.

A rígida defesa que Montaigne faz da virtude moral é uma marca dos *Ensaaios*. Diferente de Cícero, contudo, essa escolha não ocorre a partir de uma associação automática com a utilidade. Em consonância com o realismo que marca sua época, o filósofo de Bordeaux reconhece a separação entre o útil e o honesto: afinal, nem toda ação útil é também verdadeiramente honesta. Isso não o impede, é claro, de tentar conciliar esses dois polos sempre que possível, privilegiando a escolha pela honestidade. Entretanto, nos casos excepcionais que colocam em xeque a salvação pública, Montaigne reconhece no III, 1 que não resta ao governante outra opção senão a escolha pela causa comum, ainda que esta traga consigo custos inestimáveis para a consciência de um homem bom. O ensaísta não deixa de aceitar a urgência das necessidades inescapáveis, mas o faz sem ceder cegamente às razões de Estado, tão populares entre os adeptos do maquiavelismo. No penúltimo parágrafo do ensaio, Montaigne encerra sua argumentação reforçando essa tese:

⁵⁸⁹ CÍCERO, 1999, p. 18.

⁵⁹⁰ *Idem*.

⁵⁹¹ MONTAIGNE, 2001, p. 22.

⁵⁹² *Idem*. No original, “*encore suis je tenu de faire la maille bonne de ma parole*” (MONTAIGNE, 1965, p. 801). Sem o cumprimento dos pactos, afinal, não há sociedade possível. Daí deriva a importância da *fides*, virtude essencial à vida política.

⁵⁹³ MONTAIGNE, 2001, p. 22.

Explicamos mal a honestidade e a beleza de uma ação por meio de sua utilidade; e concluímos mal ao estimar que todos estejam obrigados a ela e que ela seja honesta para todos se for útil.⁵⁹⁴

Em certo sentido, o que mais se destaca da prudência montaigniana é seu caráter estritamente humanista; pois ela coloca em evidência o homem por trás da vida pública, que para cumprir com os ditames do *salus populi* sacrifica uma parte de sua própria individualidade, de sua própria consciência. Diante de concepções de prudência marcadas pela necessidade urgente e imperativa, que impele o príncipe a não hesitar e rapidamente cumprir a decisão mais enérgica e eficaz, Montaigne nos mostra a importância da moderação. Como uma força que nasce de dentro de si, a prudência dos *Ensaaios* ensina que, por vezes, não agir configura a melhor ação. Isso implica em reconhecer nossos limites, mas também nossa autonomia e liberdade de escolha, que não podem ser atropeladas pelas necessidades intransigentes trazidas pelo mundo dos homens. É nesse sentido que devemos pensar a prudência montaigniana.

8. Prudência como instrumento político de poder: Charron e Naudé

A interpretação de Montaigne ao problema da prudência é um marco no Renascimento tardio, de modo que sua influência é amplamente sentida nas décadas seguintes. E um dos nomes mais associados ao legado do ensaísta é o de Pierre Charron. Apesar de algumas divergências, em linhas gerais a tradição crítica tende a ver o discípulo de Montaigne como um notório plagiador de seu mestre; e sua principal obra, *De la Sagesse*, como um compêndio de recortes dos *Ensaaios*⁵⁹⁵. Sem tomar partido

⁵⁹⁴ *Ibidem*, p. 25.

⁵⁹⁵ Jean Daniel Charron retoma os argumentos que tendem a classificar o autor da *Sagesse* como “l’herbier de Montaigne” (CHARRON, 1961, p. 344), mas vai em sentido contrário. Apontando a originalidade e a multiplicidade de fontes da *Sagesse*, o estudioso defende que “a crença estabelecida de que Charron plagiara Montaigne deve ser abandonada” (*Ibidem*, p. 348). Estéfano Luís de Sá Winter compartilha dessa opinião e vai ainda além, sugerindo que “na verdade, Charron foi um *continuador* de Montaigne, com uma postura crítica em nada inferior a montaigniana (...)” (WINTER, 2012, p. 40). Não nos interessa aqui entrar nessa contenda; entretanto, mesmo reconhecendo os méritos e a originalidade da *Sagesse* – o que a impede em definitivo de ser resumida a mero recorte dos *Ensaaios* –, creio que seja no mínimo um exagero classificar Charron como o sucessor da filosofia montaigniana. Mais razoável é a posição de Jean-Pierre Cavaillé, que, ao levar em conta a influência da *Sagesse* sobre o libertinismo erudito, considera que “ao menos nessa literatura, [Charron] não é jamais considerado como segundo ou secundário em relação a Montaigne” (CAVAILLÉ, 2007, p. 30).

nessa disputa – o que sem dúvida exigiria um estudo mais aprofundado dos dois autores –, em *Prudência e razão de Estado na obra de Gabriel Naudé* sugeri que no que tange à noção de prudência, o pensamento de Charron desempenha o papel de ponte entre suas fontes – como os *Ensaio*s e o *Politicorum* – e a teoria dos golpes de Estado concebida por Naudé em *Considérations politiques sur les coups d'État*. A meu ver, Charron é parte fundamental no percurso de transformações sofridas pela noção de prudência, e um dos responsáveis por atribuir a ela o emprego cotidiano de ações desonestas, o que abre caminho para concepções como a que encontramos na obra de Naudé.

Propondo-se a discorrer sobre a clássica divisão das virtudes cardeais – prudência (*Prudence*), justiça (*Justice*), coragem (*Force*) e temperança (*Temperance*) –, Charron dedica à primeira os quatro capítulos iniciais do livro III da *Sagesse*. Entendida como “condutora e guia geral das demais virtudes e de toda a vida”⁵⁹⁶, à prudência é reservado especial destaque. Já no início do capítulo I, num aceno ao pensamento tomasiano, Charron insiste no primado desta, “como rainha geral, superintendente e guia de todas as outras”⁵⁹⁷. Recorrendo à clássica definição ciceroniana, já utilizada por Lípsio em *Politicorum*, I, 7 e que será posteriormente repetida por Naudé em *Considérations politiques*, II, o autor define a prudência como “o conhecimento e a distinção das coisas que se deve desejar ou evitar”⁵⁹⁸. De difícil exercício, em função da inconstância do mundo e das coisas humanas, é ela a grande responsável pelo planejamento e realização de todas as ações, pois lhe cabe “bem consultar e deliberar, bem julgar e resolver, bem conduzir e executar”⁵⁹⁹. Como já indicado por filósofos como Aristóteles e Cícero, a prudência se adquire principalmente por meio da prática e da experiência. Mas, ao contrário deles, Charron vê nessa virtude – já nas primeiras páginas do livro III – também uma função pouco ortodoxa: em razão da natureza má do homem, diz ele, “o mais arisco e difícil de domar dentre todos os animais”, deve-se conduzi-lo “com arte e indústria”, pois este se opõe com especial vigor àqueles que tentam dominá-lo. Dessa maneira, “a prudência é a arte de manipulá-lo, e um freio suave, que o traz de volta ao círculo da obediência”⁶⁰⁰. Essa afirmação, direcionada aos soberanos, encontrará sua fundamentação algumas páginas mais adiante.

⁵⁹⁶ CHARRON, 1986, p. 543.

⁵⁹⁷ *Ibidem*, p. 545.

⁵⁹⁸ *Idem*.

⁵⁹⁹ *Idem*.

⁶⁰⁰ *Ibidem*, p. 546.

A prudência, explica Charron, divide-se de acordo com as pessoas e os assuntos (*affaires*) a que se refere. A prudência dos particulares, relativa aos homens privados, não lhe interessa aqui. Esta, afirma, “difícilmente pode ser chamada de prudência”⁶⁰¹. De maneira muito representativa, o texto charroniano deixa claro que falar em prudência significa falar em *prudência política*. Esta sim, relativa às coisas públicas, diz ele, “é mais elevada, excelente e difícil”⁶⁰². Por essa razão, Charron se propõe nos capítulos seguintes a versar sobre a prudência política do soberano, voltada ao governo dos Estados. Esse tema, contudo, não se resume a um tipo de prudência. O texto explica que ela depende dos assuntos (*affaires*) em questão, pois alguns são ordinários e simples, enquanto outros, mais complexos e excepcionais. Assim, podemos dizer que temos dois tipos de prudência: uma, “ordinária e fácil, que caminha segundo as leis, costumes e cursos (*train*) já estabelecidos”, e ainda outra, “extraordinária e mais difícil”⁶⁰³. Essa separação, que abre as lições da *Sagesse* sobre a *prudence*, é fundamental.

Ao dividir a prudência política em dois tipos – uma que se refere às situações cotidianas de governo, e outra relativa àquelas excepcionais –, Charron parte diretamente do pensamento lipsiano, que tem na *prudentia mixta* uma categoria diferente e única de prudência, voltada a atender os casos que exigem o recurso à fraude. Ao explicar a organização do livro III da *Sagesse*, o próprio autor admite sua fonte de inspiração:

Este assunto foi excelentemente tratado por Lípsio, da maneira como ele queria: a medula de seu livro está aqui. Não adotei nem segui por inteiro seu método, nem sua organização, como já se vê aqui nesta divisão geral e se verá mais adiante. Também deixei [de lado] coisas suas, e adicionei outras.⁶⁰⁴

De fato, Charron recorre à formulação lipsiana, mas sem manter a estrutura que encontra no *Politicorum*. Os capítulos II e III do livro III da *Sagesse* se dedicam ao que o autor denomina “prudência ordinária”, enquanto o capítulo IV é reservado à “prudência extraordinária”. O que chama a atenção é que, como já percebeu Anna Maria Battista, “se confrontamos os argumentos desenvolvidos no cap. XIV do livro IV do *Politicorum* com aqueles tratados no capítulo II do livro III da *Sagesse*, a

⁶⁰¹ *Ibidem*, p. 548.

⁶⁰² *Idem*.

⁶⁰³ *Idem*.

⁶⁰⁴ *Ibidem*, p. 549-550.

concordância emerge até mesmo na dicção”⁶⁰⁵. Ou seja, as teses às quais Lísio recorre para falar sobre os casos que exigem o uso da fraude são inseridas por Charron na prudência que este denomina ‘ordinária’. Desse modo, as ações que o neo-estoico reconhece apenas no âmbito excepcional da política o discípulo de Montaigne inclui já nas práticas cotidianas de governo. Esse processo é nítido no texto.

