

2.

A prudência em Maquiavel e Guicciardini.

A sentence is but a cheveril glove
to a good wit
(Shakespeare. *Twelfth Night*)

2.1

O homem e o corpo político.

Cosmologia, teoria dos humores, experiência do tempo e natureza humana: algumas considerações sobre o sistema de representações coletivas dos florentinos na primeira metade do século XVI e sua centralidade para a compreensão dos sentidos verossímeis, segundo o critério da particularidade histórica, dos textos políticos e históricos de Maquiavel e Guicciardini.

A retórica prudencial de Maquiavel e Guicciardini possui uma lógica peculiar que só pode ser compreendida em sua particularidade histórica se pensada em função de um sistema de representações coletivas de caráter não-cartesiano, estruturado por uma forma de conhecimento que atribui importância substantiva às similitudes, analogias e relações simpáticas entre as coisas do mundo, e condicionado por uma cosmologia específica alicerçada na distinção entre uma esfera celeste, sempre igual a si mesma, e uma esfera sublunar, suscetível a ciclos e transformações condicionados pelo movimento dos astros.¹ Em *As Palavras e as Coisas*, Michel Foucault chamou de *epistême do século XVI* a esta forma específica de compreensão da realidade, distinta, em quase todos os seus aspectos centrais, da que se afirmará na modernidade.

Em *The Machiavellian Cosmos*, Anthony J. Parel examina os escritos de Maquiavel pelos seguintes vieses: o papel dos astros nas coisas humanas e a importância da teoria dos humores, de origem hipocrático-galênica, para a compreensão da ideia de “corpo político” no autor florentino. Segundo Parel, estes

¹ Sobre a questão das representações coletivas, conferir: CHARTIER, Roger. “O mundo como representação”. In: *A beira da falésia*, p.72. “Tentar superá-las [as divisões entre ‘objetividade das estruturas’ e ‘subjetividade das representações’] exige, primeiramente, considerar os esquemas geradores dos sistemas de classificação e de percepção como verdadeiras ‘instituições sociais’, incorporando sob a forma de representações coletivas as divisões da organização social [...], mas

são aspectos decisivos da compreensão maquiaveliana da política, intrinsecamente associados à maneira com que o secretário concebe a instabilidade das coisas do mundo, o papel da *Fortuna* nos assuntos humanos, o sentido de *virtù* e defende o princípio da imitação dos antigos.

Segundo esta lógica, haveria um tipo de “causalidade exercida pelos céus tanto nas ‘coisas do mundo’ quanto nas ‘coisas humanas’”, a submeter os seres humanos “às mudanças qualitativas supostamente ligadas aos movimentos astrais e às limitações impostas a eles pelo humor individual”.² Configura-se, assim, um tipo de *naturalismo político* alicerçado na idéia de uma relação entre movimento dos astros, equilíbrio dos humores do corpo humano e político e instabilidade de ordenações, cidades, leis e costumes. A tópica da “vontade dos céus”, recorrente em diversos escritos florentinos da primeira metade do século XVI, encontra-se intimamente associada a esta compreensão da dinâmica cosmológica: de acordo com Maquiavel, o Duque de Atenas teria sido mandado a Florença “pela vontade dos céus, que preparavam as coisas para males futuros”³; Guicciardini, pela voz de Bernado del Nero, afirma no *Dialogo del Reggimento di Firenze* que a tirania pode surgir como resultado da “má fortuna ou das disposições dos céus”.⁴

Tal forma de compreender a ordem do cosmo remete à física aristotélica, e parte da premissa de que o movimento do mundo celeste é eterno e perfeitamente circular.⁵ Já o mundo sublunar se submete a alterações e transformações contínuas, atreladas à dinâmica da esfera celeste, as quais incidem em elevada instabilidade das “coisas do mundo” e das “coisas humanas”. Numa famosa passagem dos *Discorsi*, Maquiavel ampara sua defesa da imitação das ações virtuosas dos antigos com o seguinte argumento: “o céu, o sol, os elementos e os homens” não mudaram de “movimento, ordem e poder, distinguindo-se do que eram antigamente”.⁶ Céu, sol e os elementos são imutáveis. Já as coisas humanas apresentam oscilações contínuas; no entanto, por estarem submetidas ao

também considerar, corolariamente, essas representações coletivas como as matrizes práticas que constroem o próprio mundo social”.

² PAREL, Anthony J. *The Machiavellian Cosmos*, p.9. “‘Natural cause’ I interpret here to mean the causality exercised by the heavens on both the ‘things of the world’ and on ‘human things’”.

³ MAQUIAVEL, Nicolau. *História de Florença*, II, pp. 132-2.

⁴ GUICCIARDINI, Francesco. *Dialogo del Reggimento di Firenze*, p. 86. “ma non mi pare già che se la mala fortuna loro o la disposizione de’ cieli ha voluto che surga uno tiranno [...]”.

⁵ Cf. ROSSI, Paolo. *O nascimento da ciência moderna na Europa*, p.34; BERTI, Enrico. *As razões de Aristóteles*, pp.43-74.

⁶ MAQUIAVEL, Nicolau. *Discursos*, I, Proêmio, p.7.

movimento perfeito da esfera celeste, mostram-se suscetíveis a certos padrões de regularidade e estabilidade – respectivamente os ciclos assimétricos de ascensão e queda dos povos e costumes e a natureza humana constante –, efetivas condições de possibilidade para a imitação dos antigos. “A grande verdade”, diz Maquiavel na abertura do livro III dos *Discorsi*, “é que todas as coisas do mundo têm seu tempo de vida; mas as que seguem todo o curso que lhes é ordenado pelo céu geralmente são aquelas cujo corpo não se desordena, mas se mantém de modo ordenado, sem alterações, ou, se as houver, com alterações que o tornem mais saudável, e não o danifiquem”.⁷ As coisas do mundo, para o secretário, só se mostram duradouras quando seguem a *tendência* das predisposições celestes, numa espécie de adaptação às “condições dos tempos” capaz de tornar possível a regeneração e fortalecimento dos corpos políticos.

Para empregar palavras do historiador Paolo Rossi, “o mundo terrestre” era entendido como “o mundo da alteração e da mutação, do nascimento e da morte, da geração e da corrupção”, ao contrário da esfera celeste, “inalterável e perene”, com seus movimentos regulares onde “nada nasce e nada se corrompe”.⁸ Não se tratava, porém, de uma dicotomia irrestrita: havia um sentido de integração entre as duas esferas. Embora o mundo terrestre fosse visto como lugar dos ciclos de nascimento e morte, geração e corrupção, suas oscilações não eram compreendidas simplesmente como um caos de eventos difusos; muitas das transformações do mundo sublunar eram consideradas efeitos de uma causa primeira, o movimento dos astros.⁹ Prevalecia, assim, a chamada “doutrina da simpatia”, a qual pressupunha, para falar como o filósofo neoplatônico Marsílio Ficino, “uma amizade entre as estrelas e os elementos”.¹⁰ Como se acreditava que todos os entes do mundo sublunar eram compostos pelos quatro elementos (terra, água, fogo e ar), supunha-se que a trajetória das estrelas deveria necessariamente interferir, se não completa, ao menos parcialmente, nas agitações das “coisas do mundo” – inclusive nas transformações sucessivas a que se submetiam povos e cidades. Caberia aos homens interpretar tais tendências e se adequar a elas, visando assim à estabilidade e saúde dos costumes e ordenações políticas.

⁷ Idem. Ibid., III, 1, p.305.

⁸ ROSSI, Paolo. *Op. cit.*, p.36.

⁹ Cf. FARACOV, Ornella Pompeo. “Introduzione”. In: *Scritti sull’astrologia*, p.9.

¹⁰ FICINO, Marsílio. *Sopra lo amore*, III, iii, p. 51. “É ancora nelle stelle e negli elementi una certa amicizia, la quale l’Astrologia considera”.

Se a idéia de uma relação de determinação entre a esfera celeste e o mundo sublunar não sofrerá abalos significativos até o questionamento dos pressupostos da física aristotélica por Copérnico, Galileu, Kepler e outros¹¹, o problema do caráter divinatório da astrologia se faz motivo de intensa controvérsia no século XVI.¹² Em fins do *Quattrocento*, inventivas contra a astrologia judicial foram redigidas por Girolamo Savonarola e Pico della Mirandola, entre outros.¹³ Alguns, como Marsílio Ficino, mostravam-se favoráveis à apreciação dos movimentos astrais para o exame das coisas humanas; o filósofo argumenta em *De vita coelitus comparanda* que o poder de atração dos astros deveria ser levado em conta no tratamento de uma enfermidade, com vistas à melhoria das condições gerais do paciente.

De acordo com esta lógica, como corpo e alma (essência divina) eram considerados indissociáveis¹⁴, e sendo o corpo formado por humores compostos pelos quatro elementos – e o próprio temperamento percebido como o resultado da variação dos humores –, a atração exercida pelos astros será invariavelmente sentida pelos seres humanos. A medicina deve consistir, segundo Ficino, na manipulação desse poder de atração, visando ao máximo o equilíbrio dos humores corporais (sangue, linfa, bile amarela e bile negra), situação alcançável, ao menos parcialmente, com o uso de amuletos, plantas, alimentos e perfumes credenciados a atrair as forças de determinados planetas.¹⁵ Por outro lado, a capacidade de prever o futuro pelos astros é vista com bastante reserva por Ficino em sua *Disputa contro il giudizio degli astrologi* – tais previsões, segundo ele, “não

¹¹ Como percebe Claude-Gilbert Dubois, as imagens do “universo-imagem” e do “universo-mensagem” predominavam no século XVI. “Para escapar do dilema”, afirma ele, “foi preciso elaborar um terceiro grupo de metáforas: as do universo-objeto, universo-máquina, universo-relógio, cujo campo vai determinar o surgimento de um pensamento ‘científico’; na verdade, uma terceira via do imaginário desenvolvida com a língua dos artesãos que falam de técnicas e dos mercadores que falam de operações e cifras”. DUBOIS, Claude-Gilbert. *O imaginário da Renascença*, p.83.

¹² A pressuposição de causalidade entre movimentos dos astros e as coisas do mundo foi refutada algumas vezes nos séculos XV e XVI, especialmente em tratados filosóficos que tratavam do tema da *Fortuna*. No entanto, a crença em tal relação era amplamente predominante. Acerca desta questão, conferir: PAREL, Anthony. *Op. cit.*, p.18.

¹³ Cf. Idem. *Ibid.*, p.20. “In any case, the ultimate purpose of both Pico and Savonarola was the same”.

¹⁴ Cf. YATES, Frances. *Giordano Bruno e a tradição hermética*, p.40.

¹⁵ Cf. FICINO, Marsilio. *De vita libri tres*, III, 1, pp. 249-255. Sobre esta questão, afirma Yates: “A magia de Ficino baseia-se numa teoria do *spiritus* [...]. Para Ficino, ‘atrair para a terra a vida dos céus’ só é possível se se usar o *spiritus* como um canal por meio do qual se difunde a influência das estrelas”. YATES, Frances. *Op. cit.*, pp. 81-2.

preenchem eventos específicos para os homens, mas somente eventos genéricos”.¹⁶

Maquiavel adota uma postura claramente contrária a Pico e Savonarola, ao defender a influência dos céus nas coisas humanas, como se pode perceber na já citada abertura do livro III dos *Discorsi*. Em estudo cuidadoso sobre a vida pública na Florença Renascentista, Richard Trexler argumenta que “a ritualização do comportamento em torno de pontos astrológicos é um dos motivos mais conhecidos da vida formal florentina. O bastão de comando não podia ser dado a um condottiere, tropas não podiam deixar a cidade, batalhas não seriam iniciadas, exceto nos momentos propícios”.¹⁷ Ainda que, de acordo com Trexler, Savonarola possa ter exagerado ao dizer que “os florentinos acreditavam mais na astrologia que em Deus”¹⁸, a disseminação da confiança no poder dos astros fazia-se sentir sobremaneira, inclusive nas crônicas e Histórias da cidade, como em Giovanni Villani, Leonardo Bruni, Poggio Bracciolini e, no século XVI, Maquiavel, Guicciardini e Cerretani.

Todavia, não se deve confundir a crença no poder dos astros com a apologia da astrologia judicial, aquela voltada para a adivinhação do futuro. O respeito às predições e adivinhações de toda espécie eram comuns, como atesta a seguinte passagem dos *Discorsi*: “Donde vem isso não sei, mas vê-se, por antigos e modernos exemplos, que nunca ocorre nenhum acontecimento grave numa cidade ou numa província que não tenha sido previsto por adivinhos, revelações, prodígios ou outros sinais celestes”.¹⁹ Maquiavel situa no rol de previsões inexplicáveis aquelas feitas por Savonarola à época da morte de Lorenzo de’ Medici – indício de que o exame astrológico do futuro era distinguido, por ele, daquele realizado por meio de profecias e adivinhações, enigmáticos segundo qualquer critério lógico ou natural. “A razão dessas coisas”, afirma Maquiavel,

¹⁶ FICINO, Marsilio. “Disputa contro il giudizio degli astrologi di Marsilio Ficino, fiorentino”. In: *Scritti sull’astrologia*, p. 51. “Non preannunciano eventi specifici per ogni individuo, ma solo eventi generici”.

¹⁷ TREXLER, Richard. *Public Life in Renaissance*, p.79. “The ritualization of behavior around astrological points is one of the better known motifs of Florentine formal life. The baton of command could not be given to a condottiere, troops could not leave the city, battles could not be started, except at the right moments”.

¹⁸ Idem. “Savonarola exaggerated when he said that the Florentines believed more in astrology than in God”.

¹⁹ MAQUIAVEL, Nicolau. *Discursos...*, I, 56, pp. 163-4.

“deve ser comentada e interpretada por alguém que tenha conhecimento das coisas naturais e sobrenaturais, que não temos”.²⁰

Guicciardini, por sua vez, nunca deixou de se mostrar um crítico contumaz da astrologia como forma de predição:

As coisas futuras são tão falazes e submetidas a tantos acidentes, que o mais das vezes mesmo os mais sábios se enganam; e quem anotasse as suas opiniões, máxime nos particulares das coisas – porque *nas generalidades adivinham com freqüência* –, verificaria que há pouca diferença entre eles e os que são tidos como menos sábios [...] (grifo meu).²¹

Assim como Ficino, Guicciardini argumenta que os sábios podem acertar em suas previsões gerais, embora considerasse qualquer presciência de eventos particulares como falaciosa. Na máxima 207 dos *Ricordi* ele é ainda mais duro com a astrologia divinatória:

Da astrologia, isto é, *daquela que julga as coisas futuras*, é loucura falar: ou a ciência não é verdadeira, ou todas as coisas necessárias para que seja não se podem saber, ou a capacidade dos homens não chega a tanto. Mas a conclusão é que *pensar saber o futuro por este caminho é um sonho*. Os astrólogos não sabem o que dizem, não chegam a adivinhar, a não ser por acaso [...] (grifos meus).²²

Ainda assim, Guicciardini sempre levava consigo o próprio horóscopo, para efeito de consulta. Este documento, descoberto por Roberto Ridolfi em meados do século XX, consiste em um “volume *in quarto* de centenas de páginas”, onde sua vida, “passado e futuro, natureza e ações, são examinados”.²³ Embora condenasse a astrologia divinatória, Guicciardini não descartava a influência dos astros nas coisas humanas, ao menos no que tange à tendência geral dos acontecimentos.²⁴

²⁰ Idem.

²¹ GUICCIARDINI, Francesco. *Ricordi*, máxima 23, p. 61.

²² Idem. *Ibid.*, máxima 207, p. 141.

²³ RIDOLFI, Roberto. *The life of Francesco Guicciardini*, pp. 58-9. “But this is an actual quarto volume of hundreds of pages, where the whole life, past and future, the nature and actions of Guicciardini, are examines”.

²⁴ Ridolfi não chega a uma conclusão sobre a relação de Guicciardini com a astrologia, limitando-se a dizer que “perhaps he too may have thought there were more things in heaven and earth than our philosophy dreams of, and so he went on annotating and leafing his way through the voluminous horoscope”. Idem. *Ibid.*, p.60.

Outro dado importante é a atenção por ele dedicada às profecias de toda espécie, como se pode perceber na máxima 211 dos *Ricordi*:

Acredito poder afirmar que os espíritos existem. Refiro-me ao que nós chamamos de espíritos, isto é, àqueles seres aéreos que familiarmente falam com as pessoas, porque *vi tantas experiências* que me parece não haver nenhuma dúvida disso. Mas o que são e como, quem está persuadido de sabê-lo sabe tanto quanto quem nem pensa nisso. Essas coisas e a *previsão do futuro*, como certas pessoas fazem *por arte ou por loucura*, são *potências ocultas da natureza*, ou seja, daquela virtude superior que tudo move: a Ele patentes, a nós secretas, e de tal maneira que as mentes dos homens não as alcançam (grifos meus).²⁵

Igualmente, os milagres são entendidos por ele como segredos da natureza: “talvez não seja pecado dizer também que estes [os milagres], assim como os vaticínios, são segredos da natureza, a cujas razões o intelecto dos homens não pode chegar”.²⁶ Nas *Considerazioni intorno ai Discorsi del Machiavelli*, Guicciardini, para refutar a tese defendida por seu amigo da permanência da “substância” *virtù* ao longo dos tempos, afirma que “*ou por influência dos céus ou por algum arranjo oculto*, ocorre que, em certas eras, não só em uma província, mas universalmente em todo o mundo, há mais *virtù* ou mais vício que em outra era...” (grifo meu).²⁷

Tais “arranjos ocultos” desnudavam-se por meio de sinais ou “prodígios”. Jean Céard, ao discutir o “insólito” no século XVI, chama de “prodígios” os acontecimentos maravilhosos e alheios à ordem natural das coisas, percebidos como anúncios de eventos futuros, presságios, mensagens – avisos atribuídos à vontade divina e considerados imperscrutáveis em sua natureza última, porém passíveis de interpretação parcial graças às concessões de forças ocultas.²⁸

Nos *Discorsi* I, 56 Maquiavel lista uma série de prodígios, muitos dos quais também se fazem presentes nas *Storie Fiorentine* e na *Storia d'Italia* de Guicciardini: a já mencionada previsão, por Savonarola, da morte de Lorenzo de'

²⁵ GUICCIARDINI, Francesco. *Ricordi*, máxima 211, p.143.

²⁶ Idem. Ibid., máxima 123, p.103.

²⁷ GUICCIARDINI, Francesco. *Considerazioni intorno ai Discorsi del Machiavelli*, p. 379. “...perché si vede essere verissimo che, o per influo de' cieli o per altra occulta disposizione, corrono talvolta certe età nelle quali, non solo in una provincia, ma universalmente in tutto el mondo è più virtù o più vizio che non è stato in una altra età”.

²⁸ Cf. CÉARD, Jean. *La nature et les prodiges. L'insolite au XVIe siècle*, p.87.

Medici, além dos presságios associados e este evento; os exércitos vistos combatendo no ar em Arezzo; o relâmpago que atingiu o palácio da *Signoria* pouco antes da destituição do *gonfaloniero* Soderini. Nas *Storie Fiorentine*, Guicciardini refere-se a supostos avisos prévios da morte de Lorenzo de' Medici:

As graves conseqüências desta morte foram anunciadas por diversos presságios: pouco tempo antes, apareceu um cometa; se ouviam uivar os lobos; uma mulher enlouquecida em Santa Maria Novella gritou que um touro com chifres de fogo incendiava toda a cidade; alguns leões brigaram entre si, e um deles, belíssimo, foi morto pelos outros; e por último, um ou dois dias antes de sua morte [de Lorenzo], durante a noite, um raio atingiu a cúpula de Santa Reparata, e fez rolar algumas pedras enormes, as quais caíram próximas à casa dos Medici.²⁹

Na *Storia d'Italia* Guicciardini menciona os prodígios que antecederam a invasão da Itália pelas tropas de Carlos VIII, rei de França:

aqueles que dizem ter notícias das coisas futuras, ou por ciência ou por sopro divino, afirmavam com as mesmas vozes o aparecimento de muitas e freqüentes mudanças, acidentes muitos estranhos e horrendos que por muitos séculos não tinham lugar em parte alguma do mundo.³⁰

Ainda: três sóis teriam sido vistos na cidade de Puglia; em Nápoles, o fantasma do falecido rei Ferdinando teria se revelado a um cirurgião da corte para alertar sobre a inutilidade da resistência aos franceses.³¹

Os prodígios eram tratados como produtos da vontade divina transformados em signos por forças ocultas, seres intermediários: “no entanto”, diz Maquiavel nos *Discorsi*, “poderia ser que os ares estejam, como querem alguns filósofos,

²⁹ GUICCIARDINI, Francesco. *Storie Fiorentine*, p.172. “Fu denotata questa morte come di momento grandissimo da molti presagi: era apparita poco innanzi la cometa; erasi uditi urlare lupi; una donna in Santa Maria Novella infuriata aveva gridato che uno bue corna di fuoco ardeva tutta la città; eransi azzuffati insieme alcuni lioni ed uno bellissimo era stato morto degli altri; ed ultimamente um di o dua innanzi alla morte sua, di notte una saetta aveva dato nella lanterna della cupola di Santa Liperata e fattone cadere alcune pietre grandissime, le quale caddono vesro la casa de' Medici”.

³⁰ GUICCIARDINI, Francesco. *Storia d'Italia*, I, 9. “quegli che fanno professione d'avere, o per scienza o per afflato divino, notizia delle cose future, affermavano com una voce medesima apparecchiarsi maggiori e più spesse mutazioni, accidenti più strani e più orrendi che già per molti secoli si fussino veduti in parte alcuna del mondo”.

³¹ Cf. Idem. Ibid., I, 18.

cheios de inteligência, que por naturais *virtù* prevêem as coisas futuras e têm compaixão dos homens, avisando-os com semelhantes sinais para que eles possam preparar suas defesas”.³² Estes eventos estranhos, portanto, não eram atribuídas aos movimentos celestes – até mesmo por isso eram considerados alheios à ordem natural das coisas. É o que explica, para Céard, o lugar de destaque dos prodígios em Guicciardini, apesar de suas críticas à astrologia judicial.³³

A pressuposição de uma relação direta, de ordem simpática, entre a esfera celeste e os quatro elementos constitutivos dos entes do mundo sublunar é crucial para a compreensão da teoria clássica dos quatro humores e temperamentos – a fonte mais importante da medicina renascentista. Entendia-se que os quatro temperamentos (sanguíneo, colérico, fleumático e melancólico) resultavam do predomínio no corpo humano de um dos quatro humores – sangue (associado ao elemento ar), fleuma (água), bile amarela (fogo) e bile negra (terra)³⁴ – de modo que a saúde perfeita era pensada, por esta tradição, como o equilíbrio entre os quatro humores; logo, como uma cooperação no organismo de humores opostos, não semelhantes.³⁵ Como o equilíbrio perfeito era considerado praticamente inalcançável, entendia-se que os seres humanos estavam sujeitos à incidência de um humor predominante, o qual, juntamente com a posição dos astros no momento do nascimento, determinava as características marcantes de uma pessoa.

Tome-se o caso da melancolia, temperamento associado à ascendência da bile negra no organismo – seja por compleição natural ou como resultado da queima do “humor melancólico”, resultando na perniciosa “melancolia adusta”.³⁶ Como efeito da influência de Saturno, os melancólicos seriam donos de temperamento perscrutador, mostrando-se atentos, de acordo com Marsílio Ficino, ao “centro de todos os assuntos, e à inquirição de suas profundezas”.³⁷ Por esta razão, “deve-se dar razão”, segundo o filósofo, “a Demócrito, Platão e Aristóteles quando afirmam que não são poucos os melancólicos que às vezes excedem a

³² MAQUIAVEL, Nicolau. *Discursos...*, I, 56, p.164.

³³ CÉARD, Jean. *Op. cit.*, p.93. “Ainsi Guichardin, pourtant très critique à l’égard de l’astrologie, n’hésite pas, dans ses oeuvres historiques, à faire la plus large place aux prodiges”.

³⁴ Cf. PANOFISKY, Erwin; SAXL, Fritz; KLIBANKY, Raymond. *Saturno y la melancolia*, pp. 113-24.

³⁵ Cf. PAREL, Anthony J. *Op. cit.*, pp.101-2.

³⁶ Cf. SCHIESARI, Juliana. *The Gendering of Melancholia*, p.127.

³⁷ FICINO, Marsílio. *De Vita Libri Tres*, I, V, p. 121.

todos em inteligência que parecem divinos, não humanos”.³⁸ O estagirita, inclusive, propõe no seu *Problema XXX, I* uma relação direta entre a melancolia natural ou equilibrada e a qualidade do bem governar.³⁹ Porém, a queima do humor melancólico – melancolia adusta – poderia incidir em diversas complicações, inclusive a perda da razão. Para este caso específico, ou mesmo preventivamente, Ficino recomendava o uso de amuletos associados ao planeta Júpiter, capazes de amenizar as influências saturninas.

Por analogia, os “corpos políticos” – entendidos como organismos plurais em sucessão, totalidades capazes de sobreviver no tempo⁴⁰ – também eram considerados suscetíveis às mudanças de humores.⁴¹ Por humor de uma cidade devem-se entender suas partes constituintes – sejam elas de origem “natural” (ricos e pobres, *grandi* e *universale*) ou facciosa (ex. “brancos” e “negros”, guelfos e gibelinos) –, assim como os apetites e desejos de tais grupos. Nas *Istorie Fiorentine* de Maquiavel as referências aos humores citadinos são recorrentes; o mesmo se dá nos escritos de Guicciardini, tanto em suas histórias como nos opúsculos sobre o governo florentino – na *Oratio Consolatoria*, ele chega a atribuir seu exílio em 1527 à mudança dos humores da cidade, ou seja, ao declínio dos Medici e ascensão dos “populares”.⁴²

Se o facciosismo merece grande destaque nos escritos de Maquiavel e Guicciardini, também as inimizades naturais a todas as cidades, particularmente aquela entre os *grandi* e o *universale*, são tratadas como “diversidade de humores”

³⁸ Idem. Ibid., I, V, p. 117.

³⁹ Cf. ARISTÓTELES. *O homem de gênio e a melancolia. O Problema XXX, I*, p.95. “Mas esses nos quais o calor excessivo se detém, no seu impulso, em um estado médio são certamente melancólicos mas são mais sensatos, e se são menos bizarros, em compensação, em muitos domínios são superiores aos outros, uns no que concerne à cultura, outros às artes, outros ainda à gestão das cidades”.

⁴⁰ Cf. POCOCK, John. *The Machiavellian Moment*, p.3

⁴¹ Como argumenta Ernst H. Kantorowicz, a noção de “corpo político”, de origem aristotélica, se torna popular no século XIII. “O Estado ou, nesse sentido, qualquer outro agregado político, era compreendido como decorrente da razão natural. Era uma instituição que possuía seus fins morais em si mesma e tinha seu próprio código de ética”, p.135. Ao mesmo tempo, é nessa época que as noções de corpo político e corpo místico tornam-se intercambiáveis. Sobre a analogia entre corpo físico e corpo político, afirma Kantorowicz: “Em outras palavras, o traço essencial de todas as corporações não era o de que fossem ‘uma pluralidade de pessoas reunidas em um só corpo’ no momento presente, mas o de que eram essa ‘pluralidade’ em sucessão, animada pelo Tempo e mediante a ação do Tempo”. KANTOROWICZ, Ernst H. *Os dois corpos do rei. Um estudo sobre teologia política medieval*, p.190.

⁴² GUICCIARDINI, Francesco. *Consolatoria*, p.94. “Veggio che per li umori che ora possono nella città tu ti truovi escluso da tutto el governo [...]”.

responsáveis pela irrealização da concórdia.⁴³ A valorização da unidade do “corpo político” remete às filosofias platônica e aristotélica, mas era fundamentalmente em Cícero que os autores do *Quattrocento* e do *Cinquecento* italiano buscavam inspiração para discutir esta questão.⁴⁴ Diz o filósofo romano no *De Officiis*: “os que estiverem encarregados dos assuntos públicos” devem se ocupar “com todo o corpo da república e nunca, ao proteger uma parte”, esquecer “as outras”.⁴⁵ Dois dos tratados humanistas mais importantes, a *Laudatio* de Leonardo Bruni e o *Vita Civile* de Matteo Palmieri, têm na questão da concórdia o ponto central.⁴⁶ Mesmo em fins do século XV e primeiros decênios do XVI, período marcado por conflitos internos responsáveis pela restauração republicana em duas ocasiões, a idéia de concórdia permanece viva: “o fim do governo é a união e paz do povo”, afirma Savonarola em seu *Tratatto sul governo di Firenze*.⁴⁷ Do mesmo modo, indaga Bartolomeo Cavalcanti em discurso proferido em 1530 diante da *ordinanza* militar florentina: “não sabeis quão grandes e suaves são os frutos da concórdia civil e quão rudes e graves os danos da discórdia?”.⁴⁸

Embora a noção de concórdia se faça presente nos textos políticos e históricos de Maquiavel e Guicciardini como um tipo de horizonte regulatório, ambos consideravam sua realização efetiva praticamente uma impossibilidade, ao menos em tempos de corrupção e degradação dos valores; ainda assim, ela jamais deixou de constituir um ideal – no caso dos textos de Guicciardini anteriores a 1527, este ideal era associado a um passado glorioso de predomínio *ottimati*,

⁴³ Para Jean-Claude Zancarini, a divisão em dois humores é ampliada e complexificada por Maquiavel em diversos momentos, revelando uma tensão no uso do léxico. Concorro com Zancarini quanto às tensões do léxico político, mas a existência de outras divisões não anula o fato de que, para Maquiavel, tensões naturais são aquelas entre o povo e os *grandi* – sendo as demais de caráter faccioso. Cf. ZANCARINI, Jean-Claude. “Gli umori del corpo político nelle opere di Machiavelli”, pp.61-70.

⁴⁴ Cf. SKINNER, Quentin. “Ambrogio Lorenzetti and the portrayal of virtuous government”. In: *Visions of Politics*, vol. II, p.42.

⁴⁵ CICERO, Marco Túlio. *De Officiis*, I, xxv, 85, p.43.

⁴⁶ Cf. PALMIERI, Matteo. *Vita Civile*, III, p.104. “Solo questa virtù è principale imperadrice d’ogni altra virtù: conserva a ciascuno quello che è suo, a tutto il corpo della repubblica insieme provvedere et ministra, ciascuno membro conserva, la pace, unione et concordia della civile multitudine [...]”.

⁴⁷ SAVONAROLA, Girolamo. *Trattato sul governo di Firenze*, de Savonarola. “Perché essendo la unione e pace del popolo el fine del governo [...]”, I, 2, p.40.

⁴⁸ CAVALCANTI, Bartolomeo. “Orazione di Bartolomeo Cavalcanti Patrizio Fiorentino falla alla Militare Ordinanza Fiorentina”, p.17. “Non sapete quanto vi sien grandi e suavi i frutti della civile concordia e quanto aspri e gravi i danni della discordia?”.

localizado nos dois primeiros decênios do século XV⁴⁹, enquanto na *Storia d'Italia* ele se releva algo distante, irrecuperável.

Se as reflexões de Guicciardini sobre a concórdia são bastante convencionais, diferindo muito pouco do entendimento ciceroniano – o que, de maneira geral, não deixa de incidir, segundo John Pocock, na constatação de que “o que deve ser não é o que vai acontecer, mas ainda assim precisa ser afirmado”⁵⁰ –, Maquiavel explora com originalidade inaudita a distinção entre as divisões naturais de uma cidade e aquelas de caráter faccioso. Argumenta ele que a existência de dois *humores naturais* antagônicos não só não afeta a segurança da *res publica* como se mostra benéfica ao bem comum: “em toda república há dois humores diferentes”, afirma nos *Discorsi* I, 4, “o do povo, e o dos grandes, e todas as leis que se fazem em favor da liberdade nascem da desunião deles”. Assim, prossegue ele, “não se pode dizer que tais tumultos sejam nocivos, nem que tal república fosse dividida”.⁵¹ Tais dissensões, diz Maquiavel nas *Istorie Fiorentine*, “naturalmente costumam existir em todas as cidades entre os poderosos e o povo”, isto porque “visto que o povo quer viver de acordo com as leis, e os poderosos querem comandá-las, não é possível que se ajustem”.⁵² Os humores naturais, prossegue ele, ficaram encobertos, na Florença do século XIV, “enquanto os gibelinos infundiam medo”, e acabaram se mostrando “com toda a sua força tão logo estes foram dominados”.⁵³ Se a divisão entre grandes e populares é vista como natural e até mesmo benéfica, o facciosismo é condenado, precisamente por descaracterizar o estado natural dos humores de uma cidade – como se tais partidos representassem, por analogia, a combustão maléfica dos humores a que se refere Ficino quando discorre sobre a saúde do corpo humano.

A noção de humor também aparece nos escritos de Maquiavel e Guicciardini em outro sentido, a saber, como indicativo de certas características

⁴⁹ Cf. GUICCIARDINI, Francesco. *Storie Fiorentine*, p.79. “Ebbe la città in quegli tempi più volte molti tumulti, e finalmente con un parlamento si fermò lo stato nel 93, sendo gonfaloniere di giustizia messer Maso degli Albizzi, [...] e rimase el governo in mano di uomini da bene e savi, e com grandissima unione e sicurtà si continuò insino presso al 1420”.

⁵⁰ Cf. POCK, John. *Op. cit.*, p.243. “... what ought to be is not what is going to happen, but nonetheless it requires to be affirmed”.

⁵¹ MAQUIAVEL, Nicolau. *Discursos...*, I, 4, p. 22.

⁵² MAQUIAVEL, Nicolau. *História de Florença*, II, 12, p.94.

⁵³ Idem. *Ibid.*, *História de Florença*, II, 12, p.95.

naturais ou adquiridas de um povo ou cidade.⁵⁴ Afirmar Guicciardini no *Dialogo del Reggimento di Firenze*, pela voz de Bernardo del Nero:

não devemos procurar *um governo imaginário* [uno governo immaginato], que seja mais fácil de aparecer nos livros que na prática, talvez como a república de Platão. Ao invés, deve-se considerar a natureza, a qualidade, as condições, a inclinação, e para reduzir todas essas coisas em uma palavra, os *humores* da cidade e dos cidadãos (grifos meus).⁵⁵

Os humores, segundo este entendimento, correspondem às condições particulares de determinada cidade e povo, aos seus costumes e inclinações – passageiras, como no caso de disputas eleitorais demasiadamente acirradas, ou duradouras, como em características coletivas inatas e costumes arraigados.⁵⁶

Tais tendências configuram-se quase sempre nos primórdios de uma cidade, ou então em momentos decisivos do seu passado, e podem ser apreendidas tanto pela observação atenta das “coisas do mundo” quanto pela leitura diligente das histórias antigas e modernas. Por muito tempo, os florentinos defenderam que o apego à liberdade demonstrado ao longo dos séculos advinha da fundação da cidade no período da República romana por homens de Mário e Sila, como se vê na *Laudatio* de Bruni⁵⁷ – questão interpretada por um viés completamente distinto nos *Discorsi*, onde Maquiavel marca o caráter “cativo” da cidade, por esta ter sido

⁵⁴ Anthony Parel destaca quatro sentidos de “umori” em Maquiavel: (a) “umori” como os desejos e apetites naturais de um grupo social; (b) “umori” como os próprios grupos sociais; (c) “umori” como as atividades produzidas pela interação entre os grupos políticos; (d) emprego de “umori” para classificar os regimes políticos, associado aos seus efeitos. Cf. PAREL, Anthony J. *Op. cit.*, pp. 104-107. Com tal distinção, Parel relata quatro usos possíveis da palavra “umori”, mas não quatro sentidos distintos. Como sentidos, penso em apenas dois, que podem possuir inúmeros desdobramentos: “umori” como os grupos sociais, de origem natural ou facciosa, com seus desejos e apetites específicos e “umori” como as inclinações, costumes e tendências de uma cidade, presentes desde a sua fundação ou adquiridos com o tempo.

⁵⁵ GUICCIARDINI, Francesco. *Dialogo del Reggimento di Firenze*, p. 146. “E però non abbiamo a cercare di uno governo immaginato e che sia più facile a apparire in su’ libri che in pratica, come fu forse la republica di Platone; ma considerato la natura, la qualità, le condizioni, la inclinazione, e per strignere tutte queste cose in una parola, gli umori della città e de’ cittadini”.

⁵⁶ Um exemplo do emprego de humor como uma dissensão passageira: “né mi pare che si abbi a fare coniettura da quelle poche elezione che si sono fatte in questi principi, perché ancora ogni cosa è piena di appetiti vani, di sospetti e di confusione, umori che si purgheranno in breve tempo”. Idem. *Ibid.*, p.79.

⁵⁷ Cf. BRUNI, Leonardo. *Panegirico della città di Firenze*, p.43. “Imperò che li altri populi hanno avuto per loro autori overo fugitivi, overo usciti dalla propria patria, overo contadini, overo altro forestieri; ma di voi [florentinos] il popolo romano vincitore et signore di tutto il mondo è autore et principio”. Como argumenta James Hankins, a associação com Roma visava à construção da idéia

fundada como colônia.⁵⁸ Edificada por forasteiros, argumenta o secretário, Florença não tivera uma origem livre; ainda assim, o apego à liberdade teria se revelado desde sempre um dado efetivo da realidade cidadina: “porque aquela cidade [Florença], acostumada que estava a fazer e a dizer todas as coisas com toda a liberdade, não podia suportar que lhe atassem as mãos e lhe calassem a boca”.⁵⁹ Tal noção de liberdade da palavra era considerada uma característica natural dos florentinos também por Guicciardini.⁶⁰

Outro aspecto comumente atribuído a Florença: por se tratar de uma cidade velha, “cativa dos seus hábitos primeiros”, ela seria difícil de reformar, algo a ser levado em consideração pelos proponentes de reformas do *reggimento* citadino.⁶¹ O reconhecimento dos humores naturais ou adquiridos se faz decisivo, como argumentam Maquiavel e Guicciardini, para a definição do melhor governo possível em uma cidade, assim como a atenção às “condições dos tempos” – trata-se da ênfase nos *bons effetti*, em detrimento do *governo immaginato* existente nos livros dos filósofos, aspecto central para a compreensão do sentido de prudência compartilhado por ambos, como será analisado adiante.

O reconhecimento dos humores citadinos se mostra capital para a escolha do remédio político adequado: argumenta Bernardo del Nero no *Dialogo* que qualquer governo que venha a ser introduzido em Florença deve “*seguir o exemplo dos médicos* que, embora sejam mais livres que nós, porque podem dar aos enfermos todos os remédios que lhes pareçam adequados, não dão aos enfermos, porém, aqueles que são bons e dignos de nota por si mesmos, mas aqueles que o enfermo pode suportar *segundo sua compleição e outros accidenti*” (grifos meus).⁶²

de que Florença poderia reviver o Império Romano. HANKINS, James. “Rhetoric, history, and ideology: the civic panegyrics of Leonardo Bruni”, p.145.

⁵⁸ As “cidades edificadas por forasteiros [...] não são livres na origem”, por isso “raras são as vezes em que realizam grandes progressos”. MAQUIAVEL, Nicolau. *Discursos...*, I, 1, p.9.

⁵⁹ MAQUIAVEL, Nicolau. *História de Florença*, II, 36, p.141.

⁶⁰ GUICCIARDINI, Francesco. *Storie Fiorentine*, p.174. “massime sendo questa una città liberissima nel parlare, piena di ingegni sottilissimi ed inquietissimi...”.

⁶¹ Cf. GUICCIARDINI, Francesco. *Dialogo del Reggimento di Firenze*, pp. 122-3. “Considero più oltre che la città nostra è ormai vecchia [...]. Quando le città sono vecchie, si riformano difficilmente, e riformate, perdono presto la sua buona istituzione [...]”.

⁶² Idem. Ibid., p.147. “seguitando in questo lo exemplo de’ medici che, se bene sono più liberi che non siamo noi, perché, agli infermi possono dare tutte le medicine che pare loro, non gli danno però tutte quelle che in sé sono buone e lodate, ma quelle che lo infermo secondo la complessione sua e altri accidenti è atto a sopportare”.

Tendo em vista a importância atribuída aos humores de uma cidade, não é de se estranhar a recorrência de analogias médicas nos tratados políticos, discursos e histórias do século XVI florentino. Em passagem do opúsculo inacabado *Del Governo di Firenze dopo la Restaurazione de' Medici nel 1512*, Guicciardini compara o tratamento (*reggimento*, na língua toscana do século XVI, mesma palavra usada para governo) de um doente à condução do *stato*.⁶³ Na *Storia d'Italia*, ele afirma que “as enfermidades da Itália não eram tais, nem pouco débeis eram suas forças, que se pudesse curá-las com remédios ligeiros; antes, como ocorre em corpos repletos de *humores corrompidos*, que um remédio usado para prevenir a desordem acaba gerando perigos ainda maiores e mais perniciosos” (grifo meu).⁶⁴ Nas *Istorie Fiorentine*, Maquiavel fala de “remédios” que, “se administrados antes que a necessidade se apresentasse, teriam sido proveitosos, mas, administrados depois, contra a vontade, não só deixaram de ser proveitosos, como também apressaram sua ruína”.⁶⁵

Estas analogias não devem ser entendidas como simples “jogos poéticos”: “o mundo”, afirma Claude-Gilbert Dubois, era “concebido como uma vasta metáfora, em que todas as partes” se correspondiam “entre si”.⁶⁶ Tratava-se de um efetivo “saber das semelhanças”, para empregar palavras de Foucault. No todo orgânico que é o universo segundo esta visão, homem e natureza encontram-se intimamente conectados.⁶⁷ Mesmo as palavras são vistas como detentoras de um poder simpático – premissa da cabala, estudada por Giovanni Pico della Mirandola, entre outros.⁶⁸ Segundo Foucault, o “jogo das semelhanças” pode ser articulado de quatro maneiras: por conveniência, emulação, analogia ou simpatia, as quais “nos dizem de que modo o mundo deve se dobrar sobre si mesmo, se duplicar, se refletir ou se encadear para que as coisas possam assemelhar-se”.⁶⁹ Nesse sentido, conhecer alguma coisa implica “ajustar a infinita riqueza de uma

⁶³ GUICCIARDINI, Francesco. *Del Governo di Firenze dopo la Restaurazione de' Medici nel 1512*, p.44.

⁶⁴ GUICCIARDINI, Francesco. *Storia d'Italia*, VIII, 1, p.721. “Non erano tali le infermità d'Italia, né sí poco indebolite le forze sue, che si potessino curare con medicine leggere; anzi, come spesso accade ne' corpi ripieni di umori corrotti, che uno rimedio usato per provvedere al disordine di una parte ne genera de' più perniciosi e di maggiore pericolo”.

⁶⁵ MAQUIAVEL, Nicolau. *História de Florença*, II, 8, p.88.

⁶⁶ DUBOIS, Claude-Gilbert. *Op. cit.*, p.57.

⁶⁷ Cf. THOMAS, Keith. *O homem e o mundo natural*, p. 90.

⁶⁸ Cf. YATES, Frances. *Op. cit.*, pp. 108-9.

⁶⁹ FOUCAULT, Michel. *As Palavras e as Coisas*, p.35.

semelhança⁷⁰ e estabelecer gradações comparativas que tornem possíveis novas aberturas analíticas – é o caso das analogias médicas, que jogam com um pressuposto visto como natural (a relação de afinidade entre o corpo humano e político) e o exploram até a exaustão. O resultado do juízo analógico vai além da simples comparação didática ou recurso poético: o que está em jogo nas analogias médicas é uma reflexão aguda sobre a *transitoriedade e fragilidade das coisas do mundo em geral*, e também sobre as limitadas possibilidades de regeneração dos organismos políticos.

O tempo, para os florentinos do século XVI, era compreendido como “coisa pública e divina”⁷¹: a data de nascimento indicava comumente o nome da criança, de acordo com o santo do dia; a idade de 29 anos era exigida, e ansiosamente aguardada pelos filhos das grandes famílias, para o início da participação na vida civil; festejos públicos se espalhavam pelo ano e condicionavam o calendário dos casamentos, escrutínios, etc. “Todo tempo era significativo”, argumenta Richard Trexler, “mas este significado residia no mundo, não no indivíduo”.⁷²

Embora a intuição de uma temporalidade “linear” remetesse aos primórdios do judaísmo e do cristianismo, é somente a partir de meados do século XVIII que a experiência do tempo se abrirá como um *continuum* de infinitas possibilidades futuras associadas a um espaço de experiências retraído, para falar como Koselleck.⁷³ Até então, a intuição de um tempo natural, entendido em função dos ciclos naturais e do movimento das estrelas, coadunava-se sem muitos conflitos com a noção cristã do tempo⁷⁴ – e mesmo esta não se mostrara coesa e monolítica ao longo dos séculos.⁷⁵

Como argumenta o filósofo italiano Santo Mazzarino, imagens como a do tempo cíclico constituem simples vulgarizações esquemáticas da idéia de cosmo defendida por pitagóricos e estóicos no mundo antigo.⁷⁶ “Na discussão moderna

⁷⁰ Idem. Ibid., p.43.

⁷¹ TREXLER, Richard. *Op. cit.*, p.73. “Time was a public and divine thing to which the individual geared his own”.

⁷² Idem. Ibid., p.73. “All time was significant – there was no accident – but that significance lay in world, not individual, biography”.

⁷³ Cf. KOSELLECK, Reinhart. “Espaço de experiência e horizonte de expectativa: duas categorias históricas. In: *Futuro Passado*; MARRAMAO, Giacomo. *Minima Temporalia*, pp. 47-56.

⁷⁴ Cf. TREXLER, Richard. *Op. cit.*, p. 79.

⁷⁵ Cf. KANTOROWICZ, Ernst H. *Op. cit.*, pp. 170-176.

⁷⁶ Cf. MAZZARINO, Santo. *Il pensiero storico classico*, v.3, p.414.

sobre a *Zeitauffassung* ‘cíclica’”, diz Mazzarino, “que seria greco-romana, e aquela ‘linear’, que seria própria do judaísmo ou do cristianismo, devemos evitar as polarizações teóricas”⁷⁷, isto porque as generalizações obscurecem a distinção entre a idéia de eterno retorno como doutrina cosmológica e o princípio de tendências cíclicas assimétricas observáveis historicamente. O eterno retorno como doutrina cosmológica é identificado com a idéia estóica de uma destruição cíclica e continuada do cosmo.⁷⁸ Já a intuição do tempo predominante tanto na Antiguidade quanto no Renascimento não parte do princípio da repetição dos acontecimentos em suas particularidades. A famosa *anaciclose* das formas de governo desenvolvida por Maquiavel no segundo capítulo do livro I dos *Discorsi*, emulação de Políbio⁷⁹, deve ser entendida segundo este viés analítico – ou seja, como *tendência natural de desenvolvimento* passível ou não de se verificar na realidade, isto porque tal tendência pode ser acentuada, anulada ou, em casos mais otimistas, revertida pela ação humana.⁸⁰

O emprego das metáforas geométricas do tempo linear oposto ao tempo circular – tomadas não como ferramentas analíticas, e sim como dados efetivos da realidade – muitas vezes obscurece as sutilezas históricas de certas formas de experiência temporal. Como nota Claude-Gilbert Dubois, a intuição do tempo no período renascentista “resulta da ação concertada dessas três potências: recebe seu *ritmo* geral da natureza, sua *direção* e diretrizes da providência, da fortuna, seus *impulsos e caprichos*” (grifos meus).⁸¹ Trata-se, assim, menos de uma percepção “geométrica” da “linha” do tempo que de uma complexa *fenomenologia da contingência*, de caráter naturalista, alicerçada filosoficamente na presunção da complementaridade entre aspectos da realidade sujeitos a uma lógica cíclica ou estável – *diversidades substanciais* – e os elementos acidentais e contingentes da

⁷⁷ Idem. Ibid., p.415. “Nella discussione moderna sulla Zeitauffassung ‘ciclica’, che sarebbe greco-romana, e quella ‘lineare’, che sarebbe propria del giudaismo e cristianesimo, dobbiamo evitare le polarizzazioni teoretiche”.

⁷⁸ Idem. Ibid., p.417. “Il Ritorno storico è dunque un ricorso che non prelude all’identità di un ciclo con quello successivo; viceversa, l’Eterno Ritorno cosmologico, secondo le scuole filosofiche che l’hanno sostenuto con piena coerenza (soprattutto pitagorici; e stoici, ad esclusione della tendenza di Panezio), implica la dottrina della distruzione del mondo e della ripetizione di esso (tal quale per la serie dei suoi eventi) nell’altro mondo che succederà a quello distrutto”.

⁷⁹ Deve-se notar, contudo, que a adesão de Maquiavel à concepção polibiana da *anaciclose* é apenas parcial. Cf. BIGNOTTO, Newton. *Maquiavel Republicano*, p.176.

⁸⁰ Arnaldo Momigliano argumenta que nem Heródoto, nem Tucídides e nem Políbio trabalhavam com uma noção cíclica de história. Cf. MOMIGLIANO, Arnaldo. “El tiempo en la historiografía antigua”, pp. 75-80.

⁸¹ DUBOIS, Claude-Gilbert. *Op. cit.*, p.126.

realidade, submetidos aos caprichos da *Fortuna* e aos desígnios divinos – os *accidenti*.⁸² John Pocock, a partir dos argumentos de Kantorowicz, percebe que o desenvolvimento da preocupação com a particularidade e com a contingência está diretamente atrelado à valorização da dimensão temporal das sociedades – a idéia de que o corpo político existe no tempo –, operada não pela filosofia do Renascimento, e sim pela reflexão política de autores do período.⁸³ Nota-se, nesse sentido, uma constante preocupação com a relação entre geral e particular, especialmente no que diz respeito à possibilidade de distinção entre o recorrente e o fortuito.

Na máxima 76 dos *Ricordi*, Guicciardini argumenta que “tudo aquilo que foi no passado e é no presente será ainda no futuro; mas os nomes e as aparências das coisas mudam de tal maneira que *quem não tem bom olho* não as reconhece” (grifo meu). Declaração similar é encontrada em carta que ele remete, no dia 18 de maio de 1521, a Maquiavel:

Caríssimo *Machiavello*. Quando leio vossos títulos de embaixador da República (...) e considero com quantos reis, duques e príncipes negociastes, me recordo de Lisandro, a quem depois de tantas vitórias e triunfos foi dada a tarefa de distribuir carne aos mesmos soldados os quais havia gloriosamente comandado, e digo: veja que, mudando somente os rostos dos homens e as cores exteriores, *as mesmas coisas sempre retornam*, e não vemos acontecimento algum que em outros tempos não se tenha visto. Mas o mudar de nomes e figuras das coisas faz com que somente os *prudentes* as reconheçam: por isso é boa e útil a história: porque *te coloca adiante e te faz reconhecer e rever* aquilo que diretamente não conheceu ou viu (grifos meus).⁸⁴

⁸² Desenvolvi a questão em: TEIXEIRA, Felipe Charbel. “O melhor governo possível: Francesco Guicciardini e o método prudencial de análise da política”. *Dados*, Rio de Janeiro, vol. 50, nº 2, pp. 325-349.

⁸³ Cf. POCOCK, John. *Op. cit.*, p.9.

⁸⁴ Carta a Maquiavel, do dia 18 de maio de 1521. In: MAQUIAVEL, Nicolau. *Lettere a Francesco Vettori e a Francesco Guicciardini*, p.298. “Machiavello carissimo. Quando io leggo e vostri titoli di oratore di Republica e di frati et considero con quanti re, Duchi et Principi voi havete altre volte negociato, mi ricordo di Lysandro, a chi doppo tante victorie et trophei fu dato la cura di distribuire la carne a quelli medesimi soldati a chi si gloriosamente haveva comandado; et dico: Vedi che, mutati *solum* e visi delli huomini et e colori extrinseci, le cose medesime tucte ritornano; né vediamo accidente alcuno che a altri tempi nos sai stato veduto. Ma el mutare nomi et figure alle cose fa che soli e prudenti le riconoscono: et però è buona et utile la hystoria, perché ti mecte innanzi et ti fa riconoscere et rivedere quello che mai nos havevi conosciuto né veduto”.

Pode-se encontrar uma afirmação análoga nos *Discorsi* de Maquiavel: “quem quiser saber o que haverá de acontecer deverá considerar o que já aconteceu”.⁸⁵ Numa passagem do *Dialogo del Reggimento di Firenze*, Guicciardini, pela voz de Bernardo del Nero, afirma que

tudo aquilo que foi no passado, parte é no presente, parte será em outros tempos e algum dia retornará a ser, mas sobre *aspectos exteriores diferentes e várias cores*, de modo que quem não possui os olhos muito bons o toma por novo e não o reconhece; mas quem tem a vista aguda e que se aplica a *distinguir cada caso*, e considera quais são as *diversidades substanciais* e quais são aquelas que importam menos, facilmente o reconhece, e com o cálculo e medida das coisas passadas pode *calcular e medir o futuro* (grifos meus).⁸⁶

As diversidades substanciais dizem respeito às coisas humanas suscetíveis a ciclos e padrões recorrentes, como a ascensão e queda de povos e costumes, além do surgimento de novas cidades e do enfraquecimento e declínio de outras mais antigas. Também se referem aos dados da realidade considerados estáveis e permanentes: à natureza humana, enfim, e a tudo aquilo tomado como desigual ao longo dos tempos apenas na aparência externa.⁸⁷ Os *accidenti*, por outro lado, compõem-se de matéria singular, fortuita; por essa razão, eles não se subsumem a qualquer lógica de caráter natural acessível aos homens pela análise dos astros ou das tendências das coisas do mundo. Seus domínios são os desígnios e caprichos da *Fortuna*, assim como a Vontade divina. As diversidades substanciais articulam-se à já referida visão cosmológica, própria da física aristotélica, de um mundo sublunar sujeito a ciclos e movimentos regulares, condicionados pela dinâmica da esfera celeste. Já os *accidenti* dizem respeito à singularidade das ações humanas, ao caráter finito da existência, à precibilidade e também aos

⁸⁵ MAQUIAVEL, Nicolau. *Discursos*, III, 43, p.445.

⁸⁶ GUICCIARDINI, Francesco. *Dialogo del Reggimento di Firenze*, p.36. “E così tutto quello che è stato per el passato, parte è al presente, parte sarà in altri tempi e ogni dì ritorna in essere, ma sotto varie coperte e vari colori, in modo che chi non ha l’occhio molto buono, lo piglia per nuovo e non lo riconosce; ma chi ha la vista acuta e che sa applicare e distinguere caso da caso, e considerare quali siano le diversità sostanziali e quali quelle che importano manco, facilmente lo riconosce, e co’ calculi e misura delle cose passate sa calcolare e misurare assai del futuro”.

⁸⁷ Cf. SASSO, Gennaro. “I volti del ‘particolare’”. In: *Per Francesco Guicciardini. Quattro Studi*, p.7. “Non aveva forse proprio Machiavelli insegnato, o insegnato di nuovo, che, con giro incessante, tutto torn nel quadro immobile del mondo che non muore? Ebbene, con quel suo tono peculiare, in cui commoione e parodia si condizionano a vicenda, a questa tesi il Guicciardini rende omaggio”.

fatores externos que impedem uma autonomia plena, impondo empecilhos ao livre-arbítrio. Não existem leis infalíveis nos assuntos humanos. As diversidades substanciais, porém, evidenciam tendências, enquanto os *accidenti* se limitam a si mesmos, ou, como se acreditava, são produtos dos caprichos da *Fortuna* ou dos desígnios da Providência.

A habilidade de distinguir as diversidades substanciais das acidentais se mostra decisiva para a compreensão adequada dos movimentos e tendências das coisas do mundo – somente os prudentes são capazes de reconhecê-las, diz Guicciardini na carta a Maquiavel. Como o prudente precisa se valer do passado (por meio da experiência e da leitura das histórias antigas e modernas) para definir intervenções adequadas no presente e controlar seus efeitos futuros, é crucial saber distinguir o que é acidental, imprevisível, daquilo que pode indicar algum padrão de recorrência – condição necessária para a análise penetrante da realidade. Embora o prudente não possa prever a morte de um rei, a proliferação de pestes, tempestades ou mudanças inesperadas no curso dos eventos, sua apreciação das coisas do mundo não é vaga ou arbitrária. Ao se deter no exame dos padrões gerais de comportamento dos homens em determinadas circunstâncias, ao atinar para as tendências naturais demonstradas em outros tempos pelas coisas do mundo, o prudente antevê, se não com plena convicção, ao menos com certo grau de segurança, os efeitos das ações de outros homens, podendo assim planejar melhor seus próprios movimentos.

O declínio das cidades, principados e dos seus costumes era percebido como um dado natural pelos florentinos do século XVI: “como todas as coisas humanas estão em movimento”, diz Maquiavel nos *Discorsi*, “e não podem ficar paradas, é preciso que estejam subindo ou descendo”.⁸⁸ Configura-se, desse modo, um “ciclo segundo o qual todas as repúblicas se governaram e governam”⁸⁹, ciclo este que raras vezes chega a se completar, pois as cidades, principados e Impérios tendem a desaparecer antes de retornarem ao estado original. Neste círculo, quase sempre imperfeito e assimétrico, alternam-se, em movimentos regulares, o bom principado e sua forma degenerada, a tirania; os *ottimati* e sua forma degenerada, o estado de poucos; o regime popular e sua forma degenerada, a licenciosidade.