Governar, explica Charron no início do capítulo II do terceiro livro da *Sagesse*, exige conhecer o Estado e tudo o que o constitui. Exige também conhecer a natureza do povo⁶⁰⁶, bem como a vontade dos súditos e a origem de seu Estado. A esses saberes, se soma o domínio das virtudes, como a piedade, a justiça e a clemência, esta última notadamente tomada a partir de Sêneca. Numa afirmação que jamais encontraríamos nos *Ensaio*s, Charron explica que “o príncipe é a imagem de Deus sobre a terra”⁶⁰⁷. Por esta razão, ele deve se guiar pela religião, governando segundo a justiça e recusando a tirania. A justiça, do soberano, contudo, “caminha de maneira um pouco diferente daquela dos [homens] privados”⁶⁰⁸. O príncipe, nos explica Charron,

Às vezes tem que se esquivar e desviar, misturar a prudência com a justiça, e como se diz, costurar à pele de leão se ela não bastar, a pele de raposa. Isso não ocorre sempre e em todos os casos, mas em três condições, que são pela necessidade ou evidente e importante utilidade pública (quer dizer, do estado e do príncipe, que são coisas conjuntas), à qual é necessário recorrer. [Assim,] é uma obrigação natural e indispensável estar sempre disposto a buscar o bem público. *Salus populi suprema lex esto.*⁶⁰⁹

Ora, se o autor dos *Ensaio*s é enfático em mostrar que o recurso à perfídia por parte do príncipe só pode ser considerado frente ao risco de colapso da comunidade, de uma tragédia tamanha que justifique o sacrifício da *fides*, Charron se mostra muito mais permissivo. A utilidade pública por si só é razão suficiente para justificar a renúncia à honestidade; pois como vimos, a justiça do soberano se pauta de maneira diferente daquela dos homens comuns. Injusto, afinal, é o governante que emprega esses recursos

⁶⁰⁵ BATTISTA, 1966, p. 246.

⁶⁰⁶ Assim como o homem é mau por natureza, também o povo o é, diz Charron no capítulo 52 do livro I, pois “tudo aquilo em que a plebe pensa não é senão vaidade, tudo o que diz é falso e absurdo, tudo o que reprova é bom, e mal aquilo que aprova, infame aquilo que louva, e tudo o que faz e empreende não é senão que loucura” (CHARRON, 1986, p. 337). Battista nota que a fonte dessa passagem é o *Politicorum*, IV, 5 (Cf. BATTISTA, 1966, p. 102). Gabriel Naudé, por sua vez, ao falar sobre a natureza do povo no capítulo IV de *Considérations politiques*, escreve exatamente as mesmas palavras utilizadas na *Sagesse* (Cf. NAUDÉ, 1993, p. 154).

⁶⁰⁷ CHARRON, 1986, p. 553.

⁶⁰⁸ *Ibidem*, p. 555.

⁶⁰⁹ *Idem*.

em vista de seus interesses privados, e não em prol do bem comum. A menção ao *salus populi*, retirado do *De legibus* ciceroniano, é ausente de seu significado original, bem como a analogia ao leão e a raposa, também ela importada do arpino, em *De officiis*, I, XIII, 41. A fala de Charron se alinha imediatamente àquela expressa por Lípsio no capítulo XIII do livro IV do *Politicorum*, sobre a prudência mista. Lá, como vimos, em resposta a Cícero, o neo-estoico afirma:

E aqui ouço alguém gritar que *não se deve fazer nada com ardil, simulação ou falsidade*. Que ingênuos!
 Aliás, quase pueris! *Com a fraude e com a falsidade se derrubam [evertuntur] os reinos*, observa Aristóteles.
 E você quer que seja inadequado conservar o poder recorrendo a esses mesmos meios? Que um príncipe não possa às vezes *fazer-se raposa ao enfrentar uma raposa?*⁶¹⁰

De maneira idêntica, ainda no capítulo II do livro III da *Sagesse*, Charron explica que:

É permitido jogar torto contra o torto, e fazer-se raposa contra a raposa. O mundo está repleto de artifícios e de malícias. Através da fraude e de embustes os estados são ordinariamente subvertidos, diz Aristóteles. Por que não será permitido [*loysible*], mas por que não se requisitar, impedir e desviar esses males, e salvar o público através dos mesmos meios utilizados para o enfraquecer e arruinar?⁶¹¹

Deve-se fazer uso da astúcia, ensina Charron, “com moderação e discrição”⁶¹², sem abusos. Essas oportunidades, afinal, não devem ser utilizadas com vilania, com o intuito de “valer e fazer passar suas maldades”⁶¹³. O autor da *Sagesse* faz questão de mostrar que não concede um passe livre ao príncipe – “maldita a doutrina daqueles que ensinam (como foi dito) que tudo é bom e permitido aos soberanos”⁶¹⁴ –, mas apenas reconhece que, novamente referindo-se à explicação lipsiana sobre a *prudencia mixta*, “às vezes é necessário misturar o útil com o honesto, e entrar em composição e compensação dos dois”, sempre de acordo com “a boa astúcia, honesta e louvável”⁶¹⁵.

⁶¹⁰ LÍPSIO, 2012, p. 446.

⁶¹¹ CHARRON, 1986, p. 555.

⁶¹² *Idem*.

⁶¹³ *Idem*.

⁶¹⁴ *Ibidem*, p. 556.

⁶¹⁵ *Idem*. Como vimos anteriormente, em *Politicorum*, IV, 13 Lípsio recorre a Tácito para defender que “o príncipe, enquanto dotado de esplêndido engenho, saiba contudo misturar o útil com o honesto” (LÍPSIO, 2012, p. 448).

Também a desconfiança faz parte da prudência, diz Charron, pois “o mundo está impregnado de mentiras, simulações fingidas e perigosas, em especial na corte e nos espaços dos grandes [*maisons des grands*]”⁶¹⁶. Por essa razão, diz o autor, “a dissimulação, que é viciosa aos particulares, é muito necessária aos príncipes, que não poderiam reinar nem governar bem de outra maneira”, e faz parte da prudência ordinária, pois “é necessário que [os príncipes] simulem não apenas durante a guerra, frente aos estrangeiros e inimigos, como também durante a paz e frente aos súditos, mas apenas com mais parcimônia”⁶¹⁷. Mais uma vez, Charron recorre aos escritos de Lísio, que no capítulo 14 do livro IV do *Politicorum* já afirmara que a dissimulação é um “instrumento deveras necessário ao príncipe, a ponto de um velho imperador ter dito: *quem não sabe dissimular não sabe governar*”⁶¹⁸.

O mesmo ocorre com a utilidade do engano. É legítimo ao príncipe, diz Charron, “mediante recursos ocultos, mediante equívocos e sutilezas, enganar com belas palavras e promessas”⁶¹⁹; pois: “muitos grandes e sábios dizem que isso é permitido e lícito [*loysible*], para o benefício dos súditos, frequentemente os príncipes devem fazer uso do engano e da fraude”⁶²⁰. Prudência é enganar segundo os costumes de nosso tempo^{621,622}. Novamente, encontramos a origem da passagem em *Politicorum*, IV, 14. Lá, diz o neo-estoico:

Fala-se de engano quando você induz outros com mentira e trapaça para agirem a seu favor. Segundo alguns escritores de comprovada honestidade, isso é coisa lícita e honesta em um príncipe. O grande Platão considerava que para o benefício dos súditos, frequentemente os príncipes devem fazer uso do engano e da fraude.

E disse o nosso Plínio: Prudência é enganar segundo os costumes de nosso tempo⁶²³

Entretanto, como já dissemos, os recortes sistemáticos que Charron faz da obra de Lísio não significam a reprodução exata das posições do neo-estoico. No capítulo 14 do livro IV do *Politicorum*, o humanista flamengo se ocupa de distinguir os

⁶¹⁶ CHARRON, 1986, p. 556.

⁶¹⁷ *Ibidem*, p. 557.

⁶¹⁸ LÍPSIO, 2012, p. 461.

⁶¹⁹ CHARRON, 1986, p. 558.

⁶²⁰ No original: “*Crebro mendacio et fraude uti imperantes debent ad commodum subditorum*”.

⁶²¹ No original: “*Decipere pro moribus temporum, prudentia est*”.

⁶²² CHARRON, 1986, p. 558.

⁶²³ LÍPSIO, 2012, p. 465. A referência a Platão pertence ao livro V da *República*, enquanto a menção a Plínio, o Jovem, vem de *Epistulae*, VIII, 18, 3.

diferentes graus de fraude: leve (“imbuída apenas de uma gota de maldade, [para que] não se afaste muito da virtude”), média (que “se distancia majoritariamente da virtude, a ponto de margear o vício”) e grave (que “se distancia não apenas da virtude mas também das leis, e é [constituída] de sólida e absoluta maldade”). Sobre elas, Lípsio é categórico: “Recomendo aos príncipes a primeira espécie de fraude, tolero a segunda, condeno a terceira”⁶²⁴. Charron, por sua vez, aceita muitas das fraudes expostas pelo neo-estoico, classificadas pelo francês como *injustiças úteis ao público*; por exemplo assassinar pessoas que ameacem o Estado, frear o crescimento de grandes que ameacem o Estado, roubar dos ricos caso o Estado necessite, e tomar territórios úteis ao Estado. O que pode legitimar todas essas ações, insiste Charron, é a utilidade pública que trazem consigo. Como observa Anna Maria Battista:

Se no passado tais medidas conservavam, entretanto, o caráter de “derroga”, de infrações mais ou menos graves à norma moral, seja ainda que admitidas, seja justificadas em nome de um interesse maior de Estado, em Charron isso não constitui uma “derroga”, nem implica em um dilema moral ao governante. O uso da desconfiança, da dissimulação, da mentira, volta a entrar na prudência ordinária; em outras palavras, no lícito e honesto exercício da atividade política.⁶²⁵

Mas ainda que inclua no rol de ações ordinárias práticas inconcebíveis para Lípsio, Charron, como já dissemos, não o faz de maneira indiscriminada; elas contemplam apenas casos que sejam úteis ao interesse comum. Em todas essas situações, o autor esclarece,

É muito ousado [*bien hardi*] dizer simplesmente que está permitido. Mas podemos dizer que em caso de grande necessidade, em tempos turbulentos e confusos, não apenas para promover o bem, mas também para desviar de um grande mal do estado, e contra os homens cruéis [*les méchants*], isso não é uma grande falta, caso seja uma falta.⁶²⁶

Assim, ao adicionar as fraudes lipsianas na prudência que lida com as atividades cotidianas de governo, Charron se aproxima – ainda que com algum limite – das concepções de poder absoluto. A meu ver, como já apontou Battista, a grande consequência disso é que o discípulo de Montaigne acaba por esvaziar o conceito de seu

⁶²⁴ LÍPSIO, 2012, p. 455.

⁶²⁵ BATTISTA, 1966, p. 246.