⁸⁸ MAQUIAVEL, Nicolau. *Discursos*, I, 6, p.32.

⁸⁹ Idem. *Ibid.*, I, 2, p.17.

Trata-se de um movimento natural correspondente ao nascimento, crescimento e declínio dos estados, onde os seres humanos não possuem papel passivo, muito pelo contrário.⁹⁰ Como os homens são livres em suas ações, torna-se possível, para Maquiavel, alterar o sentido das tendências naturais e até mesmo revertê-las, conquanto haja *virtù* suficiente.

Guicciardini, por sua vez, mostra-se bastante cético quanto à alteração, por meio de intervenções humanas, das tendências naturais de ascensão e declínio. Em sua opinião, um período de corrupção não pode esperar uma grande mobilização da *virtù*; no máximo, seria possível lutar contra os males imediatos e atenuar os movimentos de degradação das coisas do mundo. Talvez por isso não se possa encontrar, em seus escritos, algo similar a uma teoria circular-assimétrica das formas de governo. Daí a afirmação de que “as cidades são mortais assim como os homens”, sendo que elas “não morrem por defeito de matéria, a qual sempre se renova, mas por má sorte ou por má administração, isto é, pelas decisões imprudentes tomadas por quem governa”.⁹¹ Como os homens são inconstantes, é natural que as cidades entrem em declínio:

Todas as cidades, os Estados, todos os reinos são mortais; todas as coisas, natural ou acidentalmente, terminam e findam alguma vez. Por isso, um cidadão que se encontra no fim da sua pátria não deve lamentar-se tanto da desgraça desta e chamá-la de mal-afortunada, e sim da sua própria: porque à pátria aconteceu o que de toda maneira devia acontecer, mas a desgraça foi de quem veio nascer numa época que devia ter tal infortúnio.⁹²

Maquiavel, Guicciardini e tantos outros florentinos do início do século XVI viam sua época como um período de decadência, de degradação dos costumes e corrupção. Nesse sentido, se bem que condenasse em muitos aspectos a atuação de Savonarola, Guicciardini, escrevendo uma década após a morte do frei, é capaz de elogiar supostas mudanças de costumes produzidas por suas intervenções:

⁹⁰ Cf. BIGNOTTO, Newton. *Op. cit.*, p.176.

⁹¹ GUICCIARDINI, Francesco. *Ricordi*, máxima 139, p.109.

⁹² Idem. *Ibid.*, pp. 131-2. Este motivo também se faz presente no *Dialogo*: “perché alle case e alle nobilità interviene come alle città e alle altre cose del mondo, che invecchiano, si diminuiscono e si spengono per vari accidenti, e in luogo di quelle che mancono bisogna che sempre surghino e si rinnovino delle altre”, p. 80.

No que diz respeito à observância dos bons costumes, o que ele [Savonarola] conseguiu realizar foi algo santíssimo e miraculoso. [...] Não se jogava mais em público, e nas casas, apenas com temor; foram fechadas as tavernas, que eram os lugares de reunião da juventude depravada e antro de todos os vícios; a sodomia havia praticamente desaparecido; as mulheres, em grande parte, abandonaram as vestes desonestas e lascivas....⁹³

A decadência dos costumes era compreendida por Guicciardini como um sinal inequívoco e natural da corrupção dos tempos.⁹⁴ Precisamente por isso, ele qualifica como miraculosos os feitos de Savonarola.

A corrupção era então compreendida como uma “lei que diz respeito a todo o ‘cosmos’ e não somente ao homem em sua singularidade”, para empregar palavras de Newton Bignotto.⁹⁵ “Não constitui vergonha para as cidades ilustres”, diz Guicciardini na *Storia d'Italia*, “se após muitos séculos caem finalmente em servidão, porque era fatal que todas as coisas do mundo fossem submetidas à corrupção”.⁹⁶ E, como ele mesmo já notara muito antes, no *Discorso di Logrogno* (1512), “a corrupção que há no mundo não é de hoje; dura já por muitos e muitos séculos, o que atestam os escritores antigos que tanto detestaram e falaram contra os vícios de seus tempos”.⁹⁷

Acreditava-se ser próprio das “coisas do mundo” estarem “sempre em movimento”⁹⁸ e serem “submetidas a mil casos e acidentes”.⁹⁹ Tal instabilidade fazia da política uma atividade complexa, sujeita a erros e mal-entendidos – o que não implicava, porém, atestar sua completa indeterminação. “Quem considere as coisas presentes e as antigas”, defende Maquiavel, “verá facilmente que são sempre os mesmos os desejos e os humores em todas as cidades e em todos os

⁹³ GUICCIARDINI, Francesco. *Storie Fiorentine*, p.278. “Le opere fatte da lui circa l’osservanzia de’ buoni costumi furono santissime e mirabile. [...]Non si giudicava più in publico, e nelle case ancora com timore; stavano serrate le taverne che sogliono essere ricettaculo di tutta la gioventù scorretta e di ogni vizio; la sodomia era spenta e mortificata assai; le donne, in gran parte lasciati gli abiti disonesti i lascivi [...]”.

⁹⁴ Segundo Diane O. Hughes, a analogia entre o corpo humano político implicava a idéia de corrupção como um dado natural. Cf. HUGHES, Diane O. “Bodies, disease, and society”, p.110.

⁹⁵ BIGNOTTO, Newton. *Op. cit.*, p.177.

⁹⁶ GUICCIARDINI, Francesco. *Storia d'Italia*, II, 1, p. 151. “Non essere vergogna alle città preclare se dopo il corso di molti secoli cadevano finalmente in servitù, perché era fatale che tutte le cose del mondo fussino sottoposte alla corruzione”.

⁹⁷ GUICCIARDINI, Francesco. *Discorso di Logrogno*, p.40. “Né incomincia questa corrutela oggi nel mondo, ma è durata già molti e molti secoli, di che fanno fede li scrittori antichi che tanto detestano ed esclamano contro a’ vizi delle età loro”.

⁹⁸ MAQUIAVEL, Nicolau. *Discursos...* II, Proêmio, p.178.

povos, e que eles sempre existiram”.¹⁰⁰ Assim, se por um lado acreditava-se que as ações particulares dos homens nunca se repetiam, padrões de estabilidade e recorrência poderiam ser percebidos tanto pela experiência quanto pela leitura das histórias antigas e modernas. Nesse sentido, a presunção de imutabilidade do mundo celeste torna possível, mesmo levando-se em conta a instabilidade das coisas humanas, atestar a tendência de conservação de certos aspectos característicos do homem como tal.

Cabe notar que a idéia de natureza humana estável não implicava a pressuposição de um mundo sempre igual a si mesmo, alheio a todo tipo de oscilações. Muito pelo contrário: é próprio da natureza movimentar-se ciclicamente. Do mesmo modo, pressupõe-se que os homens, não como indivíduos singulares, mas como seres em geral, sejam possuidores de uma substancialidade atestada na repetição de certos padrões ao longo dos tempos, como formas de governo, costumes e constituições. Os seres humanos, diz Maquiavel nos *Discorsi*, “nasceram, viveram e morreram, sempre, segundo uma mesma ordenação”.¹⁰¹ Reconhecer a existência de uma natureza humana estável implica atestar que os homens tendem a agir de forma parecida quando confrontados com situações e motivações análogas a outras, que tiveram lugar em épocas passadas.

Na medida em que a afirmação da constância da natureza humana não presumia uma circularidade perfeita das “coisas do mundo”, ou uma estabilidade perene das condições do homem, é possível atestar a existência de um certo grau de flexibilidade na maneira com que o homem lidava com sua própria natureza, para falar como Thomas Greene.¹⁰² O homem é produto de sua natureza e também do livre-arbítrio, sendo capaz de se adaptar, e até mesmo anular, os impulsos negativos de sua condição animal e de suas paixões. Diz Maquiavel que “os homens nunca fazem bem algum, a não ser por necessidade”.¹⁰³ Tal critério de *necessidade*, compreendido como uma espécie de coerção imposta pelos homens a

⁹⁹ GUICCIARDINI, Francesco. *Ricordi*, máxima 1, p.47.

¹⁰⁰ MAQUIAVAL, Nicolau. *Discursos...*, I, 39, p. 121.

¹⁰¹ Idem. *Ibid.*, I, 11, p.52.

¹⁰² Cf. GREENE, Thomas. “A flexibilidade do *self* na literatura do Renascimento”, p.50. “‘Homines non nascuntur, sed finguntur’, escreveu Erasmo – os homens não nascem, são modelados –, uma fórmula que poderia ser tomada como o lema da revolução humanista”.

¹⁰³ MAQUIAVAL, Nicolau. *Discursos*, I, 3, p.20.

si mesmos – no caso de uma República, por meio de deliberação coletiva –, possibilita não só a reversão dos maus costumes como a atenuação e controle dos impulsos naturais, decorrentes de apetites e paixões destrutivas. “Isso”, ou seja, a coerção pela *lei*, permite, de acordo com o secretário, que “os legisladores das repúblicas ou dos reinos se disponham mais a refrear os apetites humanos, destruindo nos homens qualquer esperança de errar impunemente”.¹⁰⁴ As leis, deste modo, atuam como freio dos impulsos naturais; como resultado, instituem bons exemplos: “os bons exemplos”, diz Maquiavel nos *Discorsi*, “nascem da boa educação; a boa educação, das boas leis; e as boas leis, dos tumultos que muitos condenam sem ponderar”.¹⁰⁵ Isso no que diz respeito aos humores naturais de uma cidade. Quando, todavia, a mesma se encontra corrompida por facções ou por deterioração acentuada dos costumes, “de nada valem leis bem-ordenadas”; neste caso, é preciso que alguém institua as boas leis exclusivamente pela força.¹⁰⁶

Além das leis, a *religião*, especialmente a religião dos romanos, constitui, para Maquiavel, elemento determinante para um controle efetivo dos apetites e paixões, por incidir, quase sempre, na busca da verdadeira glória e do bem comum: “assim como a observância do culto divino é a razão da grandeza das repúblicas, também o seu desprezo é a razão de sua ruína”.¹⁰⁷ Mesmo o cristianismo, pouco afeito às “honras mundanas”¹⁰⁸, é, para ele, preferível à ausência total de religiosidade; ademais, os valores cristãos não são, para Maquiavel, necessariamente contrários à defesa da pátria: decorrem de uma interpretação “da nossa religião [cristianismo] segundo o ócio, e não segundo a *virtù*”. “Porque”, prossegue o secretário, “se eles considerarem que a religião permite a exaltação e a defesa da pátria, veriam que ela quer que a amemos e honremos, preparando-nos para sermos tais que a possamos defender”.¹⁰⁹

A *disciplina militar* se soma às duas qualidades referidas, por modelar corpo e alma e construir tanto o desapego às paixões perecíveis quanto o amor à pátria e valorização do bem comum: “em qualquer lugar”, afirma Maquiavel em *A arte da*

¹⁰⁴ Idem. Ibid., I, 42, p.131.

¹⁰⁵ Idem. Ibid., I, 4, p.22.

¹⁰⁶ Idem. Ibid., I, 17, p.71.

¹⁰⁷ Idem. Ibid., I, 11, p.51.

¹⁰⁸ Idem. Ibid., II, 2, p.189.

¹⁰⁹ Idem. Ibid., II, 2, p.190.

Guerra, “com exercícios, fazem-se bons soldados; pois onde falha, a natureza é suprida pela indústria, que nesse caso vale mais que a natureza” (grifo meu).¹¹⁰

Se não podem transformar a própria natureza, os homens podem controlá-la, subjugar-la por algum tempo, até mesmo por séculos, como foi o caso dos romanos, e isto se viabiliza pelo recurso às boas leis, à verdadeira religião, aos costumes virtuosos, à força militar, e fundamentalmente pelo apego à verdadeira glória e à honesta ambição.¹¹¹ Tais elementos fizeram a grandeza dos romanos, que souberam, por muito tempo, controlar a própria natureza.

A compreensão de Guicciardini acerca da natureza humana é bastante similar àquela de Maquiavel em seus aspectos centrais, ainda que a categorização dos seus caracteres constitutivos divirja em alguns momentos. Se Guicciardini, diferentemente do secretário, considera os homens “por natureza inclinados ao bem”¹¹², isso não altera o entendimento geral de uma natureza humana fraca, incapaz, por si só, de levar os homens ao cume da glória: “a verdade”, afirma Guicciardini no *Dialogo del Reggimento di Firenze*,

é que a natureza humana é muito frágil, de modo que por qualquer mínima situação se desvia do caminho correto [*via diritta*], e as coisas que promovem tais desvios, isto é, a cupidez e as paixões, são tantas e possuem tanta força na débil natureza do homem que, não fossem outros os remédios que não aqueles que os homens aplicam a si mesmos, pouquíssimos não se corromperiam.¹¹³

Para Guicciardini, assim como para Maquiavel, é preciso que os homens sejam mantidos na *diritta via* por meio das leis. “Uma coisa que é natural a todos os povos”, diz ele no *Discorso di Logrognò*, é que os homens, “quando não são bem dirigidos [*timoneggiati*]”, usam “sua liberdade de forma insolente”.¹¹⁴ Os bons ordenamentos, por sua vez, “não somente consolidam a liberdade e

¹¹⁰ MAQUIAVEL, Nicolau. *A arte da Guerra*, I, p.22.

¹¹¹ Cf. MAQUIAVEL, Nicolau. *Discursos*, I, 36. Sobre a questão da glória em Maquiavel conferir: VAROTTI, Carlo. *Gloria e ambizione politica nel Rinascimento*, pp. 418-441.

¹¹² GUICCIARDINI, Francesco. *Dialogo*, p.89. “Quanto alla malignità, io vi dico che per natura tutti gli uomini sono inclinati al bene”.

¹¹³ Idem. *Ibid.*, p.89. “Vero è che la natura umana è molto fragile, in modo che per leggieri occasione diverte dalla via diritta, e le cose che la fanno divertite, cioè la cupidità e le passioni, sono tante e in uno subietto debole come è la natura dello uomo hanno tanta forza, che se non fussi altro rimedio che quello che ciascuno fussi per fare da sé medesimo, pochissimi sono che non si corrompessino”.

constituem um bom modo de governar o *stato*, mas também resultam em recompensa aos cidadãos que se portam e agem bem”.¹¹⁵

Uma diferença importante entre a concepção de natureza humana de ambos diz respeito à questão da maldade ou bondade natural dos homens. Para Maquiavel, os homens são naturalmente invejosos¹¹⁶, além de não conseguirem ser completamente bons ou maus¹¹⁷, o que acaba por prejudicá-los nos momentos de tomada de decisões cruciais.¹¹⁸ São também facilmente corruptíveis, ambiciosos e desconfiados¹¹⁹, tendendo sempre para o lado que imediatamente ofereça melhores benefícios¹²⁰: “os homens estimam mais aos bens materiais que às honras”.¹²¹ Sempre inclinados às novidades, eles se desapegam facilmente do bem comum, demonstrando maior interesse pelas aparências que pela realidade.¹²² Como diz em *O Príncipe*, “os homens sempre se revelarão maus, se não forem forçados pela necessidade de serem bons”.¹²³

Já para Guicciardini, “encontram-se naturalmente nos homens o desejo de dominar e de obter superioridade sobre os outros”¹²⁴; do mesmo modo, “os homens que conduzem bem as suas coisas neste mundo têm sempre diante dos olhos o próprio interesse, e medem todas as suas ações por esse fim”.¹²⁵ Apesar de tais generalizações, Guicciardini enxerga uma maior indeterminação na natureza do homem, em comparação com Maquiavel: “são várias as naturezas dos homens”, diz ele na máxima 61 dos *Ricordi*: “alguns esperam cem vezes mais do que realmente podem ter, outros temem tanto que nunca esperam se não têm em mãos”.¹²⁶ Suas considerações sobre a natureza humana quase sempre vêm acompanhadas de advérbios de modo: “*Comumente* os povos e todos os homens inexperientes deixam-se atrair mais pela esperança de adquirir algo que quando se

¹¹⁴ GUICCIARDINI, Francesco. *Discorso di Logrogno*, p.14. “...ed una cosa che è naturale a tutti e’ populi, quando e’ non sono bene timoneggiati, di usare insolentemente la sua libertà”.

¹¹⁵ Idem. Ibid., p.33. “Gli ordini detti ed introdotti di sopra son solo stabliscono la libertà e costituiscono buono modo di governare lo stato, ma ancora proveggono in gran parte alla remunerazione de’ cittadini che si portino ed operino bene”.

¹¹⁶ Cf. MAQUIAVEL, Nicolau. *Discursos*, I, proêmio.

¹¹⁷ Idem. Ibid., I, 27.

¹¹⁸ Idem. Ibid., I, 30.

¹¹⁹ Idem. Ibid., I, 29.

¹²⁰ Idem. Ibid., I, 42.

¹²¹ Idem. Ibid., I, 38. “gli uomini stimano più la roba che gli onori”.

¹²² Idem. Ibid., I, 25.

¹²³ MAQUIAVEL, Nicolau. *O Príncipe*, XXIII, p. 115.

¹²⁴ GUICCIARDINI, Francesco. *Dialogo*, p.65. “Mi pare bene, se io non mi inganno, che negli uomini si truovi naturale el desiderio di dominare e di avere superiorità agli altri”.

¹²⁵ GUICCIARDINI, Francesco. *Ricordi*, máxima 218, página 147.

lhes mostra o perigo de perder. [...] *normalmente* nos homens a esperança tem mais poder que o temor: por isso facilmente não temem o que deveriam temer, e esperam o que não deveriam esperar” (grifos meus).¹²⁷ Embora os homens sejam inclinados ao bem, é preciso que as boas leis mantenham os homens na via virtuosa. Diz Guicciardini na máxima 134 dos *Ricordi*:

Todos os homens são por natureza mais inclinados ao bem que ao mal, e desde que outro aspecto não os conduza a direção contrária, não há ninguém que não faça voluntariamente mais o bem que o mal; mas a *natureza dos homens é tão frágil* e tão freqüentes no mundo as ocasiões que convidam ao mal que os homens deixam-se facilmente se desviar do bem. E *por isso os sábios legisladores encontraram os prêmios e as penas*: outra coisa não fizeram que *manter os homens firmes na inclinação natural deles* (grifos meus).¹²⁸

Se, em Maquiavel, as boas leis abrem ao homem a possibilidade de superar e transformar, ainda que não de forma definitiva, a própria natureza, em Guicciardini as boas leis permitem a realização plena da natureza humana: a inclinação ao bem.

Tanto para Maquiavel como para Guicciardini a boa lei não corresponde à aplicação simples de um princípio universal à realidade. O analista prudente que se dispõe a perscrutar o melhor *reggimento* para uma cidade, levando em conta as condições dos tempos e as variações dos humores citadinos – um *melhor governo possível*¹²⁹ –, deve considerar não só os padrões de recorrência das condutas humanas em geral, como também a natureza de povos e cidades. Isto lhe permitirá vislumbrar os efeitos produzidos pelas leis que se queira introduzir.¹³⁰ Como não se trata de uma aplicação direta de idéias gerais à realidade concreta, o prudente precisará examinar cuidadosamente as condições particulares das coisas do mundo; comparando ações passadas com as perspectivas presentes, buscando similitudes entre situações diversas, estabelecendo analogias que lhe permitam

¹²⁶ Idem. Ibid., máxima 61, p. 77.

¹²⁷ Idem. Ibid., máxima 62, p. 77.

¹²⁸ Idem. Ibid., máxima 134, p. 107.

¹²⁹ Cf. TEIXEIRA, Felipe Charbel. *A República bem-ordenada: Francesco Guicciardini e a arte do bom governo*, pp. 131-161; “O melhor governo possível: Francesco Guicciardini e o método prudencial de análise da política”. *Op. cit.*, pp. 325-249.

enxergar além, ele edificará para si um amplo repertório de experiências próprias e alheias a partir do qual apoiará a formulação dos seus juízos.

2.2

O princípio da analogia

De como o princípio da analogia constitui aspecto estruturante da retórica prudencial de Maquiavel e Guicciardini.

Os homens prudentes costumam dizer, não por acaso nem inadvertidamente, que quem quiser saber o que haverá de acontecer deverá considerar o que já aconteceu; porque todas as coisas do mundo, em todos os tempos, encontram correspondência [*riscontro*] nos tempos antigos.¹³¹

Nesta passagem dos *Discorsi*, Maquiavel deixa claro quão importante é o princípio da analogia para o exame minucioso da realidade segundo o critério da prudência. Embora o presente e o futuro não sejam considerados pelo secretário repetições exatas do passado, eles engendram situações análogas a acontecimentos de outras épocas que podem ser postas em perspectiva pelo prudente, aquele capaz de separar as diversidades acidentais das substanciais, percebendo as tendências de ascensão e queda das coisas do mundo, as motivações quase sempre recorrentes na grande maioria dos homens e finalmente identificando o que é fortuito, casual, e por isso deve ser avaliado como produto das contingências.

No *De Inventione*, Cícero trata a analogia (*similitudo*) como um aspecto da *inventio* – parte da arte retórica responsável pela busca de argumentos verossímeis ou verdadeiros capazes de sustentar uma causa determinada.¹³² Diz ele que “a analogia se estabelece principalmente entre coisas contrárias, parecidas ou que obedecem a um mesmo princípio”¹³³, estando associada à urdidura de argumentos prováveis, isto pelo recurso a uma imagem, a uma comparação ou a um

¹³⁰ Cf. GUICCIARDINI, Francesco. *Dialogo*, p.34. “Però ditemi che governo sarà questo, acciò che, considerata la natura sua e la natura della città e di questo popolo, possiamo immaginarci che effetti producerà”.

¹³¹ MACHIAVELLI, Niccolò. *Discursos*, III, 43, p. 445.

¹³² CICERO, M.T. *De Inventione*, I, 9.

¹³³ Idem. *Ibid.*, I, 46.

exemplo.¹³⁴ Na *Retórica a Herênio*, o autor desconhecido, após defini-la, enumera quatro de seus usos possíveis: “a similitude é o discurso que extrai alguma semelhança de coisas distintas. É adotada ou para *ornamentar*, ou para *provar*, ou para *falar mais claramente*, ou para *colocar algo diante dos olhos*” (grifos meus).¹³⁵ Percebe-se um vasto conjunto de possibilidades associadas ao emprego pragmático das analogias¹³⁶, segundo o tratamento conferido nestes dois tratados, textos-base da formação ético-retórica humanista.

Tal recurso da argumentação, todavia, não deve ser entendido estritamente em caráter técnico-instrumental, isto porque, para empregar palavras do filósofo italiano Enzo Melandri, a analogia consiste em “processo de pensamento dotado de uma modalidade específica, exemplificável por uma grandíssima variedade de formas”.¹³⁷ Segundo este viés analítico, a analogia não se configura apenas como tropo retórico ou figura de linguagem, mas como um *modo particular de inferência*, nem sempre avaliado devidamente segundo os critérios de racionalidade das lógicas clássica e moderna.¹³⁸ Diante da rigidez instaurada por divisões binárias, a analogia se revela um *tertium comparationis* responsável tanto pela neutralização das possíveis dicotomias que venham a surgir no âmbito da argumentação como pelo estabelecimento de um novo ponto de partida, capaz de transcender as aporias instauradas sem precisar necessariamente “resolvê-las” pela anulação da contrariedade posta, ou pela produção de uma síntese dialética.¹³⁹ Giorgio Agamben, ao examinar os pontos de vista de Melandri, define analogia como “o dispositivo que, em toda antinomia e em toda aporia, exhibe sua inevitabilidade lógica e, ao mesmo tempo, torna possível não tanto a sua composição, quanto sua superação e transformação”.¹⁴⁰ Trata-se menos da busca de um meio-termo aristotélico, capaz de evadir uma situação de impasse pela

¹³⁴ Idem. Ibid., I, 49.

¹³⁵ A.D. *Retórica a Herênio*, IV, 59.

¹³⁶ Também no *De Oratore*, tratado de maturidade, Cícero discute amplamente a questão da analogia, sem recorrer, porém, à divisão apresentada no *De Inventione*.

¹³⁷ MELANDRI, Enzo. *La linea e il circolo*, p.33. “Si tratta di un determinato processo di pensiero, dotato di una sua specifica modalità, esemplificabile in una larghissima varietà di forme”.

¹³⁸ Cf. Idem. Ibid., p.311.

¹³⁹ Cf. AGAMBEN, Giorgio. “Archeologia di un’archeologia”, p. xvii. Diz ele: “Come scrive Melandri (792), è solo dal punto di vista della dicotomia che il principio analogico può apparire come un *tertium comparationis*. Il terzo si attesta qui soltanto attraverso la deidentificazione e la neutralizzazione dei primi due che diventano ora i poli di un campo di tensioni vettoriali. Il terzo è questo campo, e nient’altro”.

delimitação de um ponto equidistante entre extremos discursivos, que da flexibilização da rigidez de uma oposição tomada como absoluta, por exemplo entre verdadeiro e falso, através de uma comparação capaz de *insinuar* nuances e sinuosidades da questão examinada – o que, num campo como a análise política, mostra-se particularmente relevante.

Na medida em que a analogia consiste fundamentalmente numa comparação entre coisas distintas, um exame tanto da *qualidade* como da *gradação* do que é então assemelhado revela-se determinante para a formulação de juízos analógicos – aqueles responsáveis pelo estabelecimento e definição de pertinência em uma comparação.¹⁴¹ No proêmio da sua *Storia d'Italia*, por exemplo, Francesco Guicciardini compara a instabilidade das coisas humanas a um mar agitado pelos ventos. O *mar* e as *coisas humanas* não apresentam em si e de forma evidente atributos que tornem possível uma assinalação imediata de propriedades comuns às coisas analisadas, capaz de pôr, de forma instantânea, “algo diante dos olhos” de alguém. É preciso definir certas *qualidades* – como a *agitação* do mar pelo vento e a *instabilidade* das coisas humanas – e certas *gradações* – um mar agitado mas não um maremoto, situações instáveis mas não caóticas –, para que a comparação venha a ser frutífera, produzindo bons efeitos e capacitando o público leitor e/ou ouvinte a reconhecer, a *visualizar*, algum princípio de semelhança.

Ao relacionar a instabilidade das coisas humanas a um mar agitado pelos ventos, Guicciardini formula uma sentença de caráter analógico que, no proêmio de uma obra histórica, parece alertar para um uso crítico e prudente da *memoria rerum gestarum*. Ele não alega a incapacidade das histórias de municiar leitores e ouvintes com lições prudenciais, tampouco suas reflexões indicam o enfraquecimento e diluição dos exemplos a serem imitados;¹⁴² isto implicaria contradizer a máxima ciceroniana da história como “testemunha dos tempos, luz

¹⁴⁰ Idem. Ibid., p. xvi. “L’analogia è il dispositivo che, in ogni antinomia e in ogni apori, esibisce la loro inevitabilità logica e, insieme, rende possibile non tanto la loro composizione, quanto il loro spostamento e la loro trasformazione”.

¹⁴¹ Cf. MELANDRI, Enzo. *Op. cit.*, p. 314. “Per il giudizio analogico è invece essenziale che le qualità, proprietà o attributi siano *intensivi*, cioè suscettibili di gradazione secondo il criterio del ‘più-o-meno’ [...]. In altre parole, ciò significa sostituire al criterio del vero-o-falso un criterio del ‘più-o-meno-vero-o-più-o-meno-falso’”.

¹⁴² Embora afirme que Guicciardini tenha procurado em sua *Storia d'Italia* seguir os preceitos ciceronianos e humanistas sobre a elaboração de um relato histórico, Felix Gilbert trata tais preceitos como “aspectos formais” (p.274) da história, e não como condições estruturantes de um gênero, no sentido de uma unidade ético-retórica. GILBERT, Felix. *Machiavelli and Guicciardini*, p. 282.

da verdade, mestra da vida, guardiã do passado”.¹⁴³ Guicciardini não questiona a possibilidade de buscar nas histórias a matéria-prima para a orientação das ações presentes, como argumento no terceiro capítulo; ele questiona, isto sim, a formulação de sentenças generalizantes e pouco criteriosas a partir da assinalação de semelhanças superficiais, não substanciais, entre situações presentes e passadas, como defende na máxima 117 dos *Ricordi*:

É falacíssimo julgar pelos exemplos porque, se não são semelhantes em tudo e por tudo, não servem, pois cada mínima variedade no caso pode ser causada de enorme variação no efeito. *Para sermos capazes de discernir estas variedades, quando não são pequenas, devemos ter olhos bons e perspicazes* (grifos meus).¹⁴⁴

As coisas humanas são diversas e variáveis; por essa razão, é preciso que o analista dos fenômenos políticos tenha “olhos bons e perspicazes”, de modo a extrair da inquirição destes não um ensinamento geral e inequívoco, supostamente válido de forma indistinta, mas um princípio de orientação segundo condições específicas, apropriado a determinada situação concreta. Daí a importância da analogia: ela *não* reafirma o que já se sabe (ainda que comparações e metáforas ligeiras e pouco estudadas sejam, desde sempre, uma constante no campo da política). Ao contrário: se urdida com prudência e discernimento, a analogia permite a delimitação de gradações e sutilezas que fornecem ganhos efetivos à inquirição das coisas do mundo, tornando-a mais criteriosa.

Voltando à passagem do proêmio da *Storia d'Italia*, a analogia entre o mar agitado pelos ventos e a instabilidade das coisas humanas é acompanhada de uma censura à atuação dos príncipes, embaixadores e magistrados dos domínios principescos e republicanos da Península Itálica, no período que vai da morte de Lorenzo de' Medici, em 1492, à década de 1530, os quais, segundo Guicciardini, “vislumbram apenas o que está diante dos olhos” sem se recordar das contínuas mudanças de *Fortuna*. Se esta reprimenda for articulada à imagem do mar agitado, sugerida logo antes, a passagem acaba por chamar a atenção para um aspecto decisivo dos textos políticos e históricos de Guicciardini e também de Maquiavel: a condução correta do *stato* diante das vicissitudes das coisas do mundo; mais

¹⁴³ CICERO, Marco Tulio. *De Oratore*, II, 36.

¹⁴⁴ GUICCIARDINI, Francesco. *Ricordi*, máxima 117, p.101.

especificamente o papel central dos bons *timoneiros* – em analogia com os magistrados máximos de uma república, príncipes ou senhores preponderantes –, aptos por suas habilidades prudenciais a navegar com segurança no mar agitado das coisas humanas, sempre instáveis em função das constantes variações da *Fortuna*.

Se as analogias entre a condução dos assuntos públicos e a arte da navegação eram corriqueiras desde a poesia homérica, também as comparações do bom governante com o bom médico mostravam-se usuais, como analisei anteriormente. Numa analogia entre “coisas do estado” e medicação de enfermos, Maquiavel diz:

acontece, neste caso, o mesmo que dizem os médicos dos tísicos: no princípio o mal é fácil de curar e difícil de diagnosticar, mas, com o passar do tempo, não tendo sido nem reconhecido nem medicado, torna-se mais fácil de diagnosticar, mas, com o passar do tempo, não tendo sido nem reconhecido nem medicado, torna-se mais fácil de diagnosticar e mais difícil de curar. O mesmo acontece nas coisas de estado, já que, quando se conhecem com *antecedência* (o que só ocorre quando se é *prudente*) os males que surgem, eles se curam facilmente; mas, quando por não terem sido identificados deixa-se que cresçam a ponto de todos passarem a conhecê-los, não há mais remédio (grifos meus).¹⁴⁵

O governante prudente, como o bom médico, deve se mostrar um intérprete atento das “exigências do tempo”.¹⁴⁶ Compara Guicciardini:

os médicos prudentes e experientes em nada usam zelo mais exato que ao conhecer a natureza do mal, ao perceber os traços, a qualidade e todos os acidentes, para resolver-se, a partir destes fundamentos, qual deve ser o *tratamento* [*reggimento*] do enfermo, de que sorte e em que tempo se deve dar a ele os remédios.

“E”, prossegue ele,

como do fato de um enfermo ser bem ou mal medicado se pode chegar a um argumento potente sobre sua melhora ou sua morte, o mesmo acontece no governo de um *stato*, porque sendo conduzido *prudentemente* e proporcionalmente, se pode

¹⁴⁵ MAQUIAVEL, Nicolau. *O Príncipe*, III, p.12.

¹⁴⁶ Idem. Ibid., XXV, p.120.

crer e esperar *bons efeitos*; sendo conduzido de outra forma e mal governado, em que se pode crer senão na sua destruição? (grifos meus).¹⁴⁷

Assim como o bom remédio é o que produz melhoras significativas no paciente, o bom governo é o que gera bons efeitos, a saber, uma melhora parcial do corpo político, na ótica de Guicciardini, ou mesmo total, segundo Maquiavel. E que figura se não a do prudente está para eles habilitada a identificar e aplicar os bons remédios necessários à saúde do *stato*?

Nesse sentido, pode-se dizer que a analogia não é meramente ilustrativa: ao comparar a condução do *stato* ao tratamento conferido a um enfermo, Maquiavel e Guicciardini realçam a vulnerabilidade da organização política das repúblicas e principados da Península Itálica. Diante de um corpo político decadente e adoentado é preciso agir com a máxima prudência, tanto no que diz respeito à cautela quanto à celeridade decisória e à habilidade de saber reconhecer as condições do tempo; trata-se, em suma, do controle dos meios eficientes capazes de incidir na atenuação ou reversão do quadro geral de degeneração.

A seguir, traçarei um panorama de algumas das mais importantes tradições interpretativas sobre a prudência, com o intuito de fornecer elementos para o exame, no quarto item deste capítulo, dos termos específicos da redefinição do conceito nos escritos de Maquiavel e Guicciardini. Possuidora de uma dupla dimensão, calculativa e performativa – que de fato compõem uma unidade, na medida em que perfazem uma retórica prudencial onde a análise sutil da realidade é indissociável do domínio de convenções ético-retóricas que, mobilizadas segundo o decoro específico das práticas letradas, visam à produção de efeitos de persuasão e conseqüentemente ao reconhecimento público do bom juízo do orador, ou do escritor –, a prudência constitui a categoria-chave para a fixação de um critério interpretativo alicerçado no princípio do cálculo seguro, aguçado e veloz das possíveis motivações e ações dos agentes históricos (príncipes, embaixadores, *condottieri*, magistrados de Repúblicas, monarcas, etc.) no emaranhado tabuleiro

¹⁴⁷ GUICCIARDINI, Francesco. *Del governo di Firenze dopo la restaurazione de' Medici nel 1512*, pp. 43-4. “prudenti ed esperti medici in nessuna cosa usare più esatta diligenza che in conoscere quale sai la natura del male, e capitulare um tratto le qualità e tutti li accidenti sua per risolverli poi com questo fondamento quale abbi a essere el reggimento dello infermo [...].E come dallo essere uno infermo bene curato da' medici o no, si può pigliare potente argomento della salute o morte sua, così interviene nel governo di uno stato, perché essendo retto prudentemente e proporzionatamente, si può crederne altro che la ruína e distruzione sua?”

das relações entre os *stati*, sem prejuízo das tópicas da honestidade e da utilidade, vistas como finalidades últimas de toda deliberação política.

2.3 Breve excursão: da *phronesis* à *prudentia*.

Da phronesis em Aristóteles. A tradução de phronesis por prudentia entre os latinos. Seu lugar no projeto ciceroniano de unidade ético-retórico-filosófica. Tomás de Aquino e a recta ratio agibilium. A prudentia no Vita Civile de Matteo Palmieri e nos escritos do napolitano Giovanni Pontano.

A prudência constituiu por muitos séculos um aspecto decisivo da reflexão ético-retórica e filosófica entre os gregos, romanos, com a escolástica, no Renascimento italiano e no mundo ibérico do século XVII. Desde então, ela sofreu um eclipse significativo, resultante das transformações do conceito na modernidade. Conquanto não tenha desaparecido completamente do horizonte da análise política, a prudência lentamente deixou de ser considerada, especialmente a partir de meados do século XVIII, uma disposição associada tanto à celeridade decisória quanto à capacidade de articular o conhecimento das coisas boas, passando a estar circunscrita a apenas um de seus domínios clássicos, a precaução.¹⁴⁸ Um exemplo retirado de um dicionário contemporâneo ilustra este entendimento:

[do lat. *Prudentia*.] **S. f. 1.** Qualidade de quem age com moderação, comedimento, buscando evitar tudo o que acredita ser fonte de erro ou de dano. **2.** Cautela, precaução: *Dirige o carro com muita prudência.* **3.** Circunspeção, ponderação, cordura, sensatez: *Leu os autos com toda a prudência.*¹⁴⁹

¹⁴⁸ Cabe ressaltar que o eclipse da prudência não implicou seu desaparecimento na modernidade. Como demonstra Peter J. Diamond, a análise da racionalidade prática entre autores do iluminismo escocês atribuía grande destaque à questão da prudência. Cf. DIAMOND, Peter J. “The ‘Enlightenment Project’ Revisited: Common Sense as Prudence in the Philosophy of Thomas Reid”. Também as controvérsias públicas dos primórdios da República Norte-Americana envolveram diferentes concepções da ação prudencial. Cf. HARIMAN, Robert. “Theory Without Modernity”, p.22.

¹⁴⁹ FERREIRA, Aurélio Buarque de Holanda. *Novo Dicionário Aurélio*, p.1.651.

Na segunda metade do século XX deu-se uma reabilitação teórica da prudência, movimento associado ao recrudescimento do interesse pela filosofia política clássica, especialmente a ética aristotélica.¹⁵⁰ Em *Verdade e Método*, Hans-Georg Gadamer dedica alguma atenção à *phronesis*, com o intuito de pensar a possibilidade de um “saber filosófico sobre o ser moral do homem”.¹⁵¹ Do mesmo modo, pode-se destacar a contribuição de filósofos como Hannah Arendt, Pierre Aubenque, Alasdair MacIntyre, Josef Pieper, além do próprio Gadamer, para a revalorização da categoria. Tal conjunto de reflexões fez da prudência um tema privilegiado entre os filósofos contemporâneos, especialmente aqueles interessados nos limites da ética moderna, pós-kantiana.¹⁵² Ainda que não se proponha a discutir o revigoração da *phronesis* e da *prudentia* na contemporaneidade, o presente estudo tem em seu horizonte algumas das preocupações delineadas por estes autores, como a relação entre saber teórico e saber prático, o caráter prudencial da história e a tensão entre segurança e contingência no campo da análise política.

As primeiras definições e discussões teóricas acerca da *phronesis* remetem à filosofias platônica e aristotélica, mas já na *Ilíada* e na *Odisséia* o vocábulo e alguns significados correlatos se fazem presentes. A figura de Ulisses multilíngue sugere a importância atribuída ao cálculo cuidadoso das ações e à ponderação, assim como à elaboração de estratégias e artifícios capazes de trazer soluções rápidas diante de percalços imediatos. Também Nestor pode ser destacado nesse sentido, como o protótipo do ancião sábio e experiente da *Ilíada* – embora, como percebe Moses Finley, ele não se apóie em momento algum “na sua experiência para justificar a escolha de uma decisão em vez de outra”.¹⁵³ Ainda segundo o historiador norte-americano, “na *Ilíada*, a prudência era personificada pelo troiano Polídamas (e não por Nestor), sublinhando o seu diálogo com Heitor

¹⁵⁰ Cf. UYL, Douglas J. Den. *The Virtue of Prudence*, pp.1-11.

¹⁵¹ GADAMER, Hans-Georg. *Verdade e Método*, p.466. Sobre a questão da *phronesis* em Gadamer, conferir: CÔRTEZ, Norma. “Descaminhos do método: notas sobre história e tradição em Hans-Georg Gadamer”. In: *Varia História*, v. 22, nº 36, pp. 274-290.

¹⁵² Segundo Douglas J. Den Uyl, a prudência, entre os autores que, na segunda metade do século XX, buscaram sua reconsideração, “could only hold, at most, a place of prominence as a motivational basis for virtue, but not as a virtue in its own right. That which will be called virtuous within the modern perspective will be defined as such in terms of a corresponding duty”. UYL, Douglas J. Den. *Op. cit.*, p.16.

¹⁵³ FINLEY, Moses I. *O mundo de Ulisses*, p.109.

a verdadeira qualidade do herói”.¹⁵⁴ Tal noção de prudência, associada ao cálculo preciso e à precaução, acaba por se opor à idéia homérica de honra, alcançada apenas na guerra e na morte gloriosa, com bravura – daí a insatisfação de Heitor com os conselhos que lhe dão Polídamas e Príamo. Não se pode dizer, assim, que a *phronesis* seja vista, na *Iliada* e na *Odisséia*, como um elemento constitutivo da *areté*, um de seus pilares. A reconsideração da prudência no mundo grego estará diretamente associada à transformação do conceito de *areté* operada pelas filosofias socrática e platônica, no sentido de pensá-la como excelência moral.¹⁵⁵

Em Platão, a *areté* conforma a unidade de quatro elementos – justiça, prudência, coragem e temperança –, denominadas *virtudes cardeais* por Santo Ambrósio no século V da era cristã. Entendida como excelência, a *areté* é alcançada por meio do equilíbrio entre as três partes da alma – irascível, apetitiva e racional –, equilíbrio este que tem na *phronesis* seu alicerce fundamental, posto que a parte racional deve dominar as demais.¹⁵⁶ Há, ainda, uma subordinação da *phronesis* à *sophia*. Por este critério, caberia aos governantes sábios e prudentes – na *pólis* ideal da *República*, o filósofo-rei; na *pólis* orientada por esse ideal sem consumá-lo plenamente, delineada por Platão no *Político* e nas *Leis*, os governantes apoiados na legislação – tomar as decisões apropriadas acerca da organização da *pólis* como um todo, sem perder de vista os princípios universais do Bom e do Justo.¹⁵⁷ A *phronesis*, nesse sentido, é categorizada pelo filósofo ateniense como uma efetiva *politiké epistémē*, “ciência da política” – em sentido completamente distinto do moderno, diga-se¹⁵⁸ – responsável por zelar pela condução apropriada dos assuntos cívicos. A consequência imediata de tal assertiva é a exigência de que tanto magistrados como legisladores devam ser,

¹⁵⁴ Idem. Ibid., p.110.

¹⁵⁵ Cf. TARANTO, Domenico. *Le virtù della politica. Civismo e prudenza tra Machiavelli e gli antichi*, p.22.

¹⁵⁶ Cf. PLATÃO. *A República*, IV, 428a-432e.

¹⁵⁷ Cf. Idem. Ibid., IV, 428c-d. “Na cidade que há pouco fundamos existe, em alguns cidadãos, uma ciência que não delibera sobre algo que nela ocorre, mas sobre a cidade como um todo, procurando fazer ver como estabeleceria da melhor maneira as relações entre seus cidadãos e com as outras cidades?”.

¹⁵⁸ O sentido de ciência da política, *politiké epistémē*, próprio da filosofia política clássica é bem explicitado por Leo Strauss na seguinte passagem, e em nada se aproxima da ciência política moderna: “Political life requires various kinds of skills, and in particular that apparently highest skill which enables a man to manage well the affair of his political community as a whole. That skill – the art, the prudence, the practical wisdom, the specific understanding possessed by the excellent statesman or politician – and not a ‘body of true propositions’ concerning political matters which is transmitted by teacher to pupils, is what was originally meant by ‘political

além de homens experimentados nos assuntos políticos, sábios em sentido filosófico.¹⁵⁹ Este constitui o elemento central da crítica de Aristóteles a seu mestre. Para o estagirita, conhecimento teórico e sabedoria prática constituem atividades díspares da alma racional.

O ponto de partida das reflexões ético-políticas de Aristóteles reside na crítica à teoria platônica das Formas. Não que o estagirita renuncie à noção de um Bem supra-sensível; todavia, mesmo que tal valor exista como um princípio externo e perfeito, sempre igual a si mesmo, ele não poderá jamais constituir um modelo efetivo para as ações e aspirações dos homens em geral.¹⁶⁰ “Ainda que haja um bem único que seja um predicado universal dos bens”, diz ele na *Ética a Nicômaco*, “ou capaz de existir separada e independentemente, tal bem não poderia obviamente ser praticado ou atingido pelo homem, e agora estamos procurando algo atingível”.¹⁶¹ Aristóteles estabelece aqui um finalismo sustentado pela idéia de que as ações praticadas pelo homem conformam meios pelos quais ele pode realizar seus objetivos maiores, bens para si mesmo mas não necessariamente o Bem Supremo metafisicamente fundado. Como afirma Francis Wolff, para Aristóteles “tudo o que existe é explicável por aquilo em vista do que ele existe”¹⁶²; as ações humanas, deste modo, são compreendidas em função dos bens almejados: “se há portanto um fim visado em tudo que fazemos”, diz o estagirita na *Ética a Nicômaco*, “este fim é o bem atingível pela atividade, e se há mais de um, estes são os bens atingíveis pela atividade”.¹⁶³

Dado que as ações humanas direcionam-se a fins, e cada fim, segundo esta lógica, deve ser entendido como um bem, não seria correto falar em Bem universal, mas em “bens” próprios a cada homem e a cada circunstância,

science””. Cf. STRAUSS, L. “On Classical Political Rationalism”. In: *The rebirth of classical political rationalism*, p. 52.

¹⁵⁹ A forma ideal de governo é instituída e examinada por Platão em *A República*; em *O Político*, esta forma ideal é chamada de “verdadeiro governo”. Já as outras formas (monarquia, aristocracia, democracia e suas formas degeneradas) “nem são legítimas nem verdadeiras, senão simples cópias daquela, imitando-a no bom sentido as bem organizadas, e o contrário disso as que de nada valem”. PLATÃO. *O Político*, 293e. Também no *Górgias* há a crítica da maneira com que a *polis* fora conduzida até então. Homens de estado reputados como prudentes, *phronimos*, são desqualificados por Sócrates, que afirma: “creio ser um dos poucos atenienses, para não dizer o único, que se dedica à verdadeira arte política, e que ninguém mais presentemente a pratica”. PLATÃO, *Górgias*, 521d.

¹⁶⁰ Cf. HUTCHINSON, D.S., “Ethics”, p.201.

¹⁶¹ ARISTÓTELES. *Ética a Nicômacos*, I, 6, 1096b.

¹⁶² WOLFF, Francis. *Aristóteles e a Política*, p. 43.

¹⁶³ ARISTÓTELES. *Op. cit.*, I, 1, 1096a.

atingíveis por meio de escolhas intencionais do possível.¹⁶⁴ Havendo um bem supremo, este deve ser procurado entre as cobiças comuns a todos os homens, não entre idéias descarnadas, visíveis para uns poucos e inalcançáveis na plenitude. Trata-se, este bem possível, da *eudaimonia*: “a felicidade”, afirma Aristóteles, “mais que qualquer outro bem, é tida como este bem supremo, pois a escolhemos sempre por si mesma, e nunca por causa de algo mais”.¹⁶⁵ Caberia à filosofia prática, nesse sentido, definir os meios adequados à consecução de fins determinados em função do bem supremo, a *eudaimonia*, sem fugir, contudo, da verdade e da virtude. “A filosofia prática”, diz Enrico Berti,

tem em comum com a teórica o fato de procurar a verdade, ou seja, o conhecimento de como são efetivamente as coisas, e também a causa de como são [...]. Sua diferença em relação à filosofia teórica é que, para esta última, a verdade é fim para si mesma, enquanto para a filosofia prática a verdade não é o fim, mas apenas um meio em vista de outro, ou seja, da ação, sempre situada no tempo presente.¹⁶⁶

Se a verdade da filosofia prática não é fim, ela envolve necessariamente o princípio da escolha (*proairesis*) – não uma escolha qualquer, mas aquela “responsável pela retidão dos meios” capazes de incidir na virtude, a retidão dos fins.¹⁶⁷ Viver virtuosamente implica *escolher* a felicidade suprema, optar por ela e deliberar, em acordo com a retidão dos fins, sobre os meios necessários para alcançá-la.¹⁶⁸

A *phronesis*, nesse sentido, é percebida por Aristóteles como a disposição prática responsável pelo reconhecimento das virtudes morais, pela compreensão da necessidade de agir em conformidade a elas, preservando a justa medida e, afinal, pela definição dos meios retos capazes de incidir na consumação dos fins almejados. Se, como diz Aristóteles no livro II da *Ética a Nicômaco*, “a

¹⁶⁴ Cf. AUBENQUE, Pierre. *A prudência em Aristóteles*, p.163. “Na realidade, há tantos sentidos de bem quanto há de categorias do ser”.

¹⁶⁵ ARISTÓTELES. *Op. cit.*, 1097a.

¹⁶⁶ BERTI, Enrico. *Op. cit.*, p.116.

¹⁶⁷ Cf. AUBENQUE, Pierre. *Op. cit.*, p.199. “De resto, à frente, Aristóteles precisa que a virtude é responsável pela retidão do fim, o que deixaria supor que a escolha, responsável pela retidão dos meios, enquanto tal não pode ser dita virtuosa ou viciosa”.

¹⁶⁸ Cf. ARISTÓTELES. *Op. cit.*, II, 1113a.

excelência moral é engendrada em nós [...] com o hábito”¹⁶⁹, a *phronesis* corresponde à disposição intelectual capaz de viabilizar tal aprendizado, através da escolha segundo um desejo correto. “Para que a escolha seja boa”, afirma o estagirita, “tanto a razão deve ser verdadeira quanto o desejo deve ser correto, e este deve buscar exatamente o que aquela determina”.¹⁷⁰ A *phronesis* se configura, deste modo, como uma faculdade intelectual associada à parte calculadora da alma racional (*logistikón*) – que tem por objeto o contingente –, não à sua parte “científica” (*epistemonikón*)¹⁷¹, mostrando-se responsável pela “percepção da verdade segundo o desejo correto”.¹⁷² Daí a definição da *phronesis*, no livro VI da *Ética a Nicômaco*, como a “qualidade racional que leva à verdade no tocante às ações relacionadas com os bens humanos”.¹⁷³

Toda deliberação é um ato singular, único.¹⁷⁴ “Ninguém delibera acerca das coisas invariáveis”, diz Aristóteles, “nem acerca de ações que não podem ser praticadas”.¹⁷⁵ Precisamente por esta razão a *phronesis* se distingue da sabedoria (*sophia*), a qual “diz respeito ao necessário”.¹⁷⁶ “A sabedoria do imutável”, argumenta Aubenque acerca da filosofia prática aristotélica, “não nos presta nenhum socorro num mundo onde tudo nasce e perece”.¹⁷⁷ Daí ser possível dizer que o domínio da *phronesis* é aquele das escolhas tomadas com base em critérios de validade não-asseguráveis em sua plenitude – isto porque, como afirma o estagirita, “o homem não é o que há de melhor no universo”.¹⁷⁸ Ela diz respeito às “ações humanas e coisas acerca das quais é possível deliberar”¹⁷⁹, enquanto a *sophia* é a “mais perfeita das formas de conhecimento”.¹⁸⁰

É certo, todavia, que o fato de a *phronesis* lidar com o acaso não implica atestar a completa indeterminação de seus juízos – que desta forma sequer poderiam receber este nome. Afirma Aristóteles: “está claro que não é possível

¹⁶⁹ Idem. Ibid., II, 1102a.

¹⁷⁰ Idem. Ibid., VI, 1139a.

¹⁷¹ Cf. BERTI, Enrico. *Op. cit.*, p. 144.

¹⁷² ARISTÓTELES. *Op. cit.*, VI, 1139b.

¹⁷³ Idem. Ibid., VI, 1140b.

¹⁷⁴ Cf. HARIMAN, Robert. *Op. cit.*, p. 5. “Prudence is the mode of reasoning about contingent matters in order to select the best course of action.”.

¹⁷⁵ ARISTÓTELES. *Op. cit.*, VI, 1140a.

¹⁷⁶ AUBENQUE, Pierre. *Op. cit.*, p.109.

¹⁷⁷ Idem. Ibid., p.147.

¹⁷⁸ ARISTÓTELES. *Op. cit.*, VI, 1141a.

¹⁷⁹ Idem. Ibid., VI, 1141a.

¹⁸⁰ Idem.

possuir sabedoria prática [*phronesis*] quem não seja bom”.¹⁸¹ O conceito de bom, neste caso, constitui um tipo de *arché* que orientará as escolhas racionais do homem prudente, sem, contudo, determiná-las. Nesse sentido, Alasdair MacIntyre defende que “a deliberação primeiramente busca um início, uma *arché*, tendo em vista a construção de uma argumentação que conclui com um produto final que Aristóteles chama de *proáiresis*”.¹⁸² Trata-se do assim chamado “silogismo prático” aristotélico, no qual a primeira premissa afirma que “tal coisa deve ser feita enquanto boa”; já na segunda premissa, “o agente afirma que as circunstâncias são tais que oferecem a oportunidade e a ocasião para se fazer o que deve ser feito”.¹⁸³

“A *phronesis*”, diz Aristóteles, “é a disposição da alma relacionada com o que é justo, nobilitante e bom para as pessoas”. No entanto, argumenta ele, “estas são as coisas que o homem bom faz naturalmente, e não seremos mais capazes de agir bem somente por conhecê-las, já que as várias formas de excelência moral são disposições do caráter”.¹⁸⁴ Logo, não basta saber o que é justo e nobilitante. É preciso, acima de tudo, *saber escolher o justo*, transformá-lo em ação e conduta, o que só é possível pela ponderação de cada acidente, de cada lance fortuito a que os homens estão sujeitos. Daí a afirmação de Aristóteles, na *Política*, de que “ao falar em um homem bom queremos dizer que ele possui uma bondade única, a bondade perfeita, mas é obviamente possível ser um bom cidadão sem possuir a bondade característica de um homem bom”.¹⁸⁵ Dito de outro modo: cada ação, conquanto orientada por modelo, é única e visa ao seu próprio bem específico, não se subsumindo, assim, a um padrão previamente estabelecido. Donde decorre que a *phronesis* “é a única qualidade específica de um governante”¹⁸⁶, aquela capaz de distingui-lo dos seus governados pela ação no tempo oportuno (*kairos*) e pela procura do “melhor possível, dadas as circunstâncias”.¹⁸⁷ Assim, como defende Aubenque, o prudente, o *phronimos*, “sendo o critério último, é seu próprio

¹⁸¹ Idem. Ibid., VI, 1143b.

¹⁸² MACINTYRE, Alasdair. *Justiça de Quem? Qual racionalidade?*, p. 148.

¹⁸³ Idem. Ibid., p. 155.

¹⁸⁴ ARISTÓTELES. *Op. cit.*, VI, 1143b.

¹⁸⁵ ARISTÓTELES. *Política*, II, 1277a.

¹⁸⁶ Idem. Ibid., II, 1277b.

¹⁸⁷ AUBENQUE, Pierre. *Op. cit.*, p.186.

critério”, de modo que, em Aristóteles, “não é mais o homem de bem que tem os olhos fixos nas idéias, somos nós que fixamos os olhos no homem de bem”.¹⁸⁸

Pierre Aubenque afirma que “os latinos não estavam pouco inspirados quando traduziram por *prudencia*, que Cícero nos lembra que se trata de uma contração de *providentia*, a *phronesis* de Aristóteles e da tradição popular”.¹⁸⁹ Isto porque, como sustenta o filósofo no *De Officiis*, uma das qualidades centrais do homem sábio e prudente consiste na capacidade de “antever as coisas futuras e, no momento crítico, resolver os problemas tomando a decisão oportuna”¹⁹⁰, com base no critério da justiça e do *honestum* – uma vez que, para o Cícero, “a prudência, sem a justiça, é impotente para gerar fé”¹⁹¹, isto é, gerar fideducia.

Tal capacidade de antevisão já havia sido ressaltada por ele no *De Inventione*, tratado de juventude:

a prudência é o conhecimento do que é bom e daquilo que é mau, e do que não é nenhum dos dois. Suas partes são a memória, a inteligência e a previsão [*providentia*]. A memória é o que permite à mente revocar o passado; a inteligência, o que faz compreender o presente; a previsão, o que permite conhecer a realização de uma coisa antes que aconteça.¹⁹²

A prudência, no *De Inventione*, é tratada como parte da matéria honesta – “aquilo que é desejado por si mesmo, em sua totalidade ou parcialmente”¹⁹³ –, visão que é compartilhada na *Retórica a Herênio*, de autoria desconhecida e provavelmente redigida na mesma época:

A matéria honesta divide-se em reto e louvável. Reto é o que se faz com virtude e dever. Subdivide-se em prudência, justiça, coragem e modéstia. *Prudência é a destreza que pode, com certo método, discernir o bem e o mal*. Também se denomina prudência o *conhecimento de alguma arte*, e ainda a *memória de muitas coisas* e o trato de um grande número de *negócios* (grifos meus).¹⁹⁴

¹⁸⁸ Idem. Ibid., p.77.

¹⁸⁹ Idem. Ibid., p.154.

¹⁹⁰ CICERO, Marco Tulio. *De Officiis*, II, 33.

¹⁹¹ Idem. Ibid., II, 34.

¹⁹² CICERO, Marco Tulio. *De Inventione*, II, 160.

¹⁹³ Idem. Ibid., II, 159.

¹⁹⁴ AD. *Retórica a Herênio*, III, 3, p.153.