⁶²⁶ CHARRON, 1986, p. 558.

real significado, restando do termo (prudência) apenas o nome. Nas palavras da pesquisadora:

(...) a prudência segundo Charron, (...) na realidade, é [um] conceito desvinculado de uma raiz ética, que aqui está a significar perícia, habilidade, capacidade de prever resultados concretos e [em direção] ao sucesso (...). A despeito de todas as suas precauções cautelares, Charron finalmente nos revela o verdadeiro valor que ele atribui à prudência quando ele assim afirma: “Então a prudência é a arte de manipular [o homem], e um freio suave que o retorna ao círculo da obediência”. A prudência, portanto, longe de corresponder a um imperativo moral, consiste em uma faculdade estritamente política, que coincide com a arte de governo, compreendida em sentido autocrático. Ela se explica identificando a quais meios, a quais dispositivos deva recorrer o regente para afirmar a estabilidade de seu domínio e para realizar os melhores resultados políticos.⁶²⁷

Certamente, ao incorporar a fraude, a *prudentia mixta* lipsiana dá um passo em direção ao uso instrumental dessa virtude. A transformação que encontramos na *Sagesse*, por sua vez, vai além, incorporando à prudência ordinária do governante ações até então impensáveis, ainda mais se a comparamos com a resposta que os *Ensaïos* dão à questão. Observando esse fenômeno, Battista conclui que:

Dessa maneira o modo habilíssimo de Charron alcança seu resultado: formalmente virtude ética, essencialmente virtude política, a prudência é considerada a única, autônoma guia da ação de governo. Seus preceitos, aqueles que Charron chama “a doutrina da prudência política” exprimem unicamente as exigências e as finalidades concretas do estado, e assumem portanto o valor de unívoco endereço.⁶²⁸

A “doutrina da prudência política” charroniana é um marco, e tal como a obra de Lípsio, faz parte, nas palavras de Giampiero Stabile, de “um momento inseparável da construção ideológica do Estado no início da idade moderna”⁶²⁹. A doutrina formulada por Charron é, ainda, a grande inspiração de outra doutrina, também ela parte do contexto identificado pelo comentador italiano. É no livro III da *Sagesse* que Gabriel Naudé encontra a principal fonte de sua famosa teoria dos golpes de Estado.

É impossível falar de política, nos ensina Naudé, sem falarmos sobre os golpes de Estado. Na obra do libertino, essa noção tem como base a prudência política. “É por isso”, diz ele, “que Lípsio e Charron (...) quiseram tratar desse argumento, de modo a

⁶²⁷ BATTISTA, 1966, p. 243-244.

⁶²⁸ *Ibidem*, p. 245.

⁶²⁹ STABILE, 1983, p. 144.

não deixar suas obras imperfeitas”⁶³⁰. Os dois pensadores, somados a Montaigne, constituem a base do pensamento político de Naudé, como o próprio autor reconhece⁶³¹. Não à toa, o capítulo II de *Considérations politiques*, sobre os tipos de golpes de Estado, se inicia com uma velha definição geral de prudência, aqui atribuída ao neo-estoico:

Para não permanecer tempo demais nesses preâmbulos e finalmente falar do argumento pelo qual foram escritos, começarei com o grande homem que foi Justo Lísio, o qual, ao tratar da prudência em seu *Politicorum*, a definiu em poucas palavras: *uma escolha e seleção das coisas que se deve evitar ou desejar (...)*,⁶³²

Naudé relembra que, apesar da forma geral do conceito, no capítulo 14 do livro IV do *Politicorum* Lísio fala de uma outra prudência, “que não é tão pura, nem sã, nem íntegra quanto a anterior, pois participa das fraudes e dos estratagemas que se exercem ordinariamente nas cortes dos príncipes e no manejo dos principais assuntos de governo”⁶³³. Esta, segundo Naudé, é denominada “mista” (*meslée*), e por sua vez é definida como “conselho arguto que se desvia das virtudes ou leis, em vista do bem de seu rei ou reino”⁶³⁴. O interessante, aqui, é que a explicação de Naudé é imprecisa. No famoso capítulo 14, Lísio usa essa definição para se referir à fraude, e não à prudência mista, esta última tema do capítulo anterior, o 13⁶³⁵. Se o neo-estoico, portanto, define a prudência mista como aquela que se mistura à fraude, Naudé interpreta a própria fraude como sinônimo desse tipo de prudência. Dessa forma, os três tipos de fraude propostos por Lísio (leve, média, grave) são entendidos pelo libertino como eles próprios formas de prudência:

A primeira, que pode ser definida como fraude ou engano leve, é pequena e de nenhuma importância, e compreende em si a desconfiança e a dissimulação; a segunda, que conserva ainda alguma parte da virtude, porém menos que a precedente, tem como componentes *conciliationem et deceptionem*⁶³⁶, ou seja, a maneira de obter a amizade e o favor de uns, e de

⁶³⁰ NAUDÉ, 1993, p. 11-12.

⁶³¹ “Sêneca me foi mais útil que Aristóteles, Plutarco mais que Platão, Juvenal e Horácio mais que Homero e Virgílio; Montaigne e Charron, mais que todos os anteriores” (*Ibidem*, p. 22).

⁶³² *Ibidem*, p. 31. Como sabemos, ainda que Naudé – assim como Charron (*Sagesse*, III, 2) – retire essa definição de Lísio (*Politicorum*, I, 7), o neo-estoico a obtém a partir de *De officiis*, I, 43.

⁶³³ NAUDÉ, 1993, p. 31.

⁶³⁴ *Ibidem*, p. 32. No original: “*argutum consilium a virtute, aut legibus devium, Regni Regisque bono*”.

⁶³⁵ “Em geral, entendo aqui por fraude um *argutum consilium a virtute aut legibus devium, regis regnique bono*” (LÍPSIO, 2012, p. 454).

⁶³⁶ A conciliação e a ação enganosa.

enganar, iludir e trair os outros com falsas promessas, mentiras, presentes e outros vieses, meios por assim dizer de contrabando, mais necessários que legítimos ou honestos. Quanto à última, ele diz que se distancia totalmente da virtude e das leis, mergulhando profundamente na malícia, e cujos fundamentos e bases são a perfídia e a injustiça.⁶³⁷

Partindo, assim, da teoria lipsiana, Naudé se propõe a reformulá-la. Primeiramente, ele oferece sua própria definição ao conceito:

Devemos considerar a prudência como uma virtude moral e política que não tem outro escopo que aquele de buscar os diversos caminhos e os melhores e mais acessíveis recursos para realizar e levar a bom fim os assuntos a que o homem se propõe.⁶³⁸

Salta aos olhos a originalidade da formulação. Não mais virtude intelectual, como pensava Aristóteles, tampouco intelectual e moral, como via Tomás. Acompanhando o sentido que já lhe foi atribuído por Charron, a prudência é definida como “uma virtude moral e política”, cuja única função é encontrar os melhores caminhos (*biais*) para que um príncipe realize as ações que almeja. Essa prudência, diz o libertino, não deve ser dividida em três partes, como propõe Lísio, mas em duas, à maneira de Charron: “uma, fácil e ordinária, e outra extraordinária, enganosa e difícil”⁶³⁹. Naudé tem plena ciência de que “o primeiro tipo de prudência compreende os aspectos (...) que Justo Lísio atribui exclusivamente à prudência mista e fraudulenta”⁶⁴⁰. Como já comentei em um estudo anterior⁶⁴¹, a divisão que Naudé faz da prudência em dois modos (ordinária e extraordinária) é nitidamente retirada da *Sagesse*, assim como todas as justificativas dadas a essa escolha, que vimos há pouco na obra de Charron – a natureza maligna dos homens, a utilidade política do engano e da dissimulação, etc. Para o libertino, a teoria de Lísio está distante da realidade concreta dos reinos, ao reduzir ao âmbito da prudência mista todas aquelas ações principescas permeadas em alguma medida de fraude – ações frequentemente utilizadas por todos os soberanos. É no campo do ordinário – e não do extra-ordinário – que o soberano tem a legitimidade de agir pautado principalmente pela necessidade, ainda que isso pareça desonesto ou imoral. Ao lembrar que por todas as cortes a dissimulação e o interesse

⁶³⁷ NAUDÉ, 1993, p. 32-33.

⁶³⁸ *Ibidem*, p. 32.

⁶³⁹ *Ibidem*, p. 33.

⁶⁴⁰ *Ibidem*, p. 33-34.

⁶⁴¹ Cf. GONÇALVES, 2013, p. 76.

guiam príncipes e conselheiros, Naudé não hesita em recusar a concepção lipsiana, dado que esta limita apenas ao campo do extra-ordinário, ao campo da “última prudência” (a mista), aquelas ações freqüentemente vistas como reprováveis.

Mais à frente, ainda no capítulo II, após falar sobre a “ciência geral de estabelecimento e conservação dos Estados e impérios”⁶⁴², bem como ter discorrido sobre “aquilo que os italianos chamam *ragione di stato*”⁶⁴³, Naudé chega, finalmente, ao “objeto da política”: os golpes de Estado. Segundo o autor, eles podem ser entendidos “sob a mesma definição que nós demos às Máximas e à Razão de Estado: *ações que excedam o limite do direito comum em vista do bem público*”⁶⁴⁴; ou, em outras palavras:

(...) ações audazes e **extraordinárias** que os príncipes **se vêem obrigados** a executar no acometimento de assuntos difíceis, **beirando o desespero**, contra o direito comum, e sem guardar qualquer ordem ou forma de justiça, colocando em risco o interesse de particulares **pelo bem geral**.⁶⁴⁵

Em sua definição, o mote naudeano dos golpes de Estado é o mesmo da razão de Estado que Montaigne sofre, lamenta em aceitar: situações trágicas, calamitosas, desesperadoras, que ameacem de morte a saúde pública, colocando a sociedade sob risco absoluto. Daí a excepcionalidade de uso desses remédios, rigorosamente inscritos na categoria do extraordinário. Mas ao contrário do autor dos *Ensaaios*, a exceção dos golpes de Estado propostos por Naudé é meramente formal. No capítulo III de *Considérations politiques*, o libertino enumera as regras de uso dessas ações únicas, capazes de abandonar por completo qualquer compromisso com a honestidade e as leis. Novamente o discípulo de Montaigne é chamado a campo: “Como pretendo prescrever as regras para se servir dos golpes de Estado com honra, justiça, utilidade e decoro, recorro àquelas descritas por Charron (...)”⁶⁴⁶. E quais são aquelas descritas por Charron? A resposta está, mais uma vez, no segundo capítulo do livro III da *Sagesse*. Naudé recorre à formulação charroniana da prudência ordinária para determinar as regras de uso dos golpes de Estado. Deixando de lado as poucas ressalvas que a *Sagesse* ainda conserva quanto ao recurso a tais instrumentos, o texto naudeano recorta as

⁶⁴² NAUDÉ, 1993, p. 57-58.

⁶⁴³ *Ibidem*, p. 59.

⁶⁴⁴ *Ibidem*, p. 65. No original: “*ut sint excessus iuris communis propter bonum commune*”. Tudo leva a crer que o libertino retira essa definição ou de Clapmario ou diretamente da fonte deste, Scipione Ammirato. Michel Senellart defende a segunda opção (cf. SENELLART, 1995, p. 248).

⁶⁴⁵ NAUDÉ, 1993, p. 65. Os grifos são meus.

⁶⁴⁶ *Ibidem*, p. 77.

passagens sobre a prudência política ordinária e as transforma, com sutis modificações, em passe livre aos príncipes que desejam realizar ações que, de extraordinárias, efetivamente não têm nada. Assim, de maneira semelhante ao trecho que vimos há pouco em *Sagesse*, III, 2, a primeira regra dos golpes sugere

(...) que se recorra a tais meios na defensiva e não na ofensiva; buscando conservar, e não engrandecer; para se proteger dos enganos, das maldades, das intenções e surpresas perigosas, e não para deles fazer uso. O mundo está cheio de artifícios e de malícias, *per fraudem et dolum Regna evertuntur*, diz Aristóteles, *tu servari per eadem nefas esse vis?*, acrescenta Lípsio, para quem é permitido executar da astúcia com quem é astuto, e frente a raposa se fazer raposa.⁶⁴⁷

As limitações que a regra anuncia – como golpear apenas em vista da conservação do Estado – aos poucos vão se dissolvendo no texto naudeano. Logo em seguida, por exemplo, o autor afirma que os mais importantes golpes se aplicam na fundação ou mudança de reinos e principados, ilustrando a afirmação com diferentes episódios históricos. Mesmo as regras de uso, que ele determina a partir de Charron, são apenas uma sugestão, e servem para “nos instruir melhor e nos deixar preparados para a execução dos golpes de Estado”⁶⁴⁸, ao invés de uma obrigação que preserve seu valor moral. Naudé imita Charron nas primeiras regras relativas aos golpes, como percebemos também na segunda – “a segunda regra impõe que [os golpes] se empreendam por necessidade, ou por evidente e importante utilidade pública do Estado e do príncipe.”⁶⁴⁹ – e nas seguintes. Mas vai além da obra charroniana, e propõe ainda muitas outras situações nas quais é absolutamente legítimo recorrer a essas ações especiais. Como ele mesmo admite:

Charron, sem lhes dar nenhuma importância, propõe quatro ou cinco em seu livro *De la Sagesse*, mas brevemente, *à la sfugita*, fazendo como os Citas, que atiram suas flechas mais precisas quando parecem fugir com mais pressa. Eu, ao contrário, tratarei da questão mais amplamente, adicionando muitas outras considerações e exemplos, que podem servir de contraste para aqueles que se encontram nas obras de outros autores e historiadores.⁶⁵⁰

⁶⁴⁷ *Ibidem*, p. 76-77. Como vimos, a passagem é a adaptação de um trecho de CHARRON, 1986, p. 555.

⁶⁴⁸ *Ibidem*, p. 83-84.

⁶⁴⁹ Como vimos em CHARRON, 1986, p. 555.

⁶⁵⁰ *Ibidem*, p. 76-77.

A partir daí, Naudé nos fornece incontáveis relatos de golpes de Estado, artimanhas rotineiramente colocadas em prática por líderes capazes e astutos, sempre atentos à proteção de seus domínios e à conservação do próprio poder. De Rômulo – que “adquiriu autoridade às custas de sua fábula sobre o deus Marte, (...) com aquela história da loba que lhe havia amamentado”⁶⁵¹ – ao Massacre de São Bartolomeu, cujo único erro foi não ter eliminado todos os protestantes⁶⁵², a História nos oferece variados exemplos de ações cotidianas que encontram na mentira e na crueldade o melhor caminho para a realização de seus fins. A interpretação dada pelo libertino a esses casos, e sua defesa fervorosa da utilidade política dos golpes de Estado, alçou sua obra ao ápice do maquiavelismo europeu do séc. XVII.

Nesse sentido, a importância de Charron para a gênese desse pensamento é evidente. O pupilo de Montaigne passa a atribuir à prudência política ordinária práticas que seu mestre teria dificuldade em aceitar até mesmo nas mais excepcionais situações de calamidade pública, como o engano e a dissimulação; de exceção, elas se tornam a regra. Gabriel Naudé, por sua vez, encontra nas concepções de prudência de Charron e Lípsio a base para o radicalismo de sua teoria dos golpes de Estado – que passa a justificar politicamente ações moralmente reprováveis –, e via no Massacre de São Bartolomeu um exemplo de ação “muito justa e muito notável”⁶⁵³. A relação entre os textos de Lípsio, Charron e Naudé é nítida, e foi amplamente examinada na pesquisa que antecedeu a essa tese. O mesmo, porém, não podemos dizer sobre Montaigne. Apesar disso, algumas passagens do filósofo de Bordeaux, adaptadas por esses autores em suas formulações sobre a prudência, nos ajudam a perceber de maneira mais clara a transformação levada a cabo nesse percurso teórico. Através desses autores – em especial de Charron –, ideias presentes nos *Ensaíes* são adaptadas e passam a adquirir um sentido muito diferente do original.

Um exemplo do uso do legado de Montaigne por esses pensadores seiscentistas é a diferenciação entre os tipos de justiça, presente no III, 1. Como vimos há pouco, na passagem o ensaísta retorna a Cícero para mostrar que a justiça humana se comporta de maneira diferente daquela universal, e que é a primeira que precisamos considerar nos julgamentos do mundo contingente:

⁶⁵¹ NAUDÉ, 1993, p. 89.

⁶⁵² “Caso se tivesse conquistado naquele ato todos os hereges, não sobraria agora nenhum, ao menos na França, que o pudesse censurar (...)” (*Ibidem*, p. 115).

⁶⁵³ Cf. GONÇALVES, 2013, p. 51.

A justiça em si, natural e universal, está ordenada de forma diferente e mais nobre do que esta outra justiça especial, nacional, submetida às necessidades de nossas sociedades. “*Veri juris germanaeque justitiae solidam et expressam effigiem nullam tenemus; umbra et imaginibus utimur*”⁶⁵⁴; tanto que o sábio Dandamys, ouvindo narrar as vidas de Sócrates, Pitagóras, Diógenes, considerou-os grandes personagens em todas as outras coisas, porém demasiadamente submissos ao respeito às leis, e que, para validar e secundar, a verdadeira virtude tem de renunciar a muito de seu vigor original; e muitas ações viciosas acontecem não apenas com a permissão mas também a conselho delas.⁶⁵⁵

Charron, por sua vez, se apropria desse trecho para abrir o capítulo 5 do livro III da *Sagesse*, dedicado à segunda dentre as virtudes, a justiça. Na hierarquia charroniana das virtudes, é ela a maior em importância após a prudência, desenvolvida nas partes anteriores. Repetindo inclusive a citação de Cícero, o discípulo de Montaigne afirma:

(...) é necessário primeiramente saber que há uma dupla justiça: uma natural, universal, nobre e filosófica; e outra em certo modo artificial, particular, política, feita e voltada às exigências dos governos e estados. A primeira é muito mais moderada, mais firme, pura e bela, porém está fora de uso e incômoda ao mundo tal como está. *Veri iuris germanaeque iustitiae solidam et expressam effigiem nullam tenemus, umbris et imaginibus utimur* (...). A segunda é mais doce e moldável, se acomodando à debilidade e necessidade dos homens e dos povos. É a regra lesbiana e de chumbo, que se dobra e se torce segundo a necessidade, e segundo exigem os tempos, as pessoas, os assuntos e as circunstâncias. Esta [segunda justiça] admite e aprova, em caso de necessidade, várias coisas que aquela [primeira justiça] rejeitaria e condenaria por completo.⁶⁵⁶

A justiça humana exposta nos *Ensaaios* se transforma, no texto charroniano, em uma justiça política, mais flexível e permissiva, capaz de aceitar desonestidades inconcebíveis para o justo universal. Enquanto Montaigne parece deixar em suspenso a questão levantada pelo sábio estoico Dandâmys, a maneira como Charron recorre à passagem vai um passo além do limite traçado pelo ensaísta, indicando claramente que a probidade do soberano pode caminhar de maneira diversa daquela dos particulares. Mas se Charron alarga a definição original feita por Montaigne, Gabriel Naudé o faz parecer moderado. O libertino recorre à *Sagesse* para incorporar essa passagem ao quinto capítulo de suas *Considérations politiques*, onde escreve:

⁶⁵⁴ Vimos anteriormente que a origem dessa citação é o *De officiis*, III: “Nós, porém, não dispomos de nenhum modelo sólido e expresso do verdadeiro direito e da autêntica justiça, utilizamos apenas uma sombra de imagens” (CÍCERO, 1999, p. 157).

⁶⁵⁵ MONTAIGNE, 2001, p. 14.

⁶⁵⁶ CHARRON, 1986, p. 625-626.

Mas, dado que essa justiça natural, universal, nobre e filosófica está de vez em quando fora do uso comum e resulta incômoda na prática mundana, onde *veri iuris germanaeque iustitiae solidam et expressam effigiem nullam tenemus, umbris et imaginibus utimur*, será pois necessário freqüentemente se servir de [uma justiça] artificial, particular, política, feita e voltada às exigências e necessidades dos governos e dos Estados, pois ela é suficientemente dócil e moldável para se acomodar, como a lei de Lesbos, à debilidade dos homens e dos povos, e nos diversos tempos, pessoas, assuntos e circunstâncias. Todas estas considerações nos obrigam muitas vezes a várias coisas que a justiça natural condenaria por completo.⁶⁵⁷

A diferença entre as passagens é evidente. Para Montaigne, a justiça natural, superior, segue uma ordem distinta daquela do mundo contingente; e por essa razão, pautamos nossas ações pela justiça humana, única referência que temos à nossa disposição. Entretanto, segundo Naudé, na verdade deixamos de lado a justiça universal pois ninguém recorre a ela nas práticas cotidianas, dado que esta é “incômoda” aos hábitos dos homens, afeitos à maldade. Por essa razão, explica o libertino, é necessário fazer uso da justiça política, porque somente ela é capaz de atender as demandas de governo dos príncipes e de seus reinos. Comparando as passagens de Charron e Naudé, Anna Maria Battista percebe que

A forma expressa por Naudé é quase idêntica àquela de Charron, e dispensa, portanto, mais comentários. Poderia-se notar, entretanto, que se em Charron a presença de orientações doutrinárias contrastantes faz com que a “justiça política” seja um conceito apenas parcialmente desenvolvido, em Naudé, por outro lado, ele é aplicado com drástica consequencialidade, afim de fornecer um aval de “moralidade política” mesmo aos mais graves delitos.⁶⁵⁸

Esse processo de recorte de um trecho da obra de Montaigne, reformulando ou modificando o sentido original do texto, nos permite observar de maneira quase panorâmica as transformações implicadas nesse percurso. Como uma espécie de ‘telefone sem fio’, as pontas no início e fim dessa conexão acabam por trazer significados muito diferentes. Outro caso exemplar desse fenômeno é a passagem dos *Ensaio*s sobre a limitação das leis. Em I, 23, o filósofo afirma:

Sabemos que ainda se criticam aqueles dois grandes personagens, Otávio e Catão, nas guerras civis respectivamente de Sila e César, por terem preferido deixar sua pátria expor-se a todos os descomedimentos a socorrê-la às

⁶⁵⁷ NAUDÉ, 1993, p. 210-211.