Como conhecimento do que é bom e mal, e do que não é nem um nem outro, a prudência é configurada como disposição intelectual capaz de articular o entendimento do passado, a visão do presente e a antevisão do futuro, de modo a possibilitar a urdidura de juízos honestos, desejáveis por si mesmos e em acordo com a virtude e suas partes – especialmente a justiça, como Cícero frisa no *De Officiis*. Nesse sentido, ela é responsável pelas escolhas de ações justas e corretas, estando articulada, porém não subsumida, à *sapientia*, sabedoria em sentido filosófico; inclusive, a dificuldade de distinguir *sapientia* e *prudentia* nas obras de Cícero é um indício do nível de articulação destes dois conceitos em sua filosofia.

A discussão sobre a prudência adquire maior clareza no *De Oratore* e no *Brutus*, diferenciando-se em aspectos importantes do entendimento aristotélico da *phronesis*, especialmente no que diz respeito à ênfase na unidade entre prudência e retórica e à defesa de um modelo de prática prudencial associado ao passado romano.¹⁹⁵ Não que a relação entre retórica e prudência fosse negada pelo estagirita; em Cícero, porém, ela é realçada e levada ao primeiro plano.¹⁹⁶ Prudentes, no *De Oratore*, são os oradores sábios e eloquentes, detentores de ampla sabedoria prática e profundo conhecimento filosófico.¹⁹⁷ Cícero vislumbra na figura do *orador pleno* – simultaneamente sábio, prudente e eloquente – a desejável unidade entre filosofia e retórica.

Na abertura do livro II do diálogo *De Oratore*, Cícero afirma, em trecho dirigido a seu irmão Quinto, que “a eloquência alcançada por Crasso e Antônio nunca poderia se realizar sem o conhecimento de todas as coisas que produziram a prudência e a fluência oratória [*dicendi copiam*] manifesta nos dois”.¹⁹⁸ É importante frisar, aqui, a íntima relação entre conhecimento das coisas (*cognitis*

¹⁹⁵ Cf. CAPE JR., Robert W. “Cicero and the Development of Prudential Practice at Rome”, p.39. “...by elevating the term within the dialogue genre, providing examples of *viri prudentes* in intellectual debate, associating *prudentia* intimately with rhetoric and politics, and doing this within the context of writing literary dialogue as a form of political action, Cicero provided a model of prudential practice”.

¹⁹⁶ Cf. NEDERMAN, Cary J. “Rhetoric, reason, and republics: Republicanisms – ancient, medieval, and modern”, p. 252. “Instead, Cicero states that the realm of so-called ‘practical philosophy’ (philosophy touching on *vita atque mores*) falls more properly within the domain of the orator than of the philosopher”.

¹⁹⁷ Cape Jr. argumenta que, em Cícero, a prudência é removida de seu âmbito estritamente legal, passado a constituir uma virtude essência do orador. Cf. *Op. cit.*, Ibid., p.48.

¹⁹⁸ CICERO, Marco Tulio. *De Oratore*, II, 2.

rebus omnibus) e prudência; tal conhecimento de nada valerá, porém, se não for acompanhado de eloquência.

Para além dos procedimentos calculativos da *phronesis* aristotélica, fica evidente a relevância atribuída por Cícero às performances práticas do homem prudente – logo, ao caráter de *evento* adquirido pela prudência, associado à deliberação em geral e à *vita negotiosa*.¹⁹⁹ Cícero define modelos de homens prudentes a serem imitados, e argumenta que o aprendizado da prudência, envolvendo o somatório de eloquência e conhecimento prático, se dá pela observação atenta e respeitosa dos grandes homens do presente e leitura sobre os grandes homens do passado, na busca do aperfeiçoamento moral pleno.²⁰⁰ Daí a afirmação de Crasso, no *De Oratore*: “o costume e o treinamento agudizam a prudência e aceleram a fluência oratória”.²⁰¹

Como nota Robert Cape Jr., tal sentido de prudência, ao mesmo tempo em que alcança seu apogeu com Cícero, não sobrevive à sua morte. Em Sêneca e Tácito, alega, a *prudentia* “se transforma em meio de acomodação ao regime político corrente”.²⁰² Ainda segundo sua argumentação, os verdadeiros herdeiros do entendimento ciceroniano de prudência foram os humanistas do Renascimento.

Em instigante exame da filosofia tomista, o filósofo alemão Josef Pieper argumenta que a *prudentia*, para Tomás de Aquino, deve ser compreendida como a causa fundamental para que as outras virtudes se constituam como tal.²⁰³ Percebida como capacidade humana de tomar decisões certas, a prudência permite ao homem agir bem; logo, envolve em seu mecanismo de ajuizamento a própria intuição da verdade.

¹⁹⁹ Cf. CAPE JR., Robert W. *Op. cit.*, p.61. “The rich texture of prudential practice in *De Oratore*, the *Somnium Scipionis*, and *Brutus* interwove the calculative procedures of prudence in rhetoric, ethics, and politics into a living tapestry of practical performance. Wisdom was embedded in political action; the great men of the state supported learning for its broader application to civic life and reflected upon their own positions; political performance could be learned and taught, as rhetoric was, by imitation”.

²⁰⁰ Cf. TARANTO, Domenico. *Le virtù della politica. Civismo e prudenza tra Machiavelli e gli antichi*, p.39. “Che gli antichi romani siano stati esempi di virtù non significa solo per Cícero che essi abbiano costituito dei modelli a sé stessi, ma anche che la stessa virtù sia talmente radicata nela loro cultura da non derivare né linguisticamente, né concettualmente, da odelli stranieri”.

²⁰¹ CÍCERO, Marco Tulio. *De Oratore*, I, 90.

²⁰² CAPE JR., Robert W. *Op. cit.*, p.61. “*Prudentia* in later writers, particularly in Seneca and Tacitus, became a means of accommodation to the current political regime”.

²⁰³ Cf. PIEPER, Josef. *The Four Cardinal Virtues*, p.6. “Prudence is the *cause* of the other virtues’ being virtues at all”.

Para Pieper, a prudência se configura, na filosofia tomista, como uma espécie de *sinderesis* – intuição dos princípios universais – aplicada a situações específicas.²⁰⁴ Trata-se, nesse sentido, da preocupação com os meios dos fins corretos, fins estes que são concebidos como a “verdade das coisas reais”, ou seja, das coisas como são.²⁰⁵ A prudência consiste, portanto, em *recta ratio agibilium*, reta razão aplicada ao agir²⁰⁶; por meio dela, é possível alcançar a *providentia*, a antevisão do que ainda não aconteceu. A antevisão precisa do futuro depende, porém, da Graça, de uma iluminação de caráter único, ela mesma imprevisível. Como esta independe do homem, sendo atributo exclusivamente divino, a noção de *providentia* em Tomás de Aquino adquire outros contornos, devendo ser entendida também como um produto intelectual, segundo argumento de Pieper:

Na medida em que a prudência é acima de tudo uma ‘virtude intelectual’, não devemos, também, imputar às suas decisões a ‘certeza da verdade’ (*certitudo veritatis*)? A esta sugestão, Tomás de Aquino responde: ‘*non potest certitudo prudentiae tanta esse quod omnino sollicitudo tollatur*’ – a certeza da prudência não pode ser tão grande de modo a remover completamente a ansiedade. Uma declaração profunda, esta! O homem, então, quando chega a uma decisão, não pode jamais ser suficientemente presciente, tampouco pode esperar que a lógica lhe forneça certeza absoluta.²⁰⁷

Assim como em Aristóteles e em Cícero, o prudente em Tomás de Aquino não age visando atingir 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. Nas palavras de Pieper, a prudência, em sentido tomista, “transforma o conhecimento da realidade em

²⁰⁴ Cf. Idem. Ibid., p.11. “Prudence, or rather perfected practical reason which has developed into prudence, is distinct from ‘synderesis’ in that it applies to specific situations”.

²⁰⁵ Cf. Idem. Ibid., p.20. “The meaning of the virtue of prudence, however, is primarily this: that not only the end of human action but also the means for its realization shall be in keeping with the truth of real things”.

²⁰⁶ AQUINO, Tomás de. *A prudência. A virtude da decisão certa*, questão 47, artigo 4, p.8.

²⁰⁷ PIEPER, Josef. *Op. cit.*, p.18. “But since prudence is after all an ‘intellectual virtue’, shall we not also ascribe to its decisions ‘the certitude of truth’ (*certitudo veritatis*)? To this suggestions Thomas Aquinas responds: ‘*non potest certitudo prudentiae tanta esse quod omnino sollicitudo tollatur*’ – the certitude of prudence cannot be so great as completely to remove all anxiety. A profound statement, this! Man, then, when he comes to a decision, cannot ever be sufficiently prescient nor can he wait until logic affords him absolute certainty”.

realização do bem”.²⁰⁸ Por esta razão, sua caracterização difere um pouco do tratamento aristotélico: 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.²⁰⁹ “Todos os atos humanos”, afirma Mario Santoro acerca da filosofia tomista,

são inspirados por dois princípios, o *intellectus* ou *ratio* e o *appetitus*; por isso toda virtude humana é condizente com um dos dois: em consequência, toda virtude, se é própria do intelecto especulativo, é *intellectualis*, e se é própria do *appetitus* é *moralis*: por isso a prudência é uma virtude intelectual e, ao mesmo tempo, é acompanhada de outras virtudes morais.²¹⁰

A definição de prudência como *recta ratio agibilium* mostrou-se recorrente entre os humanistas italianos dos séculos XIII ao XV. Em Dante, ela é pensada como mestra das coisas a seguir ou fugir²¹¹; em Petrarca, ela é compreendida como o remédio mais efetivo contra a *Fortuna*, por guiar o homem nas ações concretas fazendo-o esquecer dos bens vãos e valorizar a liberdade interior.²¹²

No diálogo *Vita Civile*, composto em meados do século XV, o humanista Matteo Palmieri fornece uma das análises mais aguçadas acerca da prudência:

De acordo com as virtudes cívicas, é ofício da *Prudentia* dirigir com razão todo o nosso pensamento e toda a nossa ação, de acordo com fins honestos e dignos de elogio, não querer nem fazer nenhuma coisa menos que honesta e prover cada uma das nossas operações com razão e juízo perfeito.²¹³

²⁰⁸ Idem. Ibid., p.22. “Prudence [...] transforms knowledge of reality into realization of the good”.

²⁰⁹ Cf. SANTORO, Mario. *Fortuna, ragione e prudenza nella civiltà letteraria del cinquecento*, p.47.

²¹⁰ Idem. Ibid., p.48. “La virtù umana è per S. Tommaso un abito che consente all’uomo di bene operare: tutti gli atti umani sono ispirati da due principim l’*intellectus* o *ratio*, e l’*appetitus*; perciò ogni virtù umana è perfettiva di uno di essi: di conseguenza ogni virtù, se è perfettiva dell’intelletto speculativo, è *intellectualis*, mentre, se è pefettiva dell’*appetitus*, è *moralis*: perciò la prudenza è una virtù intellettuale e, nello stesso tempo, si accompagna alle virtù morali”.

²¹¹ Cf. Idem. Ibid., p.49.

²¹² Cf. Idem. Ibid., p.50.

²¹³ PALMIERI, Matteo. *Vita Civile*, I, 187, p.52. “Secondo virtù civile è proprio officio della Prudentia ogni nostro pensiero et ogni nostra acione con ragione dirizare in laudbile et honesto fine, niuna cosa meno che honesta né volere né fare, et provvedere a ciascuna nostra operatione con ragione at perfectio giudicio”.

Assim como Cícero no *De Inventione*, Palmieri delimita três partes da prudência: memória, inteligência e providência, sendo esta última responsável pela previsão “acautelada de todas as coisas, com arbítrio quase divino”.²¹⁴

Ao dirigir com razão o pensamento, a prudência se faz virtude intelectual sem deixar de ser ela mesma uma virtude moral, nos moldes tomistas; a ênfase nos fins honestos remete à compreensão ciceroniana da *prudencia*, e está diretamente associada à valorização do equilíbrio das paixões e apetites humanos, assim como ao bom governo: “com estas virtudes”, afirma Matteo Palmieri acerca das quatro virtudes cardeais (prudência, fortaleza, temperança e justiça), “os homens bons governam primeiramente a si mesmos e às suas coisas; em seguida, fazem-se governantes das repúblicas”.²¹⁵ Para que seja reconhecido como prudente, o homem deve fugir da ignorância, procurar a verdade das coisas – sabendo medi-las com diligência –, e respeitar o tempo certo de agir, sem perder de vista o “governo do bom e justo viver”, segundo os critérios do útil e do honesto.²¹⁶ É “ofício próprio do homem prudente saber bem aconselhar”, diz ele,²¹⁷ para tanto, é preciso que esteja apto a vislumbrar e distinguir a verdade, quando diante dela.

Segundo Palmieri, o reconhecimento da verdade pode ser obtido de quatro formas distintas: pelo *intelecto*, força natural a partir da qual se revelam os princípios universais; pela *ciência*, conhecimento verdadeiro das coisas certas; pela *arte com razão*, que diz respeito às coisas que podem ser e não ser, ou seja, o domínio do provável, e finalmente pela *sabedoria*, consideração elevada das coisas supremas. Na medida em que o domínio da prudência diz respeito às “coisas humanas”²¹⁸, a verdade almejada pelo prudente sempre está sujeita às contingências, ao acaso e à indeterminação; logo, diz respeito ao domínio do provável. Sendo assim, das quatro formas de conhecer a verdade elencadas acima, aquela que, segundo Palmieri, mais se aplica à prudência é a *arte com razão* –

²¹⁴ Idem. Ibid., II, 41, p.68. “con arbitrio quasi divino a ogni cosa possano cautamente provedere”.

²¹⁵ Idem. Ibid., I, 190, p.52. “Con queste virtù i buoni huomini prima governono loro et le loro cose; di poi, venutti governatori delle republiche, crescono, consigliano e difendono quelle”.

²¹⁶ Idem. Ibid., II, 31, p.65. “sapere bene consigliare di tutte le cose che sieno laudabili et utili all’universale governo del buono et iusto vivere”.

²¹⁷ Idem. Ibid., II, 33, p.66. “Sendo proprio ufico dell’humomo prudente sapere bene consigliare, et bene consigliare non puossi se prima l’animo non discerne il vero”.

²¹⁸ Idem. Ibid., II, 39, p.67. “[...] gli elevati ingegni di coloro che [...] cercano et sono in meditationi di beni celestiali et divini sono chiamati sapienti et non prudenti, però che la prudentia solo sé exercita intorno alle cose humane”.

tudo conselho deve versar sobre o verossímil, o possível porém incerto, jamais sobre o necessário, que não é passível de deliberação.²¹⁹ Assim, existe aconselhamento acerca dos meios, não sobre os fins. “Numa república”, diz Palmieri, para exemplificar a última afirmativa, “não se aconselha a paz, mas com que meios se faz a paz”.²²⁰ Ainda, toda prática de aconselhamento deve ser “livre, verdadeira e aberta”. Livre é o conselho que não enfraquece a verdade em detrimento de uma comodidade qualquer, ou que não teme retaliações ou se deixa levar por amizades²²¹; conselho verdadeiro é aquele adequado à virtude e às suas partes²²²; aberto é o conselho provido de boas sentenças, palavras apropriadas e ordem, sem analogias impertinentes ou falar dúbio.²²³

Vê-se, assim, que para Matteo Palmieri toda deliberação é fundamentalmente retórica (a “arte com razão”), e que a produção de bons efeitos – alcance dos resultados visados pela argumentação, ou a edificação de um consenso a partir de posições contrárias – dependerá fundamentalmente da maneira com que argumentos convincentes são mobilizados a partir do recurso a lugares-comuns retóricos, assim como do emprego conveniente de medidas dispositivas e figuras de ornato.

Nos escritos do humanista napolitano Giovanni Pontano, embora a prudência não se desligue da acepção ciceroniana que a fixa entre as virtudes cardeais e atesta sua indissociabilidade ante a justiça, seu tratamento adquire um grau maior de complexidade em relação à análise de outros humanistas do *Quattrocento*, como Palmieri. Trata-se de um novo direcionamento do olhar, que passa a estar focado, como argumenta Mario Santoro, em “novos temas”, e numa “nova interpretação da existência”.²²⁴ Tal reconsideração deriva, em grande parte,

²¹⁹ Idem. Ibid., II, 42-45, p.68. “Ogni consiglio debbe essere di cose possibili [...]. Qualunque consiglio è rimosso dalle cose di che siàno certi [...]”.

²²⁰ Idem. Ibid., II, 46, p.69. “Niuno consiglio è mai del fine, ma in che modo et con che mezi al fine si possa venire [...]; nella republica non si consiglia dalla pace, ma con che mezi s’abbia la pace”.

²²¹ Cf. Idem. Ibid., II, 49, p.69. “La libertà prima si domanda da sé, poi di fuori; in sé, si vuole guardare che particolare commodità non impedisca il vero, fuori di sé, che timore d’odio o speranza d’amicitia o terrore di potentia non ti tiri al contrario di quello di che tu consigli”.

²²² Cf. Idem. Ibid., II, 49, p.69.

²²³ Cf. Idem. Ibid., II, 50, p.69. “Aperto sarà quello consiglio che con buone sententie, parole appropriate et chiare fia narrato col proprio suo ordine, senza similitudini impertinenti o parlari dubbii, perubati o torti”.

²²⁴ SANTORO, Mario. *Op. Cit.*, p.54. “la nozione pontaniana di ‘prudenza’ assume un significato nuovo, implica nuovi problemi e nuovi temi, riflette una nuova interpretazione dell’esistenza”.

das dificuldades de compreender as significativas transformações da realidade italiana após a invasão de Carlos VIII em 1494 – sentidas inicialmente, e com mais força, no reino de Nápoles.

Pontano defende no tratado *De Prudentia* que as “coisas do mundo” são móveis, fluidas e bastante complexas, estando sujeitas a extremas variações, que interferem e condicionam as ações humanas, não deixando, muitas vezes, brechas para a ação plenamente responsável e autônoma, segundo modelos fixados pela tradição.²²⁵ Tal complexidade se revela na delimitação feita por ele das qualidades do prudente: *consyderatio*, *providentia*, *meditatio*, *ingenium*, *solertia*, *apparatio*, *perspicacitas*, *cunctatio*, *celeritas*, *versatilitas*, *discretio*. Santoro destaca especialmente o tratamento da *cunctatio* (saber delongar, adiar, faculdade imortalizada por Quinto Fabio na Segunda Guerra Púnica) e da *celeritas* (a qual remete à prontidão e rapidez decisória), por dizerem respeito à questão do tempo certo para a deliberação e ação – tema recorrente em Maquiavel e Guicciardini. Outro aspecto destacado por Santoro é a discríção, *discretio*, considerada por Pontano a disposição para distinguir e julgar apropriadamente o momento certo de intervir na realidade ou de gozar o benefício do tempo.²²⁶

Ainda segundo Mario Santoro, o quinto livro do tratado *De Prudentia* é todo ele dedicado a exemplos de homens prudentes, e sua ênfase concentra-se no campo da *prudentia civilis*, assuntos concernente a eventos políticos e militares.²²⁷ Os exemplos são retirados em grande parte das histórias antigas, especialmente o *Ab Urbe Condita* de Tito Lívio. O que está em jogo é a discussão de uma “possibilidade concreta de retirar da história uma lição política realista e atual”²²⁸, ou seja, ensinamentos capazes de produzir efeitos imediatos segundo as exigências do tempo e de acordo com as singularidades exigidas pelas circunstâncias de cada momento. Nesse sentido, o tratamento conferido por Pontano à questão da prudência revela-se decisivo para a compreensão do modo de conceber a política que surge entre os florentinos no final do século XV e início do século XVI. As ênfases conferidas à argúcia da visão, à inconstância das

²²⁵ Idem. Ibid., p.55. “Sostituita alla cognizione del reale prospettato come un repertorio di cose da seguire o da fuggire (per cui la responsabilità delle scelte e dei risultati spetta tutta all’uomo) la cognizione di una realtà estremamente complessa, fluida, mobile e variabile, che condiziona in modo massiccio e pressante l’azione dell’uomo”.

²²⁶ Cf. Idem. Ibid., p.58.

²²⁷ Cf. Idem. Ibid., p.63.

coisas do mundo, à celeridade decisória e, fundamentalmente, ao respeito do tempo certo da ação se mostram recorrentes nos escritos políticos e históricos de Maquiavel e Guicciardini, constituindo aspectos capitais que sustentam a redefinição do conceito de prudência operada por ambos.

2.4

***Verità effettuale* e prudência: os “novos modos e ordens”.**

A redefinição da prudência nos escritos de Maquiavel e Guicciardini. A ênfase nas tópicas da honestidade, da utilidade, da segurança e da necessidade. Arte do estado e verdade efetual: a retórica das pratiche. Componentes da prudência: experiência, leitura das histórias, discrezione e ragione.

Maquiavel e Guicciardini viveram em um período de grandes turbulências políticas e militares. Em 1494 a Península Itálica foi invadida pelas tropas de Carlos VIII, monarca francês, o que desencadeou profundas transformações na dinâmica política da região. Se antes desta data havia um certo equilíbrio de poder entre as Repúblicas e principados da região – em especial Florença, Veneza, Nápoles, Milão e os domínios papais –, com a chegada dos franceses e, logo em seguida, também dos espanhóis, a Península praticamente foi dividida entre os interesses das duas grandes monarquias.

Já na última década do século XV diversos tratados políticos põem em xeque algumas concepções sobre a vida civil próprias dos “humanistas cívicos”.²²⁹ A discussão sobre a interferência da *Fortuna* nos assuntos humanos adquire evidência, uma vez que o poder do acaso e os caprichos da deusa passam a ser associados, por escritores da passagem do XV para o XVI como Pontano, Rucellai, Maquiavel e Guicciardini, às mudanças dos ventos na Península Itálica. Também o conceito de *prudencia*, ou *prudenzia*, ganha novo destaque, sendo reconfigurado a partir das demandas por novas formas de compreender as significativas mudanças políticas da época. Compõe-se, assim, um horizonte de expectativas pleno de incertezas, ligado por fios ainda fortes a um espaço de

²²⁸ Cf. Idem. Ibid., p.64. “[...]la concreta possibilità de trarre dalla storia una lezione politica realistica e attuale”.

experiência bastante amplo que, todavia, se mostrava cada vez mais difícil de mobilizar, por ser incapaz de fornecer, por si só e de forma evidente, as respostas necessárias às indagações sobre os rumos imprevisíveis das “coisas do mundo”.²³⁰

Como nota Jean-Louis Fournel, pode-se perceber, a partir do exame dos chamados “escritos de governo” maquiavelianos do período republicano (1494-1512) – ofícios, legações, cartas da Chancelaria, etc. –, uma grande atenção ao problema da passagem do tempo e da rapidez com que certas transformações inesperadas se impunham, sem que seus vestígios pudessem ser rastreados adequadamente.²³¹ A reflexão sobre o presente adquire centralidade: este se torna em grande medida incompreensível, segundo os critérios usuais defendidos e praticados em assembleias e magistraturas da República, isto porque a experiência e as histórias antigas deixam de constituir repositórios evidentes em si mesmos de ações e condutas para o presente, e o futuro já não é compreendido como algo plenamente mensurável.²³² Não que o recurso à experiência e às histórias seja abandonado; nota-se, porém, uma maior exigência no que diz respeito à mobilização de tais expedientes, evidenciada pelo destaque conferido ao que chamavam de exame da “qualidade dos tempos”. Torna-se imperativo saber se valer da experiência e das histórias de forma correta, em estreita relação com as condições particulares em jogo: somente os prudentes, donos de olhar agudo e penetrante, podem distinguir, no emaranhado de situações superpostas, muitas das quais praticamente indistinguíveis entre si, as escolhas e caminhos apropriados.

É significativo que tanto nas *Istorie Fiorentine* de Maquiavel quanto na *Storia d'Italia* de Guicciardini a palavra prudência venha na maior parte das vezes acompanhada do advérbio “pouca”: “[...] para a admiração de toda a Itália, que,

²²⁹ Para uma discussão sobre a propriedade do emprego da categoria de “humanismo cívico”, conferir: BIGNOTTO, Newton. *Origens do Republicanismo Moderno*, pp. 13-31.

²³⁰ Emprego estas categorias em acordo com o sentido proposto por Reinhart Koselleck em “Espaço de experiência e horizonte de expectativa: duas categorias históricas”. In: *Futuro Passado*. Não se trata de uma contração do espaço de experiências atrelado a um alargamento do horizonte de expectativas, e sim de um espaço de experiências quase hipertrofiado, porém incapaz de lidar plenamente com o problema da aceleração temporal – questão decisiva para a compreensão da ideia de prudência em Maquiavel e Guicciardini –, e um horizonte de expectativas obscuro, incerto, sem um critério delimitador capaz de fornecer respostas especulativas à questão do devir.

²³¹ Cf. FOURNEL, Jean-Louis. “Temps de l’histoire et temps de l’écriture dans les *scritti di governo* de Machiavel”, p.80.

²³² Cf. Idem. Ibid., pp. 80-81. “Enfin, le *présent* a acquis une radicalité qui le rend tout à la fois impératif et incompréhensible, porteur d’un passé proche qui engage et d’un possible futur qui impose une réaction circonstanciée (puisque l’enjeu de cette dernière n’est plus ni le salut

por pouca prudência, os honrava”²³³; “essa injúria, cometida com pouca prudência, foi recebida com grande ódio pelo povo”²³⁴; “valendo-se, em detrimento alheio, do poder a eles concedido pela coletividade [*salute comune*], fazem-se, ou por pouca prudência ou por demasiada ambição, autores de novos tumultos”.²³⁵ Quando Maquiavel e Guicciardini analisam as decisões e ações de príncipes, magistrados e *condottieri* italianos, especialmente dos seus contemporâneos, raras são as vezes em que exaltam condutas adequadas.

As dificuldades encontradas pelos escritores do século XVI florentino para compreender os desenlaces da *calamità* italiana incidiram no reexame de certos critérios tradicionais sobre o melhor ordenamento da República, suas leis, costumes e hábitos militares – há, nesse sentido, um aguçamento e, por que não dizer, radicalização da “crise das relações entre a linguagem e a realidade histórica”, para empregar palavras de Cesare Vasoli que demarcam um dos “aspectos fundamentais da cultura filosófica” do século XV.²³⁶ A validade de julgamentos, sentenças e ações até então considerados pertinentes é duramente questionada, como no caso do princípio de “gozar o benefício do tempo”, máxima dominante entre os florentinos do século XV no que diz respeito aos assuntos externos da *res publica*: como “o tempo leva adiante todas as coisas e pode trazer consigo tanto o bem como o mal”, argumenta Maquiavel em *O Príncipe*, deve-se gozar os benefícios da “*virtù* e prudência”, não da delonga.²³⁷ Diante da ineficácia imediata do que “está na boca de todos os sábios dos nossos tempos”²³⁸; em vista da sensação de uma esfacelamento dos critérios ordenadores da relação entre passado/presente, presente/futuro; ante o contato com sucessivas novidades, como a descoberta de novas terras e a emergência de atores políticos dotados de exércitos gigantescos e fiéis (caso de França e Espanha); perante um horizonte de intensas transformações sócio-políticas; em presença destes dados, torna-se um

individuel ni la survie du monde chrétien mais la sauvegarde d’une république singulière, d’un Etat particulier, bref de la *patrie*”.

²³³ MAQUIAVEL, Nicolau. *História de Florença*, I, 39, p.74.

²³⁴ Idem. Ibid., II, 7, p.86.

²³⁵ GUICCIARDINI, Francesco. *Storia d’Italia*, I, 1. “[...] e convertendo in detrimento altrui la potestà conceduta loro per la salute comune, si fanno, o per poca prudenza o per troppa ambizione, autori di nuove turbazioni”.

²³⁶ VASOLI, Cesare. “L’Humanisme Rhetorique em Italie au XVeme Siècle”, p.45. « ‘Crise’ des relations entre la langue et la réalité historique contemporaine, qui constitue un des aspects fondamentaux de la culture philosophique de cee temps ».

²³⁷ MAQUIAVEL, Nicolau. *O Príncipe*, III, p.12.

²³⁸ Idem.

imperativo de governantes, magistrados, conselheiros, príncipes e embaixadores deliberar com celeridade e agir com presteza, na tentativa de assegurar alguma margem de autonomia para suas intervenções na realidade – e como consequência, garantir a segurança da *res publica* ou dos domínios territoriais (*mantenere lo stato*).

Nos tratados latinos de retórica, a tópica do *útil* quase sempre aparece atrelada à tópica da *segurança*, especialmente no que diz respeito ao fortalecimento militar, à preservação do *stato* e à expansão territorial.²³⁹ Como percebe Maurizio Viroli, a tradição ético-retórica clássica não comportava uma oposição cabal entre útil e honesto.²⁴⁰ Lê-se na *Retórica a Herênio* que “no debate político a utilidade divide-se em duas partes: a segura e a honesta”.²⁴¹ A matéria honesta, por sua vez, é dividida em duas categorias: o reto e o louvável. “Reto é o que se faz com virtude e dever. Subdivide-se em prudência, justiça, coragem e modéstia”.²⁴² O louvável é “aquilo que produz lembrança honesta tanto no presente quanto na posteridade”.²⁴³ No *De Inventione*, a utilidade é pensada como o conjunto composto por segurança e potência. A segurança, por sua vez, é definida como “a disponibilidade de meios idôneos para conservar os próprios bens ou para debilitar aqueles de outros”.²⁴⁴ Já o *honestum* é tratado por Cícero como “aquilo que é desejado por si mesmo, em sua totalidade ou parcialmente”; esta categoria engloba a virtude, “que pode ser definida como um comportamento em harmonia com a norma natural e a razão”.²⁴⁵

Conforme a argumentação ciceroniana, o útil se delineia em função da “sobrevivência e segurança dos estados”, e busca afirmar o poder e a grandeza adquiridos por estes.²⁴⁶ Ele é dividido em duas categorias: uma diz respeito ao “objeto mesmo” e a outra a coisas estranhas a este:

A maior parte deste [do útil] se refere, fundamentalmente, às vantagens que se refletem sobre o objeto mesmo: assim, na *re publica*, algumas coisas dizem respeito, por exemplo, ao corpo civil, como território, os portos, o dinheiro, a frota,

²³⁹ Cf. HÖRNQVIST, Mikael. *Machiavelli and Empire*, pp. 40.

²⁴⁰ Cf. VIROLI, Maurizio. *Op. cit.*, p.68.

²⁴¹ AD. *Retórica a Herênio*, III, 3, p.153.

²⁴² Idem.

²⁴³ Idem. *Ibid.*, III, 7, p.157.

²⁴⁴ CICERO, Marco Túlio. *De Inventione*, II, 169.

²⁴⁵ Idem. *Ibid.*, II, 159.

os marinheiros, os soldados, os aliados, coisas que garantem segurança e liberdade; mas existem outras coisas que produzem vantagens mais vistosas e menos necessárias, como o embelezamento e grandeza de uma cidade, uma riqueza extraordinária, um grande número de amigos e aliados.²⁴⁷

Dito desta forma, o útil revela-se atrelado ao honesto – dado confirmado pela crítica de Cícero a Aristóteles, o qual defendia ser o gênero deliberativo inclinado somente à utilidade.²⁴⁸

Tendo em vista a centralidade da *Retórica a Herênio* e do *De Inventione* – considerados, juntamente com os tratados ciceronianos *De Oratore* e *De Officiis*, além da *Institutio Oratoria* de Quintiliano, os textos-chave da formação ético-retórica renascentista, efetivos modelos de memorização, reflexão e imitação²⁴⁹ – tanto para a formação ético-retórica dos florentinos em fins do século XV como para a constituição do que Richard Lanham denominou “ideal retórico da vida”²⁵⁰, o tratamento conferido ao gênero deliberativo nestes tratados deve ser levado em conta para a compreensão do destaque imputado por Maquiavel e Guicciardini às tópicos da utilidade e da segurança.

A proeminência do útil denota uma acentuada preocupação com o “corpo civil”, especialmente com a segurança geral do *stato* e com a manutenção da liberdade – compreendida como ausência de domínio externo e acesso equânime às magistraturas cidadinas²⁵¹ –, sem que haja um afastamento substancial do *honestum*. Donde se pode afirmar que tal deslocamento não se dá à margem ou mesmo em contradição com os preceitos ético-retóricos sustentados pelas autoridades antigas e seus comentadores humanistas. Fundamentalmente, não há uma dicotomia entre útil e honesto; podem existir, isto sim, certas tensões entre o que é considerado como o honroso em geral e o que é tido como útil ou vantajoso

²⁴⁶ Idem. Ibid., II, 169.

²⁴⁷ Idem. Ibid., II, 168.

²⁴⁸ Idem. Ibid., II, 156.

²⁴⁹ Cf. WARD, John O. “Renaissance Commentators on Ciceronian Rhetoric”, p.128. “[...] equally, we might expect the *Ad Herennium* and its commentaries to have remained the main didactic text during the Renaissance”. Conferir também: MOSS, Ann. *Les recueils de lieux communs*, pp. 97-120.

²⁵⁰ Cf. LANHAM, Richard. *The Motives of Eloquence. Literary Rhetoric in the Renaissance*, p.3.

²⁵¹ Cf. PETTIT, Philip. *Republicanism. A Theory of Freedom and Government*, pp. 31-35; SKINNER, Quentin. “The republican ideal of political liberty”, pp. 293-309.

em determinada circunstância particular, questão que não era estranha aos tratadistas romanos, como nota Maurizio Viroli.²⁵²

Note-se, nesse sentido, o emprego por Maquiavel em *O Príncipe* da *paradiástole*, técnica retórica de redescrição de virtudes e vícios, que atua precisamente na lacuna entre definições gerais e enunciados específicos: a redescrição, como nota Quentin Skinner, consiste no “meio de aumentar o que se pode dizer a favor de determinado ato, ou de minimizar o que se pode dizer contra ele”.²⁵³ Lê-se na *Retórica a Herênio*:

Com efeito, não haverá quem prescreva o abandono da virtude, mas que se diga, então, que o caso não é tal que permita pôr à prova uma excepcional virtude, ou que a virtude reside, antes, em coisas opostas às que foram exibidas; também, se assim pudermos, o que o adversário chamar justiça demonstraremos que é covardia, fraqueza e torpe liberalidade; o que tiver denominado prudência, diremos que é um saber inepto, verboso e molesto; o que disser que é modéstia, diremos que é inércia e negligência dissoluta; ao que ele nomear coragem, chamaremos de temeridade irrefletida e gladiatória (grifos meus).²⁵⁴

Como percebe Skinner, a descaracterização das virtudes comumente associadas à condução de estados – virtudes cardeais, principescas e cristãs²⁵⁵ – pode ser vista como prática de redescrição paradiastólica, empregada em *O Príncipe* especialmente na análise das virtudes da clemência e da liberalidade.²⁵⁶ “A liberalidade usada de maneira ostensiva te prejudica”²⁵⁷; “um príncipe deverá portanto não se preocupar com a fama de cruel se desejar manter seus súditos unidos e obedientes”.²⁵⁸ Trata-se da depreciação do uso indistinto da liberalidade e da clemência na condução do *stato*. Não que ambas devam ser descaracterizadas

²⁵² Cf. VIROLI, Maurizio. *Op. cit.*, p.88. “Roman authorities on the art of rhetoric amply discuss the delicate issue of possible conflicts between honor and expediency, or between what is praiseworthy and what is advantageous”.

²⁵³ Cf. SKINNER, Quentin. *Razão e retórica na filosofia de Hobbes*, p. 218.

²⁵⁴ AD. *Retórica a Herênio*, III, 6, p.157. Conferir também: CICERO, Marco Tulio. *De Inventione*, II, 165.

²⁵⁵ Cf. SKINNER, Quentin. *As fundações do pensamento político moderno*, pp. 146-7.

²⁵⁶ Afirma Skinner, sobre *O Príncipe*: “É que o livro de Maquiavel é um texto em que a técnica da redescrição retórica é não apenas utilizada de maneira sensacional, como é também especificamente usada como um meio de depreciar e solapar as chamadas virtudes ‘principescas’ da clemência e da liberalidade”. *Ibid.*, p.229.

²⁵⁷ MAQUIAVEL, Nicolau. *O Príncipe*, XVI, p.75.

²⁵⁸ Idem. *Ibid.*, XVII, p.79.

como virtudes em geral; apenas precisam se adequar às situações particulares, cuja análise atenta, muitas vezes, demonstra o caráter inapropriado do emprego destas em determinadas circunstâncias.

A ênfase atribuída por Maquiavel e Guicciardini à questão dos bons efeitos – a saber, a capacidade de antevisão dos possíveis resultados de uma ação e o emprego de meios eficientes, independentemente de sua retidão, para o alcance dos fins desejados – não pode ser tomada como a pressuposição de uma dicotomia entre útil e honesto. Nesse sentido, a famosa frase atribuída a Maquiavel – “os fins justificam os meios” –, se não foge completamente ao espírito de *O Príncipe*, precisa ser reconsiderada: nem todo meio é justificável em si; basta que se pense no caso de Agátocles, eficiente na manutenção do seu *stato* mas inglório em sua fama, por se valer excessivamente da força e da brutalidade. É preciso alcançar um certo equilíbrio para que um meio contrário à compreensão usual de virtude não arruíne a possibilidade de realização de um fim honesto. Por essa razão, o príncipe novo nunca deve perder de vista o honesto, embora este dificilmente seja plenamente realizável em tempos de corrupção; ainda assim, ele pode atuar como ideal regulatório a partir do qual os meios e fins primeiros (resultados imediatos que, em longo prazo, devem ser compreendidos como meios de fins últimos) serão balizados. Como afirma Isaiah Berlin, “os fins últimos nesse sentido, sejam ou não aqueles da tradição judaico-cristã, são o que geralmente se pretende dizer por valores morais”.²⁵⁹

Próprio da análise efetiva, ou efetual, é a exploração dos diversos lados de uma questão, com vistas à definição do útil em cada situação específica. Na máxima 21 dos *Ricordi*, Guicciardini afirma:

Eu disse e escrevi outras vezes que os Medici perderam o *stato* em 1527 por tê-lo governado com liberdade em muitas coisas, e que duvidava que o povo perdesse a liberdade se a tivessem praticado com mais força em muitas outras. A razão destas duas conclusões é que o *stato* dos Medici, *que era detestável para a cidade como um todo*, querendo manter-se, devia ter formado uma base de amigos partidários, isto é, de homens que por um lado tirassem muitas vantagens do *stato*, por outro se considerassem perdidos a ponto de não poderem continuar em Florença se os

²⁵⁹ BERLIN, Isaiah. “A originalidade de Maquiavel”, p.314.

Medici fossem expulsos dela [...]. *Totalmente ao contrário deve proceder um governo popular*, porque sendo comumente amado em Florença, e não sendo também uma máquina regida por certas finalidades encaminhadas por um ou por poucos, mas trabalhando todos os dias para a multidão e ignorando os que querem modificar o seu procedimento, precisa, querendo manter-se, conservar-se grato à toda a população [...] (grifos meus).²⁶⁰

Aqui, Guicciardini considera o ponto de vista dos Medici segundo o princípio do que lhes teria sido benéfico. Ao mesmo tempo, ele não perde de vista o honesto, ao dizer que o governo da família era “detestável para a cidade como um todo”. Finalmente, ele analisa o modo correto de proceder num governo popular – agradar à multidão.

Maquiavel, diante de questão similar – como um príncipe civil que ascendeu “pelo apoio dos seus concidadãos” deve proceder²⁶¹ –, afirma que “não se pode satisfazer honestamente aos grandes sem injúrias aos outros, mas ao povo sim, porque *seus fins são mais honestos que os dos grandes*” (grifo meu).²⁶² Ainda assim, ele reflete sobre a melhor maneira de manter o controle sobre um principado civil apoiado mais nos grandes que no povo: “mas quem se tornar príncipe pelo favor dos grandes e contra o povo deverá, antes de qualquer outra coisa, procurar conquistá-lo, o que também será fácil, se lhe der proteção”.²⁶³

Nesse sentido, pode-se dizer que a análise efetiva sempre tem em vista o princípio da utilidade: ou o que é útil num governo *stretto* – que mesmo se opondo muitas vezes ao honesto não deve perdê-lo de vista – ou o que é útil num governo popular, quando então útil e honesto se complementam. Diante deste quadro, a discussão sobre a possibilidade de retidão dos meios e fins primeiros e o grau de adesão destes ao fim último revela-se bastante complexa. Torna-se forçoso o estabelecimento de gradações e hierarquizações entre valores como o honesto, o útil, o seguro, a conveniência, etc., que torne possível a ordenação das situações específicas segundo critérios regulatórios gerais. O recurso ao *De Inventione* pode trazer alguma luz à discussão de tais critérios. Diz Cícero:

²⁶⁰ GUICCIARDINI, Francesco. *Ricordi*, máxima 21, p.61.

²⁶¹ MAQUIAVEL, Nicolau. *O Príncipe*, IX, p.43.

²⁶² Idem. *Ibid.*, p.44.

²⁶³ Idem. *Ibid.*, p.45.

o honesto e o útil são as características das coisas que devemos buscar, e o desonesto e o inútil as que devemos evitar. A estas duas categorias há que se acrescentar outras duas sumamente importantes: a necessidade e a *affectio*. A primeira está associada à força, a segunda às pessoas e às coisas.²⁶⁴

Quando aborda as necessidades, Cícero trata de hierarquizá-las:

a necessidade mais importante é a da honestidade; segue a esta a necessidade relativa à segurança; a terceira, e menos importante, é a conveniência, que nunca poderá enfrentar as anteriores.²⁶⁵

Embora o honesto seja, em si mesmo, mais importante e louvável que o seguro, não há uma rigidez na hierarquização proposta, visto que toda necessidade implica, em maior ou menor grau, alguma adaptabilidade às circunstâncias particulares.²⁶⁶ Ademais, Cícero sustenta que “*não podemos consegui-la [honestidade] se sacrificarmos a segurança*” (grifos meus)²⁶⁷; logo, se a segurança estiver ameaçada – no caso de uma República como a florentina nos primeiros decênios do século XVI a principal ameaça era a perda de liberdade e autonomia –, o honesto deixa de constituir a necessidade premente, embora não cesse de conformar um horizonte regulatório. É o caso, por exemplo, da “crueldade bem empregada”, a que Maquiavel se refere no capítulo VIII de *O Príncipe*. Diz ele que “são bem empregadas as crueldades (*se é legítimo falar bem do mal*) que se fazem de uma só vez pela necessidade de garantir-se e depois não se insiste mais em fazer, mas rendem o máximo possível de *utilidade para os súditos*” (grifos meus).²⁶⁸ Aqui, dois pontos chamam a atenção: em primeiro lugar, a afirmação de que bem e mal não se confundem, e que uma crueldade só pode ser um bem “relativo”, desde que pensada em função de um fim honesto – no caso, a utilidade para os súditos, e não para o governante. Do mesmo modo deve ser interpretada a famosa passagem do *Dialogo del Reggimento di Firenze* em que

²⁶⁴ CICERO, Maro Tulio. *De Inventione*, II, 158.

²⁶⁵ Idem. *Ibid.*, II, 173.

²⁶⁶ Sobre esta questão, afirma Maurizio Viroli: “This ordering can, however, be altered and, if security is really at stake, the orator can put security before honour, particularly if honour, momentarily lost, can later be recovered by courage and diligence”. VIROLI, Maurizio. *Op. cit.*, p.88.

²⁶⁷ CICERO, Marco Tulio. *De Inventione*, II, 174.

²⁶⁸ MAQUIAVEL, Nicolau. *O Príncipe*, VIII, p.41.

Bernardo del Nero fala das “razões e usos dos estados”, associadas à preservação de um domínio pela força.²⁶⁹ “Porém, quando falei em matar ou manter os pisanos prisioneiros, não falei porventura como cristão, mas falei segundo as razões e práticas dos estados [*la ragioni e uso degli stati*]”.²⁷⁰ O que está em jogo, nesta passagem, é a segurança dos florentinos, e a necessidade de fortalecer os próprios domínios – tratar-se-ia, neste caso, de uma “crueldade bem empregada”, para falar como o secretário.

Algumas vezes, pode ocorrer de as circunstâncias particulares incidirem em mudanças tão notáveis e inesperadas que a hierarquização das necessidades deixa, momentaneamente, de ter validade. Tais mudanças dizem respeito às contingências da realidade, e são tratadas por Cícero como um princípio de indeterminação associado às pessoas e às coisas: “a *affectio* é uma mudança repentina, espiritual ou física, devida a alguma causa, como a alegria, o desejo, o temor, a pena, a enfermidade, a debilidade, e outras do mesmo gênero”.²⁷¹ A conjunção entre *affectio* e necessidade instaura um rol de condições tanto mais indeterminantes quanto atreladas aos movimentos fortuitos da realidade – associados por Maquiavel e Guicciardini à *Fortuna*. “Existem certas coisas que devem ser consideradas de acordo com as circunstâncias e os motivos”, diz Cícero, “e não segundo sua própria natureza”.²⁷² Assim, embora um argumento baseado no honesto seja sempre extremamente persuasivo, as circunstâncias particulares, decorrentes muitas vezes de uma *affectio* imprevisível (afetação circunstancial) ou de uma necessidade premente, tornam peremptória a reconsideração da hierarquia das necessidades, especialmente no que diz respeito à segurança do *stato*: é o caso da liberdade interna e da autonomia em assuntos externos. Diante de circunstâncias adversas, o critério de orientação das ações humanas deixa de ser o melhor em geral, deslocando-se para o que é *possível*

²⁶⁹ Cf. STOLLEI, M. “L’idée de la raison d’état de Friedrich Meinecke et la recherche actuelle”. In: ZARKA, Y., *Philosophie politique et raison d’état*, p.23, sustenta que “l’occurrence de l’expression chez Guicciardini (vers 1523) n’est pas une curiosité fortuite que l’on pourrait négliger”.

²⁷⁰ GUICCIARDINI, Francesco. *Dialogo*, p.231. “Però quando io ho detto di ammazzare o tenere prigionieri e’ pisani, non ho forse parlato cristianamente, ma ho parlato secondo la ragione e uso degli stati”.

²⁷¹ CÍCERO, Marco Tulio. *De Inventione*, I, 36.

²⁷² Idem. *Ibid.*, II, 176.

obter – conforme análise de Cícero no *De Inventione*, o possível não é fácil, exige fadiga, esforço, tempo, além de gerar inconvenientes e dificuldades.²⁷³

“Vamos discutir”, solicita Bernanrdo del Nero aos seus interlocutores do *Dialogo del Reggimento di Firenze*, “se a mudança do *stato* [dos Medici para a República, em 1494] foi útil ou não à cidade, e em seguida [...] *considerar os efeitos* daquele governo que caiu e suas condições, e por outro lado considerar quais serão os *efeitos e condições deste que introduzis*, ou, para dizer melhor, pensastes haver introduzido” (grifos meus).²⁷⁴ Com este chamado ao exame dos efeitos e condições dos governos, del Nero opera um deslocamento de foco analítico: enquanto seus interlocutores esquadrinhavam definições gerais de República e bom governo, alicerçadas no ajuste da ação às virtudes, à honra e à “glória verdadeira”²⁷⁵, o ancião defende uma análise cuidadosa e comparativa das condições e circunstâncias particulares das duas formas de governo em jogo, a que caiu e a que então de instituíra, segundo o princípio da qualidade dos tempos.

Pode-se dizer que a rigidez de uma análise conformada a valores comuns (aqueles das grandes famílias florentinas) e preceitos formais bem estabelecidos (segundo os fundamentos ético-retóricos das autoridades antigas e humanistas) dá lugar a uma definição mais maleável das formas de governo, sem regras fixas determinadas de antemão: conquanto não sejam abandonados, o arranjo de bons e maus ordenamentos políticos em formas positivas ou deterioradas, assim como as “listas de coisas a seguir ou a não seguir”, para empregar expressão de Mario Santoro, revelam-se insuficientes para a compreensão dos confusos movimentos da realidade florentina e da vida política italiana. Como percebe Newton Bignotto, “se Guicciardini não está disposto a simplesmente deixar de lado o que aprendeu com a tradição, como prova o desenrolar do diálogo, também não aceita se guiar

²⁷³ Idem. Ibid., II, 169.

²⁷⁴ GUICCIARDINI, Francesco. *Dialogo*, p.34. “Noi vogliamo disputare se la mutazione dello stato è stata utile alla città o no; e secondo questo fonamento che io ho fatto, a volere bene risolversene, bisogna considerare gli effetti di quello governo che è mutato e le condizionale sue, e da altro canto considerare quali saranno gli effetti e le condizioni di questo che voi avete introdotto”.

²⁷⁵ Conferir, nesse sentido, a fala de Soderini no *Dialogo*: “la virtù è onorata [...], si debbe cercare ogni altro vivere; perché nessuno governo può essere vituperoso e più pernizioso che quello ha cerca di spegnere la virtù e impedisce a chi vi vive drenti, venire, io non dico a grandezza, ma a grado alcuno di gloria, mediante la nobilità dello igeño e la generosità dello animo”. Idem. Ibid., p.63.

unicamente pelas fórmulas herdadas”.²⁷⁶ Mais importante, segundo o personagem Bernardo del Nero, é buscar uma forma de organizar o *reggimento* citadino que incida no fortalecimento interno das magistraturas; na preservação e aquisição de domínios externos; na distribuição equânime de cargos e honras públicas; na agilidade administrativa e presteza decisória; e finalmente no posicionamento adequado de Florença diante das forças italianas e européias, num jogo contínuo de interpretação e antecipação de pensamentos e ações de governantes e embaixadores de outras Repúblicas, principados e monarquias, condição decisiva para o planejamento bem-sucedido das próprias intervenções, segundo o critério da prudência. Esta, por sua vez, não é elencada pelo ancião entre as assim chamadas “virtudes cardeais”, como faziam os humanistas do *Quattrocento*; tampouco a virtude é entendida como unidade composta de quatro elementos bem definidos (justiça, prudência, temperança e coragem). Assim, embora a prudência não deixe de ser vista como uma virtude, ela já não está necessariamente atrelada a outras virtudes pré-fixadas, as quais podem ou não ser úteis na condução dos assuntos públicos. Nesse sentido, pode-se dizer que o conceito de prudência em Maquiavel e Guicciardini aproxima-se em alguma medida da concepção aristotélica da *phronesis*, sem que, contudo, se possa tomá-los como sinônimos.

De acordo com Pierre Aubenque, “a *phronesis*” em Aristóteles “designa, de fato, a virtude da parte *calculativa* ou *opiativa* da alma”.²⁷⁷ Cabe a ela, com correção de critérios, separar o bom do mau, definir o que é acertado em determinada circunstância particular, orientar a deliberação, reconhecer a virtude e fazer agir – a virtude, em Aristóteles, consiste em justo meio determinado pela reta regra da deliberação prudente.²⁷⁸ Sendo assim, a *phronesis*, virtude intelectual, embora não se confunda com as virtudes morais, está intimamente associada a elas. Não há, portanto, uma tensão entre meios e fins; embora Aristóteles nunca almeje “deduzir o particular do universal”²⁷⁹, ele atesta a validade dos princípios normativos acerca das condutas humanas gerais a partir de critérios definidos pelo próprio *phronimos*, o homem prudente.²⁸⁰ Nesse sentido, as idéias de justo meio, moderação e equidade conformam critérios capazes de coordenar a correção dos

²⁷⁶ BIGNOTTO, Newton. *Republicanism e Realismo*, p.139.

²⁷⁷ AUBENQUE, Pierre. *Op. cit.*, p.23.

²⁷⁸ CF. Idem. *Ibid.*, p.61. “enquanto a virtude moral é uma disposição (prática) que concerne à escolha, a prudência é uma disposição prática que concerne à *regra* da escolha”.

²⁷⁹ Idem. *Ibid.*, p.75.

meios e a adequação dos fins segundo a reta regra. Conquanto a “norma” seja encontrada entre os valores caros aos homens, e não em Idéias transcendentais, e muito embora ela dependa da deliberação de homens prudentes que são eles próprios os critérios de si mesmos, há uma “universalidade de valor” a que Aristóteles não renuncia.²⁸¹ Tampouco o fazem Maquiavel e Guicciardini; há, porém, uma problematização decisiva, que diz respeito não à definição dos valores últimos, mas às possibilidades de realização destes.

Para o secretário, a *antiqua virtus*, o modelo republicano romano e seus valores, constituem tal universalidade de valor.²⁸² Para Guicciardini, esta se define em referência ao período de predomínio das grandes famílias florentinas e dos valores ciceronianos do bom governo – o modelo *otimatti* que teve em Maso degli’Albizzi seu ponto máximo. Porém, a *calamità* instaurada a partir de 1494, com a alegada corrupção dos costumes e a imprudência dos governantes, conferiu a tais valores certa intangibilidade. A problematização da universalidade dos valores é um elemento capital em Maquiavel e Guicciardini, por levar à já aludida tensão entre meios, fins primeiros e fins últimos.

A suposição de uma certa intangibilidade dos valores últimos pode ser articulada à redefinição do conceito de prudência inicialmente esboçada em Giovanni Pontano e levada a cabo por Maquiavel e Guicciardini. Como afirma Reinhart Koselleck, todo conceito “reúne em si a diversidade da experiência histórica assim como a soma das características objetivas teóricas e práticas em uma única circunstância, a qual só pode ser dada como tal e realmente experimentada por meio desse mesmo conceito”.²⁸³

A polissemia do conceito de prudência não pode ser tomada como fruto exclusivo de intenções hipertrofiadas pensadas numa evolução cronológica; trata-se do produto de uma “tensão dinâmica”²⁸⁴, para falar como o historiador alemão, entre a realidade e o conceito, entre a forma de compreender a dinâmica das coisas do mundo e as ferramentas cognitivas de caráter ético-retórico disponíveis. Daí minha discordância em relação ao argumento de Victoria Kahn de que “Maquiavel altera o significado de prudência, da razão prática dos humanistas,

²⁸⁰ Cf. Idem. Ibid., p.77.

²⁸¹ Cf. Idem. Ibid., pp. 83-84.

²⁸² Cf. GARVER, Eugene. “After *Virtù*”, p.75.

²⁸³ KOSELLECK, Reinhart. “História dos conceitos e história social”. In: *Futuro Passado*, p.109.

alicerçada por considerações morais, para a faculdade de julgamento calculativa, potencialmente amoral, apropriada ao homem de *virtù*”.²⁸⁵ Trata-se de uma concepção calcada na premissa de uma subjetividade forte que atua como desenraizadora consciente da tradição humanista. Penso que a *redefinição da prudência* em Maquiavel e também em Guicciardini obedeça a movimentos mais sutis, isto porque, para ambos, a prudência não deixa em absoluto de ser concebida como *recta ratio agibilium*; é precisamente a noção de “razão reta” que se transforma, distanciando-se da idéia de que modelos universais possam ser intuídos e realizados em ações particulares, e aproximando-se de um entendimento mais pragmático calcado na valorização dos efeitos das ações dos agentes envolvidos e na antevisão das possibilidades em jogo no tabuleiro da política. A ênfase analítica é em grande medida direcionada aos meios e fins primeiros, os quais não deixam de remeter, ainda que muitas vezes de forma opaca, a fins últimos tomados como honestos. De modo que não se pode afirmar que a idéia aristotélica de desejo correto seja questionada por Maquiavel e Guicciardini; porém, o caráter normativo deste desejo correto se dissolve de tal forma que o princípio de correção passa a ser, ele próprio, contingente e passível de deliberação.

O secretário possivelmente concordaria com Aristóteles sobre o princípio de que a virtude não é passível de deliberação, sendo desejável por si mesma, mas talvez acrescentasse a esta máxima uma série de elementos condicionantes, capazes de “esvaziar” o “conteúdo” moral da idéia de virtude e fazer dela um “recipiente” a ser preenchido de acordo com as condições dos tempos. Como percebe Isaiah Berlin, Maquiavel não questiona que a virtude seja boa em si, e que tudo aquilo que a tradição chamou de virtudes seja de fato louvável – em *Between Friends*, John Najemy lista uma série de virtudes e vícios presumidos a partir da leitura de *O Príncipe*, os quais nunca se encontram num único homem, e que, mesmo que pudessem se fixar, não representariam a plena garantia do alcance de bons efeitos.²⁸⁶ O questionamento fundamental diz respeito à aplicabilidade

²⁸⁴ Idem. Ibid., p. 117. “A tensão dinâmica entre realidade e conceito aparece, portanto, tanto no nível da língua-fonte como no da linguagem científica”.

²⁸⁵ KAHN, Victoria. *Machiavellian Rhetoric*, p. 21. “At the same time, he alters the meaning of prudence from the humanists’ practical reason, informed by moral considerations to the calculating, potentially amoral faculty of judgment appropriate to the man of *virtù*”.