⁶⁵⁸ BATTISTA, 1966, p. 207.

expensas de suas leis e de mudarem alguma coisa. Pois em verdade, nessas contingências extremas em que não há mais como resistir, talvez fosse uma atitude mais sábia baixar a cabeça e prestar-se ao golpe, do que, obstinando-se além do possível em não ceder em coisa alguma, dar à violência oportunidade para tudo espezinhar; e mais valeria as leis quererem o que podem, pois elas não podem o que querem. (...) É o que Plutarco elogia em Filopêmen: que tendo nascido para comandar, ele soubesse não somente comandar de acordo com as leis, mas também às próprias leis, quando a contingência pública assim requeria.⁶⁵⁹

Alinhado com a argumentação que apareceria mais tarde no III, 1, o trecho reconhece que é impossível ao direito antecipar todos os acontecimentos, o que acaba por colocar na mão dos governantes enorme responsabilidade em situações de risco excepcional à nação. Num típico conflito entre o útil e o honesto, o príncipe se vê dividido entre a obediência às leis e a necessidade de contorná-las em vista de uma urgência que não pode esperar. Anos mais tarde, contudo, essa passagem é resgatada por Lípsio, mas sem a moderação tímida que a caracteriza nos *Ensaio*s. Discorrendo sobre a licitude de um governante recorrer à fraude, o capítulo 14 do livro IV do *Politicorum* retorna à citação que Montaigne encontra em Plutarco, mas desta vez com um sentido bem distinto daquele presente no texto do ensaísta:

O que fazer, portanto, se um ou outro perturba a paz em meu reino, mas não me encontro em condição de poder puni-lo facilmente apenas recorrendo às leis, sem produzir maiores complicações? Não estarei talvez autorizado a mata-lo em segredo? Acredito que sim (...). E se os súditos gozam de algumas leis ou privilégios que contrariam o meu interesse, não poderei talvez violá-las? Sim, posso fazê-lo, governando não apenas segundo as leis, mas também, em vista do útil, às próprias leis.⁶⁶⁰

Salta aos olhos a diferença entre as passagens. Desaparece para o neo-estoico o conflito útil-honesto, prevalecendo apenas o primeiro polo. O recurso extraordinário, que em Montaigne busca satisfazer uma necessidade urgente que esbarra no limite da lei costumeira, é substituído por Lípsio pela maleabilidade de uma lei natural que tem na superioridade da utilidade comum seu fim último. O problema do limite das leis, aqui, ganha outro tom. De maneira semelhante, ainda que menos radical que no recorte feito pelo *Politicorum*, a passagem original dos *Ensaio*s é utilizada também por Charron. Em *Sagesse*, III, 2, discorrendo sobre a prudência política, o pupilo de Montaigne explica:

⁶⁵⁹ MONTAIGNE, 2002, p. 183-184.

⁶⁶⁰ LÍPSIO, 2012, p. 476-478.

Todas essas coisas são aprovadas como justas e lícitas por muitos homens grandes e sábios, bastando que elas resultem bem e felizmente. Eis aqui algumas palavras e sentenças deles. Para ser justo nas coisas grandes às vezes é necessário se apartar [da justiça] nas pequenas. E para agir corretamente no geral é permitido fazê-lo de maneira torta no detalhe. Comumente os maiores feitos e exemplos têm consigo alguma injustiça, que satisfaz aos particulares pelo lucro e que favorece [também] todo o público (...). Um príncipe sábio e prudente deve não apenas saber comandar conforme as leis, mas também às próprias leis, se a necessidade assim exigir: e deve fazer com que as leis queiram quando não podem o que querem. Nas empreitadas confusas e lamentáveis o príncipe deve seguir não aquilo que é belo de dizer, mas aquilo que é necessário ser feito.⁶⁶¹

Novamente, o discurso original de Montaigne reaparece – com diferente significado – nos escritos de outro pensador. É seguro crer que Charron tenha recorrido diretamente aos *Ensaio*s, e não ao *Politicorum*, como fonte, já que, ao contrário de Lípsio, ele não utiliza somente a referência de Plutarco a Filopêmen, mas também trechos anteriores, como o que versa sobre a vontade das leis. Distanciando-se de seu mestre, Charron reconhece a prevalência da necessidade, que deve ser seguida sempre que lhe for exigido. Ao aceitar as ‘pequenas desonestidades’ da ação ordinária, o autor da *Sagesse* se aproxima da interpretação que Lípsio dá à prudência, sempre mais afeita ao útil que ao honesto. E é em Charron, por sua vez, que Gabriel Naudé encontra a passagem. Ainda no começo de *Considérations politiques*, é através desse trecho que aparece a primeira menção nominal na obra ao pupilo de Montaigne:

Porque, então, deveria ser proibido a um bom político elevar ou reduzir, favorecer ou prejudicar, condenar ou absolver, dar vida ou tirá-la àqueles que ele julgue oportuno tratar de tal modo para o bem e a paz de seu Estado? *Muitos consideram que um príncipe sábio e esperto deva, se a necessidade assim exigir, não apenas comandar segundo as leis, mas também às próprias leis.* Para cumprir com a justiça nas coisas grandes, diz Charron, às vezes é necessário dela se afastar nas coisas pequenas; e para agir com justiça no geral, é permitido fazer o mal nos detalhes.⁶⁶²

Nessa referência à posição charroniana acerca dos ‘sacrifícios necessários’, Naudé dá sinais da teoria que desenvolverá no restante da obra; o percurso, pois, que desembocará na idéia de golpe de Estado, se inicia nesse momento. É interessante notar, dentre os recortes, que em todos os casos – Lípsio, Charron, Naudé – a discussão montaigniana sobre o limite da lei aparece nesses autores seiscentistas no âmbito do

⁶⁶¹ CHARRON, 1986, p. 559-560.

⁶⁶² NAUDÉ, 1993, p. 9-10.

debate sobre a prudência política, seja ela mista, extraordinária ou ordinária. Também, a distância que cada escritor conserva de Montaigne, denota não só um afastamento das noções clássicas de prudência – tão preciosas para o ensaísta –, mas também é proporcional à proximidade que trazem do maquiavelismo e das teorias da razão de Estado. Afastando-se dos antigos, essa prudência se aproxima cada vez mais das exigências políticas de uma racionalidade voltada a atender o nascente Estado moderno. Para essa nova estrutura, todo sacrifício é necessário – e todo custo se traduz em uma infeliz obrigação – quando em vista da autoconservação e manutenção do poder.

Como já mostrei em outra ocasião⁶⁶³, é nesse mesmo tom, de justificativa a uma triste necessidade, que surge na obra de Naudé a última diretriz de uso aos golpes de Estado. Nela, encerrando a série de sugestões oferecidas pelo autor à referida prática, é possível observar novamente de que modo uma noção originalmente presente nos *Ensaïos* se modifica até culminar no texto do libertino. Segundo ele:

A quinta regra é aquela que aconselha aos príncipes, para justificar e diminuir a culpa que costuma acompanhar essas ações quando eles se vêem reduzidos e obrigados a colocá-las em prática, executá-las com pesar e entre suspiros⁶⁶⁴, como aquele pai que cauteriza ou amputa um membro de seu próprio filho para lhe salvar a vida, ou arranca um dente para ter repouso.⁶⁶⁵

Aqui, é patente o cinismo do bibliotecário: dado que ações como essas trazem consigo certo peso (em função do dano incontornável que carregam), é importante lamentá-las publicamente, passando a impressão de que seu autor realmente se entristece com os efeitos colaterais que as acompanham – ainda que esse sentimento não seja genuíno. Uma rápida olhada no discurso acerca da prudência ordinária em *Sagesse*, III, 2, permite localizar a origem da passagem acima. Nas palavras do teórico,

(...) quando os príncipes se encontram em casos tão extremos, devem realizar tais feitos somente com pesar e entre suspiros⁶⁶⁶, reconhecendo que é uma desgraça e um golpe desgraçado do céu, e devem se comportar como um pai quando deve cauterizar ou cortar um membro de seu filho para lhe salvar a vida, ou arrancar-lhe um dente para ter repouso.⁶⁶⁷

⁶⁶³ Expliquei o exemplo a seguir em GONÇALVES, 2015, p. 103-105.

⁶⁶⁴ No original: ils ne le fassent qu'à regret, & en souspirant (...).

⁶⁶⁵ NAUDÉ, 1993, p. 81.

⁶⁶⁶ No original: à tells faits qu'a regret, et en souspirants (...).

⁶⁶⁷ CHARRON, 1986, p. 560.

A diferença entre os trechos é discreta, mas significativa. De acordo com Charron, em meio a situações emergenciais, cabe ao príncipe reconhecer o sacrifício necessário à questão, realizando-o, porém, apenas mediante *regret*. Ou seja, “tais feitos somente [devem ser realizados] com pesar e entre suspiros”. Essa espécie de *regret des princes* – a lástima por parte do príncipe – seria, pois, anterior à ação a ser realizada.

Naudé, em contrapartida, inverte a ordem dos fatores, colocando em cena primeiramente a ação necessária, e em seguida, apenas para justificá-la, um certo arrependimento público, falso e dissimulado, como se zombasse daqueles que sentem verdadeiramente o peso da decisão inevitável. Segundo o libertino, dado que é preciso justificar o golpe de Estado, aconselha-se ao príncipe que demonstre publicamente certo *regret*; neste caso, reduzido aqui praticamente a mera obrigação formal.

Em ambos os casos, porém, o *regret* presente na ação principesca parece destituído do valor que carrega originalmente no texto fonte de Charron. Como vimos em *Ensaio*, III, 1:

O príncipe, quando uma circunstância urgente ou algum tumultuoso e inopinado acontecimento, por necessidade de sua condição, obriga-o a faltar à sua palavra e à sua promessa, ou de qualquer outro modo lança-o fora de seu dever habitual, deve atribuir essa necessidade a um golpe de vara divina: vício não é, pois ele não deixou sua razão por uma razão mais geral e poderosa; porém certamente é uma infelicidade. (...) [ele] tinha de agir assim: mas se o fez sem lamentar⁶⁶⁸, se não lhe pesou fazê-lo, é sinal de que sua consciência está em maus termos.⁶⁶⁹

Em Montaigne, o sofrimento (*regret*) esperado do príncipe é sincero, originado de suas próprias entranhas, e não de uma dissimulação com fins políticos. O governante montaigniano sente na pele, imensamente, o peso de sua decisão, que apesar disso precisa ser tomada. Ao contrário de Charron e Naudé, nos *Ensaio* o *regret* não se dá a serviço da ação supostamente excepcional; ele carrega em si um princípio de esperança, de legitimidade. Nas palavras de Sérgio Cardoso:

Nos casos extraordinários de “salut public”, onde não resta ao príncipe que a via da violência (...), apenas suas lágrimas e seu sofrimento podem reabrir o espaço da política, reavivar a via da *fides*, a qual sustenta as leis e as ligações sociais.⁶⁷⁰

⁶⁶⁸ No original: mais s'il le fit, sans regret (...).

⁶⁶⁹ MONTAIGNE, 2001, p. 19-20.

⁶⁷⁰ CARDOSO, 2012, p. 222.

A forma como o *regret* de Montaigne desemboca na última regra naudeana de uso aos golpes de Estado é significativa. Para o ensaísta ele representa a gravidade solene da tragédia – necessária, mas não por isso menos trágica – de quebra da *fides*, do próprio pacto comunitário, com o único intuito de proteger a sobrevivência da ordem civil. Na obra de Naudé, contudo, esse peso sincero desaparece, e o sofrimento do príncipe ganha o contorno de um artifício voltado a respaldar sua ação pérfida, um lamento público que esconde a prática corriqueira da maldade no cotidiano dos gabinetes. A ideia naudeana de golpe de Estado, formulada a partir dos princípios fraudulentos da *prudenta mixta* adaptados por Charron ao exercício ordinário do poder, abraça o ‘realismo dos novos tempos’ à medida em que se afasta da concepção clássica de prudência – respaldada pelos *Ensaio*s – que, rigidamente delimitada pela justiça, não aceitava a renúncia à honestidade na política senão sob ameaça de morte da própria política. Dessa maneira, a nobre virtude cardeal da prudência se converte, nas mãos de Naudé, em instrumento de governo colocado à disposição dos homens de Estado e de seu exercício ordinário do poder.

9. Considerações finais

Da *phronesis* de Aristóteles até a prudência dos golpes de Estado de Gabriel Naudé, encontramos um longo caminho, marcado por importantes transformações.

Como vimos, pensada a partir do exemplo do homem prudente, na obra do estagirita a prudência é entendida como uma virtude essencialmente intelectual, ainda que voltada ao agir. Disposição responsável por moderar a ação em vista de determinado escopo, a *phronesis* se distingue nitidamente da habilidade (*deinótes*) e da astúcia (*métis*), pois atrela rigorosamente bons meios à realização de bons fins. Tanto o prudente quanto o hábil buscam a melhor maneira de alcançar seus objetivos; entretanto, Aristóteles nos ensina na *Ética a Nicômaco* que apenas o primeiro encarna a reta regra, o que lhe confere uma preocupação moral quanto a honestidade implicada nos recursos utilizados para a concretização de seus atos.

Do marco inicial fundado por Aristóteles, passamos para a concepção latina de *prudencia* exposta por Cícero, o grande intérprete antigo do estoicismo. É o arpino quem nos convida a pensar a noção à luz do clássico problema do útil e do honesto. O

aparente conflito entre essas duas categorias – “nem sempre a ação mais eficiente é também a mais honesta” – é resolvido pelo filósofo a partir do retorno à concepção estoica de mundo, ancorada num sistema metafísico que determina a lei natural a partir da vontade de um *logos* universal, condutor e parte integrante de todas as coisas. Isso nos permite não apenas inferir um fim para as ações humanas – objeto da prudência –, mas também estabelecer uma estreita ligação entre a utilidade e a finalidade de uma escolha correta. Dessa maneira, como mostra o *De officiis*, compreendemos que toda ação honesta é sempre útil, bem como toda ação verdadeiramente útil acaba por cumprir com a honestidade. A prudência, na obra de Cícero, adquire um caráter mais prático e ganha importância civil, na medida em que percebemos que a mais forma mais elevada da virtude é aquela que incide sobre as decisões públicas, pensadas em vista do bem comum.

Tomás de Aquino marca o início do longo período que colocará a prudência sob os holofotes, alçada a rainha das demais virtudes. Pensada na *Suma* não mais como virtude intelectual, mas específica – por compartilhar também aspectos das virtudes morais –, Tomás distancia a ideia, de modo definitivo, da sabedoria abstrata, e reforça o caráter prático trazido por Cícero. Último representante da ordem clássica de prudência, rigidamente vinculada à virtude moral, o pensamento tomasiano prepara e antecede o período que trará maior destaque à ideia.

É no Renascimento que nosso objeto de estudo encontra seu apogeu. Durante esta investigação, vimos como no período a prudência domina a discussão ética e política, que por sua vez é fortemente influenciada pela disputa ao redor da obra de Maquiavel. O problema da razão de Estado ganha corpo a partir dessas indagações, e gradualmente se apropria do debate sobre a prudência. Esse fenômeno acaba por conceber uma noção cada vez mais associada às questões de governo e às práticas de gabinete, a ponto da ideia de *prudência* se converter em sinônimo de *prudência política*. Por meio da leitura de autores como Botero, encontramos formulações da tratadística da razão de Estado que não baseiam esta sobre o conceito de prudência, mas sim passam a submeter a prudência à razão que norteia os Estados.

Justo Lúpsio desempenha um papel decisivo nesse percurso de transformações da ideia de prudência. Grande articulador do retorno do pensamento estoico no século XVI – ainda que adaptado às exigências cristãs –, a obra do filólogo catalisa o resgate de noções éticas fundamentais para momentos de crise social e política, como a *constância*.

Além disso, volta ao *De officiis* para, a partir da crítica a ele, produzir uma concepção de prudência que traz a fraude junto de si, como parte integrante; algo inimaginável para Cícero e seus antecessores. O estudo da *prudencia mixta* lipsiana nos mostra que o debate sobre o útil e o honesto é indissociável das formulações barrocas sobre a prudência; enquanto estas últimas são indissociáveis das teorias nascentes sobre os limites do poder do soberano e do Estado moderno nascente.

A resposta de Montaigne às teorias da razão de Estado e ao problema do útil e do honesto caracteriza uma tentativa de conciliação entre a virtude clássica da prudência – essencialmente intelectual e moral – com o realismo dos novos tempos, incapaz de reconhecer a existência de leis naturais determinadoras de uma referencial universal, como encontramos no estoicismo trazido por Cícero. Os *Ensaaios* produzem uma concepção marcadamente humanista da noção de prudência, ao jogar luz sobre o sujeito por trás da ação, o homem político que, imbuído da função pública, se vê obrigado a sofrer na pele a violação das leis, da moral e sobretudo de sua consciência individual, em vista da salvação pública, única situação que justifique, segundo o ensaísta, o recurso ao desonesto e a morte da *fides* que mantém unida o corpo social.

A forma como o sofrimento (*regret*) do governante retratado por Montaigne desemboca em uma das regras de uso aos golpes de Estado, propostos por Gabriel Naudé, é significativa. Ela é mais uma demonstração de um percurso, fortemente influenciado por Charron, que em vista de fins pragmáticos culmina na obra de Naudé com o alargamento – e em boa medida deturpação – de noções preciosas ao séc. XVI. O exemplo maior desse percurso – que define o maior nome do maquiavelismo do XVII – está na noção de prudência, suporte da teoria dos golpes de Estado; que, partindo da definição de Justo Lísio, e em boa medida da leitura charroniana feita a ele, produz através das mãos de Gabriel Naudé um dos principais textos da razão de Estado na modernidade, e transfere à alçada da prudência a condução dos Estados e das disputas em vista da conservação do poder.

10. Referências Bibliográficas

ADORNO, T. *Educação e emancipação*. Tradução de Wolfgang Leo Maar. Rio de Janeiro: Paz e Terra, 1995.

ALLAN, D. *Aristote le philosophe*. Louvain: Éditions Nauwelaerts, 1962.

AMMIRATO, S. *Discorsi del Signor Scipione Ammirato sopra Cornelio Tacito*. Vinezia: Filippo Giunti, 1599.

ANGIONI, L. *Phronesis e virtude do caráter em Aristóteles: comentários à Ética a Nicômaco VI*. In: Revista Dissertatio de Filosofia. Pelotas, v. 34, p. 303-345, 2011.

AQUINO, TOMÁS DE. *A prudência: a virtude da decisão certa*. São Paulo: Editora WWF Martins Fontes, 2014.

_____. *Suma Teológica: a fé, a esperança, a caridade, a prudência: volume 5*. São Paulo: Edições Loyola, 2012.

ARANOVICH, P. *O Riscontro: considerações sobre a política e a história em Maquiavel*. In: Revista Tempo da Ciência. Vol. 20, n. 40, 2013.

ARIENZO, A. *Prerogativa, deroga e tecniche prudenziali di governo nel pensiero politico inglese del Seicento*. In: BORRELLI, G. (a cura di). *Prudenza civile, bene comune, guerra giusta. Percorsi della ragion di Stato tra Seicento e Settecento. Teoria e storia della ragion di Stato*. Quaderno 1. Napoli: Adarte, 1999.

ARISTÓTELES. *Tópicos ; Dos argumentos sofísticos ; Metafísica ; Ética a Nicômaco ; Poética; Aristóteles*. Tradução de Leonel Vallandro, Gerd Bornheim, Vincenzo Cocco, Eudoro de Souza; notas de Joaquim Carvalho. São Paulo: Abril, 1973.

_____. *Éthique à Eudème*. Introduction, traduction, notes et indices par Vianney Décarie. Paris: Vrin, 1997.

_____. *Ética a Nicômaco, Livro VI*. Tradução de Lucas Angioni. In: Revista Dissertatio de Filosofia. Pelotas, v. 34, p. 285-300, 2011.

ARNIM, I. (org). *Stoicorum veterum fragmenta*. Stuttgart: B.G. Tuebneri, 1964.

AUBENQUE, P. *La prudence chez Aristote*. Paris: PUF, 1963.

_____. *A Prudência em Aristóteles*. São Paulo: Discurso Editorial, 2008.

AUBERT-BAILLOT, S. *De la φρόνησις à la prudentia*. In: *Mnemosyne*, Brill Academic Publishers, 2015, 68 (1), p. 68-90.

_____. *Prudentia, prouidentia : prudence et prévoyance dans les lettres de conseil et de direction chez Cicéron*. In: GAVOILLE, É. et GUILLAUMONT, F. (dir.). *Conseiller, diriger par lettre*. Grenoble: Presses Universitaires François Rabelais, 2017.