²⁸⁶ Virtudes presumidas: *liberale, donatore, pietoso, fedele, feroce, animoso, umano, casto, intero, facile, grave, religioso*. Vícios presumidos: *misero, rapace, crudele, fedifrago* (traíçoeiro),

universal de tais virtudes, e à desconsiderações de práticas que, em circunstâncias determinadas, e tendo em vista fins últimos úteis e honrosos, poderiam ser consideradas virtuosas, não em absoluto, mas segundo condições específicas – a isto Quentin Skinner denominou “revolução maquiavélica”, ou “qualidade da flexibilidade moral que se requer de um príncipe”.²⁸⁷

Para Aristóteles, agir de forma magnânima, ou com liberalidade, ou com coragem, implica necessariamente agir de forma prudente, uma vez que a *phronesis* se constitui como disposição intelectual responsável pelo reconhecimento da virtude e pela ação conforme o justo meio – há o reconhecimento do universal no particular, seguido pela escolha da ação correta e pela consumação desta.²⁸⁸ A virtude, nesse sentido, é sempre determinável; o prudente é aquele que sabe reconhecê-la no particular e agir em conformidade a ela. Em Maquiavel, o reconhecimento da virtude é mais complexo que na filosofia prática aristotélica: é preciso, antes de tudo, perceber o que é a virtude *numa circunstância tal*, dar moldes a ela para, então, pensar na decisão prudente a se tomar, visando à produção de bons efeitos, em acordo com um bem definido em função das situações particulares em jogo. Um exemplo desta prática está no tratamento conferido à liberalidade em *O Príncipe*:

Logo, não podendo um príncipe usar da *virtù* da liberalidade sem prejuízo próprio e sem danos, de forma que seja divulgada, deverá, se for prudente, não se preocupar

effeminato, pusillanime, superbo, lascivo, astuto, duro, leggiere, incrédulo. Sobre esta questão, afirma Najemy: “Machiavelli’s approach depends on the difference between the way the terms in his list are normally or generally used and the way in which he, having carefully considered them, can invert – not their meanings in conventional usage, for virtues remain virtues, and vices are still vices – but their relationship to the problem of how princes ought to act in order to preserve their power”. NAJEMY, John. *Between Friends*, p.192.

²⁸⁷ Cf. SKINNER, Quentin. *Maquiavel*, p.65. “Ele endossa a idéia convencional de que *virtù* é o nome dado àquele conjunto de qualidades que permitem a um príncipe aliar-se com a Fortuna e conseguir honra, glória e fama. Mas afasta o sentido do termo de toda e qualquer conexão necessária com as virtudes cardeais e principescas. Argumenta, ao contrário, que a característica que define um príncipe verdadeiramente *virtuoso* consistirá em uma disposição de fazer tudo aquilo que for ditado pela necessidade – independente do fato de ser a ação eventualmente iníqua ou virtuosa – para alcançar seus mais altos objetivos”.

²⁸⁸ Sobre esta questão, afirma Pierre Aubenque: “Enfim, é preciso notar que as duas fórmulas se encontram no livro VI, onde a *phronêsis* é descrita tanto como capacidade de aplicar o universal ao particular, como a capacidade de escolha judiciosa dos meios. [...] Não há, portanto, nenhuma ‘contradição’ entre as duas descrições da ação dadas por Aristóteles. Pois, uma vez reconhecido o particular, se o universal a ele se aplica necessariamente, é preciso inicialmente reconhecer o particular: o que se deduz silogisticamente é a *propriedade* do particular de ser desejável, mas não a *existência* do particular. Não é difícil saber que é preciso ser corajoso, nem decidir que o que foi reconhecido como corajoso deve ser cumprido”. AUBENQUE, Pierre. *Op. cit.*, p.227.

com a fama de miserável, porque com o tempo será considerado cada vez mais liberal, ao verem que, graças à sua parcimônia, suas receitas lhe bastam.²⁸⁹

Se a liberalidade é inquestionavelmente uma virtude em sentido amplo, sua aplicação é passível de deliberação: dependendo da circunstância, ela pode ou não ser ou não uma virtude para a situação específica.

Guicciardini também percebe a virtude como algo honrado e digno em si; porém, não denomina virtude àquilo que não é considerado como tal pela tradição ético-retórica de caráter ciceroniano. Ao tomar como fins últimos a segurança do estado, a liberdade, a distribuição equânime das magistraturas, ao se ater ao útil, ele pensa estar contribuindo para a glória da *res publica*, logo, contribuindo para a consecução do que é honesto. Ademais, como percebe John Pocock, a categoria de *virtù* não possui centralidade em Guicciardini.²⁹⁰

Se a prudência não deixa de ser concebida por Maquiavel e Guicciardini como uma virtude, as razões para tanto divergem do tratamento conferido à questão pelos humanistas do *Quattrocento*. Diferentemente das reflexões aristotélica e ciceroniana, Maquiavel e Guicciardini não subordinam a prudência à justiça – daí se poder falar, como o faz Guicciardini, em “tirano prudente”.²⁹¹ Não que a justiça não seja desejável em si mesma. Agir de forma justa, porém, nem sempre resulta na produção de bons efeitos segundo os critérios do útil, do seguro e do necessário; atuar com justiça quando a *res publica* está em perigo pode até mesmo implicar a ruína do *stato*. Daí a necessidade de estar sempre atento à *verità effettuale della cosa*, como diz Maquiavel – o que difere do “agir conforme a verdade das coisas” de Tomás de Aquino, uma verdade inflexível, evidente e natural, porque associada à *sinderesis*, enquanto a *verità effettuale* maquiaveliana é provisória, circunscrita e retórica. Como nota Eugene Garver, “agir de acordo com princípios garante a retidão das ações numa ética dos princípios; alcançar resultados bem sucedidos justifica a retidão numa ética das conseqüências”.²⁹²

Seria tentador enxergar neste movimento uma instrumentalização da prudência, associada a uma autonomização da política em relação à ética, como

²⁸⁹ MAQUIAVEL, Nicolau. *O Príncipe*, XVI, pp.75-6.

²⁹⁰ Cf. POCOCK, John. *Op. cit.*, p.238.

²⁹¹ GUICCIARDINI, Francesco. *Ricordi*, máximas 98 e 99.

defende Athanasios Moulakis: “pode-se dizer que o desenvolvimento de um ramo autônomo da política [...] visa a prevenir a contaminação da lógica da política por ilusórias mistificações ideológicas”.²⁹³ O que estaria em jogo, segundo Moulakis, seria a inauguração de um “constitucionalismo realista”, conjunto de idéias inovadoras supostamente responsáveis pela fundação da modernidade política.²⁹⁴

Embora Maquiavel flexibilize a noção de virtude, segundo a sugestão de Quentin Skinner analisada acima, esta permanece sendo louvável e o vício condenável. Deste modo, entra em discussão o que é virtude e o que é vício em relação a um fim primeiro, considerado útil e necessário à segurança do *stato*, e em que medida este fim primeiro se posiciona diante de um fim último necessariamente honesto. Dito isto, não se pode falar, como o fazem Moulakis e tantos outros, em uma autonomia da política em relação à retórica, assim como não há a autonomia da política diante da ética²⁹⁵ – como se a política, separada dos outros campos, fosse “realista” porque atrelada à “verdade das coisas”, enquanto ética e retórica seriam fundamentalmente “ideológicas”.²⁹⁶ A prudência depende, como argumentarei adiante, de uma performance retórica para se tornar efetiva, para que venha a alcançar bons efeitos, para que seja reconhecida como tal. Como

²⁹² GARVER, Eugene. *Machiavelli and the History of Prudence*, p.16. “Acting according to principles guarantees the rectitude of actions in an ethics of principles; successfully attaining some result justifies the rectitude of actions in an ethics of consequences”.

²⁹³ MOULAKIS, Athanasios. *Republican Realism in Renaissance Florence*, p.4. “One could say that the development of an autonomous craft of politics is before it is transmuted into an *instrumentum regni*, an attempt at intellectual hygiene: it seeks to prevent the contamination of the logic of politics by specious ideological mystifications”.

²⁹⁴ Cf. Idem. *Ibid.*, p.22.

²⁹⁵ Nas décadas de 1920 e 1930, num momento de reordenamento das forças político-militares e ascensão dos fascismos na Europa, diversos filósofos europeus se voltam para os escritos maquiavelianos, especialmente *O Príncipe*. Benedetto Croce (1866-1952), em seus *Elementi di politica* (1925), defende a hipótese de que Maquiavel teria descoberto a autonomia da política em relação à ética. É também de Croce a tese que atribui ao secretário a paternidade da idéia de razão de estado – entendida como ciência independente da religião e moral cristã. Friedrich Meinecke (1862-1954), com base no argumento croceano, publica em 1924 seu famoso estudo sobre *A idéia de razão de estado na idade moderna*, responsável pela “canonização” do argumento da separação entre política e moral em Maquiavel. Meinecke afirma, ainda, que Maquiavel teria fundado a moderna concepção de Estado, hipótese seguida por Ernst Cassirer (1874-1945), para quem o escritor florentino foi responsável pela instauração de uma ciência política de validade geral, alicerçada numa concepção estática da história. Em sua refutação da hipótese da separação entre ética e política, Isaiah Berlin atesta a existência, em Maquiavel, de “dois mundos, o da moralidade pessoal e o da organização pública. Há dois códigos éticos, ambos supremos; não são suas regiões ‘autônomas’, uma da ‘ética’, outra da ‘política’, mas duas alternativas (para ele) exaustivas entre dois sistemas conflitantes de valor”. Berlin defende que, para o secretário, “nem todos os valores são compatíveis uns com os outros”, o que faria de Maquiavel, “a despeito de si mesmo”, “um dos criadores do pluralismo”. Cf. BERLIN, Isaiah. *Op. cit.*, pp. 327-8; 347-8.

²⁹⁶ Cf. GARVER, Eugene. “After Virti”, p.75. “The rhetorical virtue of appropriateness and decorum and the ethical virtue of doing what is right in the right circumstances are assimilated”.

percebe Eugene Garver, “nada assegura que uma ação prudencial seja correta; a correção e o sucesso de uma ação prudencial estão sempre abertos ao debate e à refutação pelo fracasso prático”.²⁹⁷ Precisamente por isso a prudência não se configura apenas como um instrumento da razão calculativa; por estar associada à qualidade elementar de toda deliberação, condição de possibilidade para a produção de consensos argumentativos numa República e de bons conselhos no âmbito de um principado ou regime *stretto*, ela é fundamentalmente retórica, estando sujeita aos preceitos convencionais de reconhecimento que lhe atribuem validade prática.

O prudente em Maquiavel e Guicciardini, diferentemente do prudente delineado pela tradição ciceroniana e humanista, atém-se primordialmente às conjunturas circunscritas a um conjunto particular de possibilidades, conforme o parâmetro do que é *possível* realizar. “Um homem prudente”, afirma Maquiavel em *O Príncipe*,

deve sempre seguir os caminhos abertos pelos grandes homens e *espelhar-se nos que foram excelentes*. Mesmo não alcançando sua *virtù*, deve pelo menos mostrar algum indício dela e *fazer como os arqueiros prudentes* que, julgando muito distantes os alvos que pretendem alcançar e conhecendo bem o grau de exatidão do seu arco, *orientam a mira para bem mais alto que o lugar destinado*, não para atingir tal altura com flecha, mas para poder, *por meio de mira tão elevada, chegar ao objetivo* (grifos meus).²⁹⁸

O princípio do possível, tomado pelo prudente, implica a escolha dos mais elevados modelos para emulação, o que incide, em decorrência, no necessário reconhecimento das distâncias e proporções exatas – o cálculo certo de quem mira para o alto para acertar um ponto mediano. Na mesma linha, afirma o secretário em outra passagem de *O Príncipe*:

²⁹⁷ GARVER, Eugene. *Machiavelli and the History of Prudence*, p.16. “[...] nothing assures that a prudential action will be correct; the rightness and the success of a prudential action are always open to debate and to refutation by practical failure”.

²⁹⁸ MAQUIAVEL, Nicolau. *O Príncipe*, VI, p.23.

Sei que vão dizer que seria muito louvável que um príncipe, dentre todas as qualidades acima, possuísse as consideradas boas. Não sendo isto porém inteiramente possível, devido às próprias condições humanas que não o permitem, necessita ser suficientemente prudente para evitar a infâmia daqueles vícios que lhe tirariam o estado e guardar-se, na medida do possível, daqueles que lhe fariam perdê-lo.²⁹⁹

Em outro capítulo, diz o secretário: “A prudência consiste em saber reconhecer a natureza dos inconvenientes e tomar os menos maus como satisfatórios”.³⁰⁰

A mesma ênfase na observação atenta é prescrita por Bernardo del Nero, no *Dialogo del Reggimento di Firenze*:

a se querer ajuizar entre governo e governo, não devemos considerar tanto de que espécie são, mas seus efeitos, e dizer que é o melhor governo ou menos daninho [*cattivo*] aquele que produz melhores efeitos, ou menos daninhos.³⁰¹

O foco, nestas passagens, está tanto na *agudeza no olhar* – a capacidade de *distinguir* o fulcro de uma questão e analisá-lo segundo os critérios da efetividade – quanto no cálculo das possibilidades conjunturais. Vale citar uma vez mais a passagem do *Dialogo del Reggimento di Firenze* em que Guicciardini, pela voz de Bernardo del Nero, diz: “não devemos procurar *um governo imaginário* [*uno governo immaginato*], que seja mais fácil de aparecer nos livros que na prática, talvez como a república de Platão. Ao invés, deve-se considerar a natureza, a qualidade, as condições, a inclinação, e para reduzir todas essas coisas em uma palavra, os *humores* da cidade e dos cidadãos”.³⁰² Não se busca na realidade o que já se sabe, ou não se projeta nela o que se espera saber; ao contrário: parte-se da diversidade, do que é pouco visível, do que se esconde em cores e nomes diversos, para, com engenho, agudeza e celeridade, destrinchar os movimentos sutis das “coisas do mundo”, através da separação entre *diversidades substanciais*, aquelas que de alguma forma remetem a certos padrões estáveis e recorrentes – como

²⁹⁹ Idem. Ibid., XV, p.74.

³⁰⁰ Idem. Ibid., XXI, p.108.

³⁰¹ GUICCIARDINI, Francesco. *Dialogo*, p.33. “dico che a volere fare giudicio tra governo e governo, non debbiamo considerare tanto di che speie siano, quanto gli effetti loro, e dire quello essere migliore governo o manco cattivo, che fa migliori e manco cattivi effetti”.

³⁰² Idem. Ibid., p.60.

ciclos de formas de governo, princípios associados à natureza humana, máximas e sentenças presentes em diversos povos e tempos, tudo enfim que transcende as “variações de nomes e cores” responsáveis pelos enganos recorrentes de analistas desatentos, sejam eles príncipes, conselheiros ou homens de letras –, e os *acidentes*, cuja lógica, se é que existe, é inextricável, remetendo, portanto, aos caprichos da *Fortuna*, ao acaso e aos desígnios da Providência.

Ser prudente, para Guicciardini, é olhar para as “coisas do mundo” de forma penetrante, com *occhi che penetri drento*³⁰³, separar o substancial do accidental, mergulhar nas motivações dos homens procurando antever com alguma margem de segurança – nunca, porém, com certeza absoluta –, as motivações, ações e condutas dos agentes políticos. Basta lembrar a passagem do *Dialogo del Reggimento di Firenze*, anteriormente mencionada, em que Bernardo del Nero afirma que “tudo aquilo que foi no passado, parte é no presente, parte será em outros tempos e algum dia retornará a ser, mas sobre *aspectos exteriores diferentes e várias cores*”, de tal modo que os possuidores de “vista aguda”, atentos às “diversidades substanciais” – em suma, os *prudentes* –, mostram-se habilitados a, com base no “*cálculo e medida das coisas passadas*”, “calcular e medir o futuro” (grifos meus).³⁰⁴ Como diz Maquiavel em passagem de *O Príncipe* também mencionada anteriormente: “Quando se conhecem com antecedência (o que só ocorre quando se é prudente) os males que surgem, eles se curam facilmente”.³⁰⁵

Ser prudente é, também, duvidar a todo o momento dos próprios olhos e dos sentidos imediatos³⁰⁶, posto que o mundo está sempre em transformação, e o que parecia correto ontem poderá, amanhã, deixar de sê-lo: “nunca tenham como certa uma coisa futura”, diz Guicciardini,

ainda que assim pareça, de modo que, se puderem, não alterando a conduta habitual, reservem algo para o caso de acontecer o contrário, pois as coisas muitas vezes têm êxito fora da opinião comum e a nossa experiência mostra ser prudente agir assim.³⁰⁷

³⁰³ GUICCIARDINI, Francesco. *Oratio Consolatoria*, p. 115.

³⁰⁴ GUICCIARDINI, Francesco. *Dialogo del Reggimento di Firenze*, p.36.

³⁰⁵ MAQUIAVEL, Nicolau. *O Príncipe*, III, p.12.

³⁰⁶ Sobre a relação entre juízo e sentidos, conferir: ADVERSE, Helton. *Aparência, retórica e juízo na filosofia política de Maquiavel*. Belo Horizonte, Tese de Doutorado, UFMG.

³⁰⁷ GUICCIARDINI, Francesco. *Ricordi*, máxima 81, pp.86-87.

Diante destes dados, pode-se dizer que a prudência em Maquiavel e Guicciardini possui necessariamente um caráter de evento: a validade de seus juízos nunca é universal, mas provisória, mesmo quando diz respeito aos padrões de recorrência ou tendências de estabilidade. Nesse sentido, as lições da prudência legadas às gerações futuras por meio de histórias ou tratados só se revelarão úteis se puderem ser atualizadas performativamente, mostrando-se aptas a produzir, diante de um público leitor ou ouvinte, *bons efeitos* similares, mas não necessariamente iguais, àqueles produzidos em seu contexto original de enunciação – entenda-se por bom efeito um resultado de acordo com o esperado, produto de uma deliberação sustentada por argumentos sólidos, numa assembléia pública ou no escrutínio do analista consigo mesmo.³⁰⁸

Por esse viés, a análise da política, para que seja efetiva, *effetualle*, não pode visar exclusivamente, mesmo preferencialmente, à formulação de sentenças genéricas de validade indistinta. Não que as sentenças deixem de se fazer presentes: especialmente nos *Discorsi* de Maquiavel e nos *Ricordi* de Guicciardini elas encontram um campo privilegiado, tendo lugar também nas histórias. Tais sentenças, porém, possuem pouca ou nenhuma validade se descoladas de situações concretas. Neste caso, a ênfase fundamental se volta para a capacidade de enxergar na dinâmica da realidade as recorrências e os padrões gerais de conduta, com o intuito de fornecer elementos para o ajuizamento prudente. Além disso, as sentenças possuem um papel importantíssimo na construção retórica dos discursos: “convém interpor as sentenças esparsamente para que nos vejamos como advogados de uma causa, não como preceptores do viver”³⁰⁹, defende o autor desconhecido da *Retórica a Herênio*. As sentenças podem ser de dois tipos: simples, no caso de exposições breves que não necessitam de justificativas, ou confirmadas pela apresentação de uma razão, mais elaboradas. “Quando dispostas assim, contribuem muito para o ornamento e necessariamente o ouvinte dará seu assentimento tácito”.³¹⁰ Elas fornecem, assim, considerações alicerçadas na experiência que, todavia, não constituem princípios normativos de intervenção tática, tampouco lições morais generalizantes. Seu emprego visa fundamentalmente à produção de

³⁰⁸ Cf. PERELMN, Chaïm; OLBRECHTS-TYTECA, Lucie. *Tratado de Argumentação. A Nova Retórica*, pp.45-50. “O acordo consigo mesmo é apenas um caso particular de acordo com os outros”, p.46.

³⁰⁹ AD. *Retórica a Herênio*, IV, 24, p.235.

³¹⁰ Idem. *Ibid.*, IV, 25, p.237.

efeitos persuasivos, e a análise da mobilização das sentenças não pode desconsiderar a situação particular a que engendrou.

“Sendo meu intento escrever algo útil para quem quer me ler”, diz Maquiavel em famosíssima passagem de *O Príncipe*, “parece-me mais conveniente procurar a verdade efetiva (ou efetual) da coisa [*verità effettualle della cosa*] do que uma imaginação sobre ela”.³¹¹ A *verità effettualle* remete à noção de bom efeito.³¹² Como tal, ela revela um duplo caráter: diz respeito à ênfase analítica nos *resultados* produzidos por certas ações (em detrimento de sua adequação a preceitos tácitos, pretensamente universais) e também à performance retórica consumada pelo discurso diante de uma platéia específica de leitores ou ouvintes deliberando, publica ou intimamente, sobre casos concretos. De tal modo, a *verità effettualle* deve ser compreendida como aquela adequada ao convencimento de um auditório de homens prudentes, por meio de argumentação consistente, analogias bem fundamentadas, imagens copiosas e discurso conformado ao decoro letrado do gênero retórico, e também como aquela capaz de mover os homens à ação ou de proporcionar deleite, segundo o momento e a circunstância.

A ênfase atribuída por Maquiavel e Guicciardini à questão dos efeitos está diretamente ligada ao tipo de debate que teve lugar, entre 1494 (expulsão dos Medici) e 1512 (recondução da família pelos espanhóis), nas *pratiche* da República florentina. As *pratiche* (no singular, *pratica*) eram reuniões dos cidadãos mais influentes, com o intuito de aconselhar os órgãos consultivos da República, como a *Signoria*.³¹³ De acordo com Felix Gilbert,

embora as *pratiche* não fossem, durante o período republicano, uma instituição constitucionalmente estabelecida, elas serviam ao importante propósito de fornecer aos comitês decisórios um meio de testar as reações dos cidadãos a algumas de suas propostas, e de permitir aos cidadãos arejar suas opiniões.³¹⁴

³¹¹ MAQUIAVEL, Nicolau. *O Príncipe*, XV, p.73.

³¹² Cf. VIROLI, Maurizio. *Op. cit.*, p.82.

³¹³ Cf. GILBERT, Felix. *Op. cit.*, p.29.

³¹⁴ Idem. *Ibid.*, p.65. “Although the *pratiche* were not, during the republican period, a constitutionally established institution, they served the important purpose of giving the policy-making boards a means of testing the citizens’ reactions to some of their proposals and of allowing the citizens to air their opinions”.

Os registros referentes às *pratiche* foram conservados, e constituem documentos preciosos para o exame das discussões políticas associadas à esfera administrativa da República, ou aos debates das magistraturas e chancelarias. A “análise efetual” da realidade, típica de Maquiavel e Guicciardini, deve muito à *retórica das pratiche*. Há, notadamente, um foco na utilidade e na segurança da República, como é de se esperar em discursos de retórica deliberativa. As falas dos oradores, registradas em seus aspectos centrais por redatores – um dos quais foi Maquiavel, segundo-chanceler e secretário dos Dez –, também enfatizam recorrentemente a necessidade de se ater ao honesto e evitar o desonesto.³¹⁵

Os participantes não se abstinham de interpretar as possíveis motivações dos principais agentes envolvidos nas pendengas sujeitas à análise. O intuito central era tentar se antecipar às possíveis iniciativas destes, propiciando um maior grau de segurança nas tomadas de decisões pelos ocupantes das magistraturas republicanas.

Na prática de 23 de maio de 1505, Giovanbattista Ridolfi traça um retrato do Marquês de Mântua, definindo-o como um homem dependente e servil; logo, passível de condução e manipulação.³¹⁶ Piero Guicciardini (pai de Francesco), o orador seguinte, concorda com o juízo de Ridolfi: “circa lo homo, il medesimo che Giovambattista Ridolphi”.³¹⁷

Na prática de 29 de Junho de 1505, Ridolfi dá novamente mostras de seu bom juízo, ao mudar, com sua intervenção, os rumos do debate. Diante da questão “um acordo com Siena e com Luca pode ajudar Florença a recuperar Pisa?”, os primeiros oradores, Giovanvictorio Soderini, Matteo Nicolini e Piero Popoleschi argumentam pela utilidade da retomada da Pisa, o que seria digno e honroso para Florença; defendem, assim, a aliança com Luca e Siena. Fora a discordância de Guglielmo de’ Pazi, que afirma não haver “nem honra nem utilidade” na amizade com as referidas cidades³¹⁸, os oradores subseqüentes reiteram os benefícios do acordo. Até que, em seu discurso, Ridolfi argumenta que ninguém, até então,

³¹⁵ Cf. BAUSI, Francesco. “Machiavelli nelle consulte e pratiche della Repubblica Fiorentina”.

³¹⁶ Prática, 23 de maio de 1505. *Consulte e Pratiche*, p.5.

³¹⁷ Idem.

³¹⁸ Prática, 29 de Junho de 1505. “Sì che non ci vedendo né honore né utilità [...]. Delle gabelle che domandono di più Luchesi, cioè di levare la legge fatta per loro conto, non li parendo onorevole né con dignità o utile della città, se rimetteva alli altri”, p.22.

havia levado em conta a mudança dos tempos e a variação das coisas analisadas.³¹⁹ Seria preciso, segundo ele, obter inicialmente o consenso dos espanhóis, os quais, bem armados, poderiam a qualquer momento desfazer todo tipo de acordo traçado: “é necessário entender-se bem com os espanhóis, os quais são vizinhos e poderosíssimos”.³²⁰ Ridolfi prega a proximidade com os espanhóis, e em relação a Siena e Luca defende o benefício do tempo, ou seja, o adiamento da decisão. Os oradores seguintes tomam seu partido, chegando-se assim a um consenso sobre a questão.

A prática de 29 de Junho de 1505 indica exatamente o percurso da produção de um consenso, tornado possível pela intervenção de um homem reputado sábio e prudente, atento às sutis variações da realidade que haviam passado despercebidas aos demais oradores. Seria necessário realizar uma análise mais profunda das *pratiche*, com o intuito de buscar ligações mais efetivas entre a forma de argumentação própria a Maquiavel e Guicciardini e as discussões travadas nas assembleias. Porém, há nas *pratiche*, indubitavelmente, uma maneira de compreender os fenômenos políticos distante do tratamento usual dos tratados humanistas do *Quattrocento*, em função da ênfase na análise atenta das transformações sutis da realidade e da antevisão dos possíveis efeitos das ações dos agentes – sem que haja o abandono dos preceitos ético-retóricos tradicionais e de princípios arraigados, como o “benefício do tempo” tão criticado por Maquiavel e Guicciardini. Também a escrita funcional de legações e ofícios de órgãos como a Chancelaria demonstra uma acentuada preocupação com as interpretações das motivações dos agentes, a antecipação dos efeitos, as condições dos tempos, celeridade decisória, etc.³²¹

O tipo de argumentação efetiva ou efetual deve-se sustentar necessariamente a partir de exemplos variados, oriundos tanto da experiência prática como da leitura atenta das histórias antigas e modernas; deve, também, ser urdido com *discrezione* (discernimento) e *ragione*, o que é racional porque

³¹⁹ Ibid., p.23. “[...] però li pareva fussi da havere altri respecti che non si hebbe alhora nel consigliare, sendo mutati li tempi et variate le cose da quello essere”.

³²⁰ Idem. “Però iudicava più ad proposito et più necessario intendersi bene con li Spagnoli, quali sono vicini et potentissimi, che con altri”.

³²¹ Cf. FOURNEL, Jean-Louis. *Op. cit.*, p.93. “L’insistence sur la *celerità* est ainsi une constant des scritti di governo”.

razoável. Voltarei a este ponto adiante. Outro aspecto decisivo é o respeito ao princípio da probabilidade.³²² Sobre essa questão, diz Cícero, no *De Inventione*:

toda argumentação que utilize os argumentos que acabamos de mencionar deverá ser provável ou necessária. Pois, em minha opinião, e para defini-la em poucas palavras, a argumentação é qualquer tipo de meio concebido que demonstra que algo é provável ou que prova que é necessário.³²³

A argumentação pautada no critério da necessidade pode ser atestada, prossegue Cícero, quando não existem meios de demonstrar os fatos de maneira distinta da que se diz. Ela é classificada em “dilema”, “enumeração” ou “inferência simples”.³²⁴ Já a probabilidade diz respeito ao que ocorre “habitualmente, quando faz parte da opinião comum ou quando oferece alguma analogia com a realidade, seja verdadeira ou falsa”.³²⁵ *O juízo prudente é fundamentalmente da ordem do provável*, mesmo se levar e conta os aspectos substanciais da realidade – isto porque as diversidades substanciais, por necessitarem de um olhar agudo capaz de distingui-las, precisam de comprovação pelo hábito, pela opinião comum ou por analogias. A validade de tais juízos não é atestada por comprovação necessária; sua verdade é uma verdade limitada e circunscrita a condições específicas, uma verdade efetiva. Diz Guicciardini, em trecho do *Dialogo*:

As coisas desta sorte não têm *regola* certa ou curso determinado; antes, possuem variações diárias, segundo o andamento do mundo, e as decisões que se tem que tomar tem por fundamento quase sempre a conjuntura, e de um pequeno movimento dependem com muita frequência as coisas da maior importância, e dos princípios pouco notados nascem muito *efeitos* gravíssimos. *Por isso é necessário que o governante seja muito prudente*, dedicando atenção aos mínimos *accidenti*, e

³²² Cf. KAHN, Victoria. *Rhetoric, Prudence, and Skepticism in the Renaissance*, p.20.