AURÉLIO, D. *Maquiavel e Herdeiros*. Lisboa: Círculo de Leitores, 2012.

BALDINI, A. (org.). *Botero e la 'Ragion di Stato'*. Firenze: Olschki, 1992.

_____. *Aristotelismo político e ragion di Stato*. Firenze: Olschki, 1995.

_____. *La Ragion di Stato dopo Meinecke e Croce. Dibattito su recenti pubblicazioni*. Genova: Name, 1999.

_____. *Aspetti storici e teorici del Machiavellismo*. In: LENCAN STOICA, G. e DRAGULIN, S. (org.). *Noi studii asupra lui Machiavelli si machiavelismului. Abordari si istoriografie*. Bucuresti: Editura Ars Docendi, 2014.

_____. *Historical and theoretical aspects of machiavellism*. In: *History of Political Thought*, Vol. XXXVI, n. 4, Winter 2015, p. 762-794.

BARNES, J. *Aristóteles*. Tradução de Adail Ubirajara Sobral e Maria Stela Gonçalves. São Paulo: Edições Loyola, 2013.

BARRÈRE, J. *L'humanisme et la politique dans le discours de la servitude volontarie*. Genève-Paris: Slatkine, 1981.

BARROS, A. *O estoicismo moral de Cícero: virtudes e deveres para homens comuns*. In: *Phrónesis. Revista de Ética*. Campinas: Vol. 8, n. 2., 2006.

_____. *Maquiavel e o republicanismo inglês*. In: *Cadernos de Ética e Filosofia Política*, n. 24, 2014, p. 22-39.

BATTISTA, A. *Alle origini del pensiero político libertino. Montaigne e Charron*. Milano: Giuffrè, 1966.

BERNARDO, I. *O De Re Publica, de Cícero: natureza, política e história*. 2012. Dissertação (Mestrado em Filosofia) - Faculdade de Filosofia, Letras e Ciências Humanas, Universidade de São Paulo, São Paulo, 2013.

BERRIOT-SALVADORE, E., PASCAL, C., ROUDAUT, F. et TRAN, T. (eds). *La vertu de prudence entre Moyen âge et âge classique*. Paris: Classiques Garnier, 2012.

BERTI, E. *As razões de Aristóteles*. São Paulo: Edições Loyola, 1998.

BOBBIO, N. *L'utopia capovolta*. Torino: La Stampa, 1990.

BORRELLI, G. *Ragion di Stato e Leviatano*. Bologna: Il Mulino, 1993.

_____. *Ragion di Stato. L'arte italiana della prudenza politica*. Napoli: Istituto Italiano per gli Studi Filosofici, 1994.

_____. *Gli studi di Ragion di Stato negli ultimi decenni del ventesimo secolo: motivazioni e considerazioni critiche*. In: *Politics. Rivista di Studi Politici*. Vol. 4, n. 2. Editoriale A.I.C, 2015, p. 1-13.

_____. *Ragion di Stato e Ragioni Della Chiesa*. Napoli: Bibliopolis, 2019.

BOTERO, G. *De regia sapientia*. Apud Pacificum Pontium, 1583.

_____. *Della ragion di Stato*. Venezia, 1606.

_____. *Aggiunte fatte alla sua ragion di Stato*. Venezia, 1606.

_____. *Della ragion di Stato. Delle cause della grandezza delle città*. A cura di Carlo Morandi. Bologna: Cappelli, 1930.

_____. *Della ragion di Stato*. A cura di Luigi Firpo. Torino: Unione Tipografico-Editrice Torinese (UTET), 1948.

_____. *Della ragion di Stato e delle cause della grandezza delle città* (Venezia, 1598). Ristampata anast. Com postfazione di Luigi Firpo. Bologna: Arnaldo Forni Editore, 1990.

_____. *Da Razão de Estado*, tradução de Raffaella Longobardi Ralha. Coimbra: Instituto Nacional de Investigação Científica, 1992.

_____. *Della ragion di Stato*. A cura di Chiara Continisio. Roma: Donzelli, 1997.

_____. *The reason of state*. Edited by Robert Bireley. Cambridge: Cambridge University Press, 2017.

BRÉHIER, É. *Études de philosophie antique*. Paris: Presses Universitaires de France, 1955.

BURKE, P. *Short Notices*. In: *The English Historical Review*, Volume C, Issue CCCXCV, April 1985.

CAPE JR., R. *Cicero and the Development of Prudential Practice at Rome*. In: HARIMAN, R. (ed.). *Prudence, classical virtue, postmodern practice*. University Park: The Pennsylvania State University Press, 2003.

CARABIN, D. *Les idées stoïciennes dans la littérature morale des XVIe et XVIIe siècles (1575-1642)*. Paris: Champion, 2004.

CARDOSO, S. *Trois points de repère et trois "avis au lecteur" du III, 1*. In: *Bulletin de la société internationale des amis de Montaigne*, 2012-2, n. 56.

CAVAILLÉ, J. *Pierre Charron: disciple de Montaigne et patriarche des prétendus esprits forts*. In: *Montaigne Studies*, v. XIX, 2007.

CHARRON, J. *Did Charron Plagiarize Montaigne?*. In: *The French Review*, v. 34, n. 4, 1961.

CHARRON, P. *De la sagesse*. Paris: Fayard, 1986.

CÍCERO. *De l'invention*. Texte établi et traduit par G. ACHARD. Paris: Les Belles Lettres, 1994.

_____. *Des fins des biens et des maux*. In: *Les Stoïciens*. Textes traduits par Emile Bréhier, édités sous la Direction de Pierre-Maxime Schuhl. Paris: Gallimard, 1997.

_____. *Dos Deveres*. Tradução de Angélica Chiapeta. São Paulo: Martins Fontes, 1999.

_____. *Em Defesa de Célio*. Tradução de Sara Mariana Moreira Maurício. Dissertação (Mestrado em Estudos Clássicos) – Faculdade de Letras, Universidade de Coimbra, Coimbra, 2013.

CORON, A. *Juste Lipse, juge des pouvoirs politiques européens, à la lumière de sa correspondance*. In: *XVIIe Colloque International de Tours / Théorie et Pratique Politiques à la Renaissance*. Paris: J. Vrin, 1977.

CROCE, B. *Storia dell'età barocca in Italia*. Bari: Laterza, 1946.

CROLL, M. *Style, Rhetoric, and Rhythm. Essays by Morris W. Croll*. Edited by J. Max Patrick and Robert O. Evans, with John M. Wallace and R. J. Schoeck. Princeton: Princeton University Press, 1966.

D'ANGERS, J. *Recherches sur le stoïcisme au XVIe et XVIIe siècles*. Hildesheim: Georg Olms, 1975.

DE MATTEI, R. *Sapienza e Prudenza nel pensiero político italiano dall'Umanesimo al sec. XVII*. In: *Umanesimo e Scienza Politica*, a cura di Enrico Castelli. Milano: Dott. Carlo Marzorati, 1951.

_____. *Il problema della deroga e la "Ragion di Stato"*. In: CASTELLI, E. (org.). *Cristianesimo e Ragion di Stato*. Roma: Fratelli Bocca Editori, 1952.

_____. *Dal premachiavellismo all'antimachiavellismo*. Firenze: Sansoni, 1969.

_____. *Il problema della "Ragion di Stato" nell'età della Controriforma*. Milano-Napoli: Ricciardi, 1979.

DE SOTO, D. *De iustitia et iure libri decem*. Salamanca: 1569.

DINI, V. e STABILE, G. *Saggezza e prudenza. Studi per la ricostruzione di un'antropologia in prima età moderna*. Napoli: Liguori, 1983.

DINI, V. *Il governo della prudenza. Virtù dei privati e disciplina dei custodi*. Milano: Franco Angeli, 2000.

GAUTHIER, R. *L'Éthique à Nicomaque, introduction, traduction et commentaire*. Tome I, première partie. Louvain: Éditions Peeters, 2002.

GERLO, A. et VERVLIET, H. *La correspondance de Juste Lipse conservée au musée Plantin-Moretus*. Anvers: De Nederlandsche Boekhandel, 1967.

GLAESENER, H. *Juste Lipse et Guillaume du Vair*. In: *Revue belge de philology et d'histoire*. Tome 17, Fasc. 1-2, 1938, p. 27-42.

GONÇALVES, E. *A Apologia Maquiaveliana de Gabriel Naudé ao Massacre da Noite de São Bartolomeu*. In: *Griot – Revista de Filosofia*. V. 8, n. 2, 2013.

_____. *Prudência e razão de Estado na obra de Gabriel Naudé*. Dissertação (mestrado) – Faculdade de Filosofia, Letras e Ciências Humanas. São Paulo: Universidade de São Paulo, 2015.

_____. *Sobre a razão de Estado clássica e seus estudos recentes*. In: *Sofia* (ISSN 2317-2339), v. 8, n. 2. Vitória: 2019, p. 80-92.

GONTIER, T. *Prudence et sagesse chez Montaigne*. In: *Archives de Philosophie*, 75, 2012.

GOYET, F. *Montaigne and the notion of prudence*. In: LANGER, U. (ed.). *The Cambridge Companion to Montaigne*. New York: Cambridge University Press, 2005.

_____. *Les Audaces de la prudence. Littérature et politique aux XVIe et XVIIe siècles*. Paris: Éditions Classiques Garnier, 2009.

GRATTI, B. *Sobre a adivinhação, de Marco Túlio Cícero*. 2009. Dissertação (mestrado) - Universidade Estadual de Campinas, Instituto de Estudos da Linguagem, Campinas, SP. Disponível em: <<http://www.repositorio.unicamp.br/handle/REPOSIP/269182>>. Acesso em: 16 nov. 2019.

HADOT, P. *O que é filosofia antiga?*. Tradução de Dion Davi Macedo. São Paulo: Edições Loyola, 1999.

ILUNGA, K. *O Da Invenção, de Marco Túlio Cícero: tradução e estudo*. 2009. Dissertação (Mestrado em Letras Clássicas) - Faculdade de Filosofia, Letras e Ciências Humanas, Universidade de São Paulo, São Paulo, 2010.

JANSSENS, M. “Pulcherrime coeptum opus absolve”: *The Monita et exempla politica (1605), Justus Lipsius last words on Politics*. In: STEINER-WEBER, A. *Acta Conventus Neo-Latini Upsaliensis. Proceedings of the Fourteenth International Congress of Neo-Latin Studies (Uppsala 2009)*. Volume One. Leiden: Brill, 2012.

JEHASSE, J. *La renaissance de la critique: l'essor de l'Humanisme érudit de 1560 à 1614*. Paris: Honoré Champion, 2002.

LACHAT, M. *Narração e doutrina na Constante Florinda: exempla estoicos para a vida cristã*. Dissertação (Mestrado em Letras) – Faculdade de Filosofia, Letras e Ciências Humanas, Universidade de São Paulo, 2008.

LAGRÉE, J. *Juste Lipse et la Restauration du Stoïcisme*. Paris: Vrin, 1994.

_____. *Le Néostoïcisme*. Paris: J. Vrin, 2010.

_____. *De Lípsio a Espinosa. Do horizonte da guerra à paz como perspectiva da democracia*. Tradução de Tessa Moura Lacerda. In: *Discurso*, v. 45, n. 2, 2015.

LAZZERI, C. e REYNIÉ, D. *La raison d'Etat: politique et rationalité*. Paris: PUF, 1992.

LEFORT, C. *Le travail de l'œuvre Machiavel*. Paris: Gallimard, 1986.

LERA, M. *Justo Lipsio: Una Aproximación Bibliográfica*. In: *TEMPVS. Revista de actualización científica sobre el Mundo Clásico en España*. Nº45, 2019.

LIDDELL, H. *A Greek-English Lexicon*. Compiled by Henry George Liddell and Robert Scott. Oxford: Clarendon Press, 1940.

LÍPSIO, J. *Physiologia stoicorum*. Antuérpia: Ex Officina Plantiniana, 1610.

_____. *Politica*. Edited, with translations and introduction by Jan Waszink. Assen: Royal Van Gorcum, 2004.

_____. *On Constancy*. Translated by Sir John Stradling, edited with an introduction and notes by John Sellars. Exeter: Bristol Phoenix Press, 2006.

_____. *Opere Politiche*. Torino: Nino Aragno Editore, 2012.

_____. *La Constance*. Édition de Jacqueline Lagrée. Paris: Classiques Garnier, 2016.

LONG, A. *Stoicism in the Philosophical Tradition*. In: MILLER, J. and INWOOD, B. (ed.). *Hellenistic and Early Modern Philosophy*. Cambridge: Cambridge University Press, 2003.

MADRID, N. *Tácito en Lipsio: elogio de la constância y relativización de los males públicos*. In: *Hybris, Revista de Filosofía*, Vol. 6 Nº Especial. ISSN 0718-8382, Septiembre 2015.

MAGNIEN, M. *Montaigne & Juste Lipse: une double méprise?*. In: MOUCHEL, C. (dir.). *Juste Lipse en son temps (1547-1606)*. Paris: Classiques Garnier, 1996.

MAQUIAVEL, N. *Comentários sobre a primeira década de Tito Lívio*. Tradução de Sérgio Bath. Brasília: Editora Universidade de Brasília, 1994.

_____. *Discursos sobre a primeira década de Tito Lívio*. Tradução de Martins Fontes. São Paulo: Martins Fontes, 2007.

_____. *O Príncipe*. Tradução, introdução e notas de Diogo Pires Aurélio. São Paulo: Editora 34, 2017.

MEINECKE, F. *Die Idee der Staatsräson in der neueren Geschichte*. München-Berlin: Oldenbourg, 1924.

_____. *Machiavellism: the Doctrine of Raison d'Etat and its Place in Modern History*, translated by Douglas Scott. London: Routledge and Kegan Paul, 1957.

MONTAIGNE, M. *Les Essais*. Edition Pierre Villey/ V.L. Saulnier. Paris: PUF, 1965.

_____. *Os ensaios: livro I*. Tradução de Rosemary Costhek Abílio. São Paulo: Martins Fontes, 2002.

_____. *Os ensaios: livro II*. Tradução de Rosemary Costhek Abílio. São Paulo: Martins Fontes, 2006.

_____. *Os ensaios: livro III*. Tradução de Rosemary Costhek Abílio. São Paulo: Martins Fontes, 2001.

MOREAU, J. *La place des officia dans l'éthique stoïcienne*. In: *Revue de Philosophie Ancienne*, n. 1, 1983.

MOREAU, P (org.). *Le stoïcisme au XVIe et au XVIIe siècle*. Paris: Albin Michel, 1999.

MOUCHEL, C. (dir.). *Juste Lipse en son temps. (1547-1606)*. Paris: Classiques Garnier, 1996.

NASCIMENTO, C. *A prudência segundo Tomás de Aquino*, in: *Síntese Nova Fase*, v. 20, n. 62, Belo Horizonte, 1993.

NATALI, C. *La saggezza di Aristotele*. Napoli: Bibliopolis, 1989.

NAUDÉ, G. *Considérations Politiques Sur Les Coups d'Etat*. Hildesheim: Georg Olms, 1993.

OESTREICH, G. *Neostoicism and the Early Modern State*. Edited by B. Oestreich and H. G. Koenigsberger, translated by D. McLintock. Cambridge: University Press, 1982.

PAPY, J. *O Manuductio ad Stoicam Philosophiam (1604) de Lipsius e a Recepção do Estoicismo e da Tradição Estóica no Início da Europa Moderna*. In: *Revista Portuguesa de Filosofia*, n. 58, 2002.

PERINE, M. *Quatro lições sobre a ética de Aristóteles*. São Paulo: Edições Loyola, 2006.

PLATÃO. *As Leis*. Tradução e notas de Edson Bini. Bauru: Edipro, 1999.

PONTANO, G. *De prudentia*. In: *Opera omnia*. Venetiis: 1518.

RAMOS, S. *Ensaio Sobre a Prudência em Aristóteles*. In: BIRCHAL, T. e THEOBALDO, C. (org). *Espaços da Liberdade: Homenagem a Sérgio Cardoso*. Cuiabá: EdUFMT, 2018.

REBELO, G. *Infortúnios trágicos da constante Florinda*. Organização, notas e posfácio de Adma Muhana. São Paulo: Globo, 2006.

Retórica a Herênio. Tradução e introdução de Ana Paula Celestino Faria e Adriana Seabra. São Paulo: Hedra, 2005.

RIBADENEIRA, P. *Tratado de la religión y virtudes que debe tener el príncipe Cristiano para gobernar y conservar sus Estados, contra lo que Nicolás Machiavelo y los políticos de este tiempo enseñan*. Madrid: Pantaleon Aznar, 1788.

RIPA, C. *Iconologia*. A cura di Piero Buscaroli. Milano, TEA Arte, 1992.

RORTY, A. (org). *Essays on Aristotle's Ethics*. Los Angeles: University of California Press, 1984.

ROSS, D. *Aristóteles*. Tradução de Luís Filipe Bragança S. S. Teixeira. Lisboa: Publicações Dom Quixote, 1987.

ROWE, C. *Introducción a la ética griega*. Traducción de Francisco González Aramburo. Cidade do México: Fondo de Cultura Económica, 1993.

_____. *Aristotle*. London: Methuen. 1953.

SANTORO, M. *Fortuna e prudenza nella "lezione" del Pontano*. In: *Fortuna, ragione e prudenza nella civiltà letteraria del Cinquecento*. Napoli: Liguori, 1978.

SCORALICK, A. *Paixão, Liberdade e Conveniência em dois ensaios de Montaigne (Da vaidade e De poupar a própria vontade)*. Tese (doutorado) – Faculdade de Filosofia, Letras e Ciências Humanas. São Paulo: Universidade de São Paulo, 2013.

SÊNECA. *A Clemência*. Tradução de Luiz Ferracine. São Paulo: Editora Escala, 2007.

SEHELLART, M. *Machiavélisme et raison d'Etat*. Paris: PUF, 1989.

_____. *Les arts de gouverner. Du regimen médiéval au concept de gouvernement*. Paris: Éditions du Seuil, 1995.

_____. *Le stoïcisme dans la constitution de la pensée politique: Les Politiques de Juste Lipse (1589)*. In: MOREAU, P (org.). *Le stoïcisme au XVIe et au XVIIe siècle*. Paris: Albin Michel, 1999.

SIM, M. *The Phronimos and the Sage*. In (Ed.), *The Oxford Handbook of Virtue*. New York: Oxford University Press, 2018.

SMITH, P. *Montaigne, Juste Lipse et l'art du voyage*. In: *The Romanic Review*, Vol. 94, n. 1, 2004.

SÓFOCLES. *Antígone de Sófocles*. Tradução e introdução de Trajano Vieira. São Paulo: Perspectiva, 2009.

SPONTONE, C. *Dodici libri del governo di Stato*. Verona: Battista Pigozzo & Andrea de' Rossi, 1599.

STOLLEIS, M. *Stato e ragion di stato nella prima età moderna*. Traduzione di Serenella Iovino e Christiane Schultz. Bologna: Mulino, 1998.

TARANTO, D. *Le virtù della politica: civismo e prudenza tra Machiavelli e gli antichi*. Napoli: Bibliopolis, 2003.

TARRÊTE, A. *Jules César dans les Politiques de Juste Lipse (1589)*. In: *Cahiers de recherches médiévales*. n. 14, 2007.

TEIXEIRA, F. *Timoneiros: retórica, prudência e história em Maquiavel e Guicciardini*. Tese (Doutorado em História) – Pontífica Universidade Católica do Rio de Janeiro. Rio de Janeiro: 2008.

THERMES, D. *Anna Maria Battista e la Modernità Politica*. Roma: Edizioni Nova Cultura, 2012.

THUAU, E. *Raison d'Etat et pensée politique à l'époque de Richelieu*. Paris: Albin Michel, 2000.

TOURNON, A. *Montaigne*. Tradução de Edson Querubini. São Paulo: Discurso Editorial, 2004.

VALENTE, M. *A ética estoica em Cícero*. Caixas do Sul: EDUCS, 1984.

VERNANT, J. *O universo, os deuses, os homens*. Tradução de Rosa Freire d'Aguiar. São Paulo: Companhia das Letras, 2000.

VILLEY, P. *Les Sources et l'évolution des Essais de Montaigne*. Paris: Hachette, 1933.

VIRGÍLIO. *Eneida*. Tradução de Carlos Alberto Nunes. Brasília: Editora Universidade de Brasília, 1983.

VIROLI, M. *From Politics to Reason of State: the acquisition and transformation of the language of politics, 1250-1600*. New York: Cambridge Press, 1992.

WINTER, E. *Pierre Charron plagiador ou continuador da filosofia montaigniana?*. In: *ConTextura*, n. 5, 2013.

WOLFF, F. *Aristóteles e a política*. Tradução de Thereza Christina Ferreira Stummer e Lygia Araújo Watanabe. São Paulo: Discurso Editorial, 1999.

XAVIER, S. *Moral da consciência e antimaquiavelismo – o exercício da vida ativa nos Ensaio de Montaigne*. In: *Revista Sísifo*, Nº 13, 2021.

ZANTA, L. *La Renaissance du stoïcisme au 16 siècle*. Paris: Honoré Champion, 1914.

ZINGANO, M. *Estudos de Ética Antiga*. São Paulo: Discurso Editorial, 2007.