³²³ CICERO, Marco Túlio. *De Inventione*, I, 44.

³²⁴ Idem. “El *dilema* es un razonamiento en el que el contrario es refutado sea cual sea la proposición que haya admitido. Por ejemplo: ‘si es um malvado, por qué lo tratas? Si es honesto, por qué lo acusas?’

En la enumeración, se mencionan diferentes hipótesis de manera tal que se refutan todas excepto una cuya validez queda necesariamente demostrada. [...].

Una inferencia simples deriva de una deducción necesaria, como en este ejemplo: “si cuando decís que cometí esos actos yo estaba en ultramar, hay que concluir que no solo no hice lo que decís sino que ni siquiera pude hacerlo”.

pese bem tudo aquilo que pode acontecer, esforçando-se em evitar de início e excluir, na medida do possível, o poder do acaso e da *Fortuna*.³²⁶

A prudência é apresentada, assim, como remédio eficaz contra a *Fortuna*. Não um remédio de fácil aplicação, ou infalível, e sim um paliativo capaz de orientar a ação no mundo com alguma segurança, minimizando os riscos de sucumbir às constantes variações propiciadas pelo acaso. Num tempo de pouco controle dos resultados das ações, a prudência permite olhar adiante.

Maquiavel, embora tenha se notabilizado pela oposição entre *Fortuna* e *virtù*, também via na prudência um paliativo contra os caprichos da deusa: “a maldade da fortuna”, diz ele nas *Istorie*, “pode ser vencida com a prudência, pondo-se freio à ambição desses homens, anulando-se as ordenações que alimentaram as facções e prendendo aqueles que não estão em conformidade com a verdadeira vida livre e civil”.³²⁷ O prudente, nesse sentido, é mais livre que os outros homens, por conseguir se manter menos vulnerável à *Fortuna*. O exercício desta liberdade é uma forma de manter aceso o amor à *res publica*, de vislumbrar, em horizonte turvo, as possibilidades, ainda que parciais, de consolidação dos fins últimos e honestos.

Resta discutir os elementos que, em Maquiavel e Guicciardini, dão alicerce ao prudente na formulação de seus juízos segundo as regras da arte. Tratam-se das tópicas dos *argumentos da experiência* e do *conhecimento das histórias antigas e modernas*, além da *ragione* e da *discrezione*, disposições do prudente.

A tópica dos *argumentos de experiência* trata, de acordo com Alcir Pécora, “da produção de um discurso em que a experiência de vida se apresenta como principal fundamento e garantia do saber que propicia”.³²⁸ A experiência permite o

³²⁵ Idem. Ibid., I, 46.

³²⁶ GUICCIARDINI, Francesco. *Dialogo*, p.96. “Perché le cose di questa sorte non hanno regola certa né corso determinato, anzi hanno ogni di variazione secondo gli andamenti del mondo, e le deliberazioni che se ne hanno a fare, si hanno quasi sempre a fondare in su le conietture, e da uno piccolo moto dependono el più delle volte importanze di grandissime cose, e da principi che a pena paiano considerabili nascono spesso effetti ponderosissimi. Però è necessario che chi governa gli statì sia bene prudente, vigili attentissimamente ogni minimo accidente, e pesato bene tutto quello che ne possi succedere, si ingegni sopra tutto di ovviare a’ principi ed escludere quanto si può la potestà del caso e della fortuna”.

³²⁷ MAQUIAVEL, Nicolau. *História de Florença*, III, 5, pp. 168-9.

³²⁸ PÉCORA, Alcir. “A história como colheita rústica de excelências”. In: *As excelências do governador*, p.52.

acesso a situações diversas, ilustrando o discurso e lhe dando força de autoridade. Na dedicatória de *O Príncipe*, Maquiavel diz ter aprendido o que sabe “através de uma longa e contínua experiência das coisas modernas e um contínuo estudo das antigas”.³²⁹ Nos *Discorsi*, também na dedicatória, o secretário afirma ter expressado o que aprendeu “na longa prática e contínuas lições das coisas do mundo”.³³⁰ No proêmio do *Dialogo del Reggimento di Firenze*, Guicciardini destaca a prudência e experiência dos quatro interlocutores, especialmente Bernardo del Nero, “cidadão já velhíssimo e muito sábio”.³³¹ Não é um acaso que tais referências sejam apresentadas nos exórdios, momento responsável pela captação da benevolência e atenção dos leitores ou do auditório, como argumenta Lucia Calboli Montefusco.³³² A produção de um *ethos* favorável, por meio da afirmação da prudência de quem compõe o discurso, ou dos interlocutores do diálogo, contribui decisivamente para a produção da docilidade da platéia ou dos leitores. Uma das principais finalidades do exórdio (para Quintiliano a única, como percebe Skinner), era a de “estabelecer dessa maneira o caráter da pessoa, com isso colocando sua platéia num estado de espírito receptivo”.³³³

A experiência é tão decisiva que Guicciardini chega a considerá-la mais importante que a prudência natural, inata: “que ninguém confie tanto na prudência natural ao ponto de persuadir-se de que esta basta sem a experiência como acessório, porque todos os que lidaram com negócios, ainda que prudentíssimos, puderam verificar que com a experiência se chega a fazer muitas coisas, o que não é possível apenas com o talento natural”.³³⁴

Ao mesmo tempo, o bom conhecimento das *histórias antigas e modernas* revela-se decisivo, por proporcionar o acesso a *exemplos* abundantes, fundamentais na retórica deliberativa. Lê-se na *Retórica a Herênio* que

o exemplo é o relato de algo feito ou dito no passado com a segurança do nome do autor. É usado pelos mesmos motivos que usamos a similitude. Torna as coisas

³²⁹ MAQUIAVEL, Nicolau. *O Príncipe*, p.129.

³³⁰ MAQUIAVEL, Nicolau. *Discursos*, p.3.

³³¹ GUICCIARDINI, Francesco. *Dialogo del Reggimento di Firenze*, p.16. “[...] Bernardo del Nero, cittadino già vecchissimo e molto savio”.

³³² Cf. MONTEFUSCO, Lucia Calboli. *Exordium, narratio, epilogus. Studi sulla teoria retorica greca e romana delle parti del discorso*, p.3. “L’oratore cioè si serviva dell’esordio non solo per anticipare l’argomento da trattare, ma anche per rendere benevolo l’ascoltatore [...]”.

³³³ SKINNER, Quentin. *Razão e retórica na filosofia de Hobbes*, p.177.

³³⁴ GUICCIARDINI, Francesco. *Ricordi*, máxima 10, p.55.

mais ornadas quando é empregado apenas em razão da dignidade; mais claras, quando ilumina aquilo que parecia obscuro; mais prováveis, quando as faz mais verossímeis; coloca-as diante dos olhos, quando expressa tudo de modo tão perspícuo que eu diria ser quase possível tocar com a mão.³³⁵

Vê-se por essa passagem que o exemplo possui uma vasta aplicação, estando articulado tanto à sustentação “lógica” de um argumento quanto à produção de um *efeito de presença*, capaz de incidir com propriedade na produção de bons efeitos retóricos.

A retórica da exemplaridade, assim como o princípio da analogia, orienta tanto o uso das histórias antigas e modernas quanto a mobilização da experiência.³³⁶ “Um homem prudente”, diz Maquiavel em *O Príncipe*, “deve sempre seguir os caminhos abertos pelos grandes homens e espelhar-se nos que foram excelentes”.³³⁷ Por esta razão “deve o príncipe ler as histórias e refletir sobre as ações dos homens excelentes”.³³⁸ Aqueles que lêem com zelo as histórias antigas e modernas, afirma Guicciardini no *Dialogo*, pela voz de Bernardo del Nero, e fazem disso um hábito, não possuem dificuldades para antever o futuro.³³⁹

É importante notar, contudo, algumas divergências de propósitos acerca dos usos das histórias antigas e modernas em Maquiavel e Guicciardini. No que diz respeito aos romanos, especialmente do período republicano, o ex-secretário mostra-se propenso a aceitá-los como modelos para a ação política presente, sem se conformar, é bom que se frise, com uma idéia servil e irrefletida de imitação. Como ele afirma no proêmio do livro I dos *Discorsi*, “na ordenação das repúblicas, na manutenção dos estados, no governo dos reinos, na ordenação das milícias, na condução da guerra, no julgamento dos súditos, na ampliação dos impérios, *não se vê príncipe ou república que recorra aos exemplos dos antigos*”, situação oriunda “do fato de *não haver verdadeiro conhecimento das histórias*, de não se extrair de sua leitura o *sentido*, de não sentir nelas o *sabor* que têm” (grifos meus)³⁴⁰; enfim,

³³⁵ AD. *Retórica a Herênio*, IV, 62, p.297.

³³⁶ Cf. HAMPTON, Timothy. *Writing From History*, pp.1-30.

³³⁷ MAQUIAVEL, Nicolau. *O Príncipe*, VI, p.23.

³³⁸ Idem. *Ibid.*, XIV, p.71.

³³⁹ Cf. GUICCIARDINI, *Dialogo*, p.35. “E dove mi ingannassi io, potrete facilmente supplicare voi, perché avendo voi letto moltissime istorie di varie nazioni antiche e moderne, sono certo le avete anche considerate e fattovene uno abito, che con esso non vi sarà difficile el fare giudizio del futuro”.

³⁴⁰ MAQUIAVEL, Nicolau. *Discursos sobre a primeira década de Tito Lívio*, I, proêmio, pp. 6-7.

de não se saber ler as histórias adequadamente e da incapacidade de mobilizá-las com prudência, ou seja, como modelos efetivos para a ação.

Já para Guicciardini, seria preciso “ter uma cidade como era a deles [romanos], e depois governar-se segundo aquele exemplo”, algo que, “para quem tem qualidades desproporcionais, é tão desproporcional quanto querer que um asno corra como um cavalo”.³⁴¹ Ler as histórias agudamente e com discernimento, de modo que estas possam orientar as ações presentes, implica, segundo Guicciardini, o respeito às enormes *differenças de qualidade* entre os tempos, especialmente quando os romanos estão envolvidos na comparação. Estes, para o escritor florentino, só poderiam representar modelos efetivos caso houvesse uma série de recorrências e similitudes capazes de corroborar a analogia.

Articulando a experiência e o conhecimento das histórias antigas e modernas está a *ragione*, razão num sentido de “racional porque razoável”, sem a pretensão de fixação de princípios gerais e intangíveis.³⁴² Diz Guicciardini: “sou daqueles que, neste tipo de coisa, jamais alegaria a experiência se esta não viesse acompanhada de razão”.³⁴³ Também a *discrezione*, discernimento, desempenha um papel decisivo na articulação entre experiência e leitura das histórias, como a disposição responsável pela percepção da “variedade das circunstâncias” da realidade e por saber medi-las e considerá-las com propriedade. Trata-se de atributo do tipo discreto, necessariamente prudente (em oposição ao homem vulgar).³⁴⁴

³⁴¹ GUICCIARDINI, Francesco. *Ricordi*, máxima 110, página 97.

³⁴² Cf. BARBUTO, Gennaro Maria. *La politica dopo la tempesta. Ordine e crisi nel pensiero di Francesco Guicciardini*, p.36.

³⁴³ GUICCIARDINI, Francesco. *Dialogo...*, p.45. “Io sono uno di queglii che in queste cose non allegherei mai la speranza, se io non a vedessi accompagnata dalla ragione”.

2.5

Uma retórica prudencial

Da unidade entre retórica e prudência. Cópia rerum e cópia verborum. Adaptação às circunstâncias: prudência e decoro letrado.

A idéia de *retórica prudencial* visa destacar a unidade entre retórica e prudência na filosofia política antiga e renascentista. Embora Aristóteles tenha proposto, na *Ética* e na *Retórica*, analogias entre o homem prudente e o orador – no que diz respeito à sabedoria prática e à forma de julgamento de ambos³⁴⁵ –, é com Cícero que prudência e retórica se mostram plenamente indissociáveis.

De acordo com definição do *De Inventione*, a retórica consiste na eloquência segundo as regras da arte.³⁴⁶ Ela é uma parte constitutiva da *civilis ratio* (ou *scientia*), a ciência dos assuntos civis. A prudência, nesse sentido, é compartilhada pela ciência dos assuntos civis e pela retórica, sem que os dois campos se englobem totalmente. Como argumenta Antonio no livro I do diálogo *De Oratore*, em refutação a Crasso, *prudentia* e *ratio dicendi* não se superpõem: “existe uma grande diferença entre estas duas habilidades”.³⁴⁷ Para ilustrar seu argumento, ele faz menção a Marcus Scaurus (163-89 a.C.), côsul em 115 e censor em 109, *princeps senatus* por muitos anos (o primeiro a falar quando das consultas senatoriais), reputadamente um homem honrado, que “embora fosse um orador, nos assuntos de envergadura se apoiava mais em sua prudência que na arte oratória”.³⁴⁸

Antonio delimita um campo de atuação específico da prudência, concernente aos assuntos de estado e à vida civil – em suma, à *rerum cognitione*, o conhecimento das coisas. Segundo Cícero, sem este tipo de conhecimento o orador não consegue ir longe na compreensão das questões civis; em consequência, não se mostrará convincente e persuasivo em suas intervenções. Ainda assim, argumenta Crasso, a *rerum cognitione* não possuirá valor algum caso o orador não revele em seu discurso maneiras harmoniosas, urbanidade, graça e polidez, de modo que o

³⁴⁴ Cf. HANSEN, João Adolfo. *A sátira e o engenho*, p.94.

³⁴⁵ Cf. KAHN, Victoria. *Rhetoric, Prudence, and Skepticism in the Renaissance*, p.30.

³⁴⁶ CICERO, Marco Tulio. *De Inventione*, I, 6.

³⁴⁷ Idem. *Ibid.*, I, 215.

³⁴⁸ CICERO, Marco Tulio. *De Oratore*, I, 214.

estilo venha a se “acomodar plenamente ao pensamento”.³⁴⁹ *Copia rerum* leva à *copia verborum* – a abundância e fluência oratória existem verdadeiramente quando há um conhecimento efetivo do assunto tratado.³⁵⁰

A partir do livro II, Antonio, que no segmento anterior confrontara seus pontos de vista com Crasso, num exemplo de argumentação *in utramque partem*, passa a buscar com este um consenso sobre a perfeição oratória, onde fluência verbal e conhecimento das coisas não se dissociem. Vale relembrar a assertiva de Cícero na abertura do livro II do *De Oratore*, citada anteriormente: “a eloquência alcançada por Crasso e Antônio nunca poderia se realizar sem o conhecimento de todas as coisas que produziram a prudência e a fluência oratória [*dicendi copiam*] manifesta nos dois”.³⁵¹

Para Cícero, não se pode pensar num homem prudente que não seja um bom orador, tampouco num bom orador que não seja prudente – princípio eternizado por Quintiliano na expressão *vir bonus dicendi peritus*.³⁵² Os humanistas do *Quattrocento* compartilhavam este entendimento com seus mestres da Antiguidade: Leonardo Bruni defendia, segundo a linha proposta no *De Oratore*, a identidade entre *eloquentia* e *sapientia*³⁵³; com base na leitura de Quintiliano, Lorenzo Valla valorizava a experiência do orador nos assuntos públicos, o que, em sua opinião, tornava a eloquência mais eficaz³⁵⁴; para Jorge de Trebizonda, a oratória estava associada à condução de cada momento da vida moral e política³⁵⁵; Poliziano sustentava que a retórica era responsável tanto pela formação do homem como da civilização³⁵⁶, tópica que busca em Cícero.³⁵⁷

Embora se possa notar uma redefinição no conceito de prudência nos escritos de Maquiavel e Guicciardini, a associação desta com a retórica não deixa de se fazer notar. Como discuti anteriormente, prudência implicava, para ambos,

³⁴⁹ Idem. Ibid., I, 50-54.

³⁵⁰ Cf. CAVE, Terence. *The cornucopian text. Problems of Writing in the French Renaissance*, p.6. “According to this theory (a commonplace since the ancient Greek debates on rhetoric), true *copia* – as opposed to *vitiosa abundantia* or *loquacitas* – is assured where *res* inform or guarantee *verba*”.

³⁵¹ CICERO, Marco Tulio. *De Oratore*, II, 6.

³⁵² Cf. ALBERTE, Antonio. “Recepción de los criterios retóricos ciceronianos en Quintiliano”, pp. 159-183.

³⁵³ Cf. VASOLI, Cesare. “L’humanisme rhetorique en Italie au XVeme siecle », p.54.

³⁵⁴ Cf. Idem. Ibid., p.64.

³⁵⁵ Cf. Idem. Ibid., p.77.

³⁵⁶ Cf. GALAND-HALLYN, Perrine. “La rhetorique en Italie a la fin du Quattrocento (1475-1500) », p.138.

³⁵⁷ Cf. CICERO, Marco Tulio. *De Inventione*, I,1.

um olhar atento para a realidade, capaz de separar diversidades substanciais e acidentais e compreender sua dinâmica; tendo por horizonte o que normalmente ocorre em situações similares, o juízo prudente visa à definição do que é apropriado em determinadas circunstâncias, o *melhor possível*. Daí a atenção aos efeitos das ações de outros homens e seus prováveis resultados – almeja-se, deste modo, à máxima segurança na consecução dos fins primeiros e últimos visados, o que envolve a deliberação. Por deliberação, deve-se entender não apenas uma prática intelectual, realizada publicamente ou intimamente, mas fundamentalmente uma atividade regrada segundo os preceitos de um dos três gêneros retóricos, a saber, o gênero deliberativo.

A retórica deliberativa tem no seu cerne a idéia de prudência. Somente homens prudentes são capazes de discorrer com precisão acerca dos assuntos concernentes à *res publica* e agir com celeridade. No exercício do debate e na busca do consenso os prudentes mostram suas habilidades práticas, orientados por vasta experiência e ampla leitura das histórias, e também pelo bom juízo natural (prudência natural) e discrição (*discrezione*), sem os quais mesmo os homens mais experientes e eruditos não conseguirão ir além de análises superficiais das “coisas do mundo”. A deliberação, entendida retoricamente, envolve a participação – ou sua presunção, no caso da deliberação consigo mesmo –, de outros homens num *ragionamento*, um debate onde terá lugar a argumentação *in utramque partem*, (argumentos contrários), ou então a busca de consenso via cooperação, ou mesmo as duas coisas – dos argumentos contrários à busca do consenso, como no *De Oratore*.

“O ofício do orador”, lê-se na *Retórica a Herênio*, “é poder discorrer sobre as coisas que o costume e as leis instituíram para o uso civil, mantendo o assentimento dos ouvintes até onde for possível”.³⁵⁸ O orador sempre fala para alguém, buscando a produção de efeitos particulares num auditório específico. Sem a capacidade de convencimento, sem saber lidar com um auditório, de nada valerá ao prudente a excelência calculativa do bom juízo, isto porque a deliberação entre homens reputados prudentes é ela mesma condição primordial para o reconhecimento da prudência de um sujeito particular. Sem a retórica, a prudência é inefetiva, por não adquirir um caráter público. Analogamente, a retórica sem

³⁵⁸ AD. *Retórica a Herênio*, I, 2, p.55.

prudência é vazia, rasa, incapaz de ir ao cerne das questões. Assim, embora não se confundam, *retórica e prudência perfazem uma unidade necessária*, sem a qual ambas não se sustentam. A prudência não se resume a uma atividade intelectual: ela possui uma dimensão performativa presente mesmo na deliberação consigo mesmo.

Em Maquiavel e Guicciardini, as práticas letradas não podem ser compreendidas apropriadamente sem que se leve em consideração a indissociabilidade entre prudência e retórica.

Nos escritos de ambos, as referências à prudência implicam quase sempre as noções de *bom juízo* – “confiando na vossa prudência, criarei coragem para dizer o que penso” (*Arte da Guerra*)³⁵⁹ –, *celeridade decisória* e *desembaraço na ação*, como na *Storia d'Italia*:

não se deve confundir – como poucos observadores das propriedades, dos nomes e da substância das coisas afirmam – a timidez com a prudência; nem se deve reputar como sábios aqueles que, tomando por certo todos os perigos, agem como se todos fossem acontecer. Não se pode chamar de sábio ou prudente àqueles que temem ao futuro mais que se deve.³⁶⁰

Trata-se, assim, de um conceito diretamente associado ao aconselhamento e à ação política – no âmbito da República de Florença, a prudência dirá respeito ao aconselhamento nos foros de discussão (como nas já referidas *pratiche*) ou de deliberação (como no *Consiglio Maggiore*) e à ação no exercício das diversas magistraturas (como na *Signoria*). Já num principado, ou num regime *stretto* – como era o caso da Florença sob o jugo dos Medici, antes da instituição do ducado –, a ação se concentrará nas mãos do príncipe, dos *condottieri* e seus homens de confiança; neste caso, caberá aos conselheiros orientar a ação principesca segundo o bom juízo. Em todas as instâncias referidas, porém, o caráter calculativo da prudência não se basta, isto porque o princípio do reconhecimento público orienta a produção dos efeitos desejados. Ainda mais importante: não existe um cálculo

³⁵⁹ MAQUIAVEL, Nicolau. *A arte da guerra*, III, p.98.

³⁶⁰ GUICCIARDINI, Francesco. *Storia d'Italia*, III, 4, p.284. “e perciò non doversi confondere, come molti poco consideratori della proprietà de’ nome e della sostanza delle cose affermano, la timidità con la prudenza, né riputare savi coloro che, presupponendo per certi tutti i pericoli che sono dubbi e però temendo di tutti, regolano, come se tutti avessino certamente a succedere, la loro

prudencial *anterior* ao ornato; o discurso não é o meio transparente que dá vazão a idéias, e sim o produto de uma complexa operação onde os elementos convencionais mobilizados na argumentação – a disposição do discurso, o emprego de lugares-comuns (argumentos-padrão, ou “pequenos-discursos”, segundo definição de Lechner, de aplicação “universal”)³⁶¹, as técnicas de amplificações, etc. – estruturam a urdidura dos juízos prudenciais. É o caso, por exemplo, da já mencionada redescritção paradiastólica: ela não é um “instrumento” empregado por Maquiavel para justificar sua flexibilização da noção de *virtù*, mas a própria condição de possibilidade de tal flexibilização, sendo incorreto separar um hipotético “cálculo anterior” de uma técnica supostamente neutra.

Pela mesma razão, prudência e decoro letrado são indissociáveis.³⁶² O prudente, além de se mostrar habilitado a deliberar, sem timidez e com bom juízo, sobre as melhores ações a seguir ou evitar num determinado momento, deverá, da mesma forma, saber como se portar, o que dizer ou escrever segundo a ocasião – diante de iguais, de superiores ou de inferiores, de acordo com as hierarquias sociais. “Se as paixões estão na natureza”, afirma João Adolfo Hansen, “a moderação prescrita como virtude é a do decoro”.³⁶³

Erasmus, em sua *Brevíssima e Muito Resumida Fórmula de Elaboração Epistolar* (1521), discute “o que convém” aos diversos tipos de cartas e epístolas, no que diz respeito ao tratamento com inferiores – ex. de um príncipe para os súditos, de um chefe de família para agregados, etc. –, iguais – ex. foros de deliberação em uma República – e superiores – ex. postar-se diante de um príncipe. Ao mesmo tempo, expõe preceitos sobre os diferentes gêneros de epístolas a que “todas as espécies de cartas podem ser resumidas”³⁶⁴, equivalentes aos três gêneros de causa da arte retórica (judicial, deliberativo e epidítico). Diz Erasmo, sobre o gênero deliberativo:

deliberazioni. Anzi non potersi in maniera alcuna chiamare prudenti o savi coloro che temono del futuro più che non si debbe”.

³⁶¹ Cf. LECHNER, Joan Marie. *Renaissance concepts of the commonplaces*, pp. 72-73. “After the *topoi* have been sighted and their treasury of invention explored, there remains one further element of the commonplace to be defined and that is its place as a ‘speech-within-a-speech’. This concept of the *locus communis* as an *oratio* marks its full development in amplifying virtue or vice, in adorning and embellishing the speech, and in moving the audience to virtuous action. The commonplace, whether it be considered as an argument, a thesis, or an oration, is a rhetorical device brought into the main speech from outside the cause being pleaded”.

³⁶² Cf. KAHN, Victoria. *Op. cit.*, p.39.

³⁶³ HANSEN, João Adolfo. *Op. cit.*, p.45.

De início, deve-se observar que o gênero deliberativo, que também pode ser chamado de suasório, deve ser definido com utilidade e decoro. Contudo, quando com utilidade dizemos, com decoro também queremos seja interpretado, eis que *nada útil pode ser dito que da mesma forma decoroso não seja* (grifo meu).³⁶⁵

Nos séculos XV e XVI, os preceitos estabelecidos na Antiguidade por autores como Aristóteles, Cícero e Quintiliano, visando primordialmente a oratória forense e as diversas cerimônias públicas, acabam se difundindo de forma notável para a composição de tratados, diálogos e outros gêneros.³⁶⁶ A demarcação precisa do que convém mostra-se crucial, como forma de assegurar o reconhecimento público da dignidade dos escritos; logo, como reconhecimento da prudência de quem os compôs. Não há prudência sem decoro: o princípio da adequação às condições particulares do auditório e do tempo é o que os une. Afirma Cícero no *Orator*,

da mesma forma que na vida, também nos discursos o mais difícil é ver *o que convém*. [...] O orador deve mirar o conveniente não só nas *idéias*, mas também nas *palavras*. É que as pessoas em diferentes circunstâncias, de classes distintas, com prestígio pessoal diferente, de diferentes idades, e os diferentes lugares, momentos e ouvintes não devem ser tratados com o mesmo tipo de palavras ou idéias. Há que se ter em conta todas as partes do discurso, da mesma forma que na vida, o que é conveniente: e *o conveniente depende do tema que se trate e das pessoas*, tanto as que falam como as que escutam (grifos meus).³⁶⁷

A regra, aqui, é a *adaptação às circunstâncias*. Decoros e prudência não apenas se complementam: são indissociáveis. Só o prudente sabe reconhecer o que convém diante de um auditório específico; logo, ninguém pode ser chamado de prudente a menos que seja reconhecido como um orador discreto e honesto. *Cortesão* é um exemplo vívido da conexão entre decoro, prudência, dignidade,

³⁶⁴ ERASMO, Desiderio. “Brevíssima e Muito Resumida Fórmula de Elaboração Epistolar”, p.120.

³⁶⁵ Idem. Ibid., p.123.

³⁶⁶ Cf. KAHN, Victoria. *Op. cit.*, p.38.

³⁶⁷ CICERO, Marco Tulio. *Orator / El Orador*, I, 71.

discrição (*discrezione*), agudeza e graça.³⁶⁸ Castiglione defende que o cortesão discreto deve evitar todo tipo de afetação, e “usar em cada coisa uma certa *sprezzatura* que oculte a arte e demonstre que o que se faz e diz é feito sem esforço e quase sem pensar”.³⁶⁹ A oratória não deve aparentar artifício ou excesso de energia, constituindo-se como uma arte do justo meio, do equilíbrio e da prudência. Alguns oradores antigos, prossegue Castiglione pela voz do conde Ludovico de Canossa, “mostravam que seus discursos eram elaborados de modo simples e segundo o que lhes sugeriam a natureza e a verdade, menos que o estudo e a arte”.³⁷⁰ A dissimulação do artifício é um registro de prudência: um orador gracioso e discreto conquistará facilmente as benesses do seu público.

Boa parte da educação humanista se baseava nos estudos associados às “boas letras” – leitura, memorização e composição em acordo com as autoridades clássicas.³⁷¹ Como defende Victoria Kahn, os humanistas concebiam as práticas letradas como uma forma de prudência em si, e não apenas como produtos materiais da prudência de determinados homens.³⁷² “Assim como *Salutati*”, afirma a autora, “Giovanni Pontano afirmou que o decoro literário ou retórico pode educar o leitor na virtude da prudência, tanto porque provê exemplos temáticos de ações prudentes do passado como porque as habilidades de julgamento e discernimento envolvidas na composição e interpretação de uma obra literária são similares àquelas envolvidas na reflexão prática sobre nossas ações”.³⁷³

Deste modo, pode-se dizer que eram definidos como prudentes não apenas os homens honestos que participavam com dignidade da vida pública de suas cidades, os conselheiros de príncipes e das magistraturas republicanas, mas também os *homens de letras* – especialmente os que procuravam registrar, em seus textos, o difícil percurso do cálculo prudencial e da conversação sobre as coisas do

³⁶⁸ Cf. PÉCORA, Alcir. *Máquina de Gêneros*, p.72.

³⁶⁹ CASTIGLIONE, Baldassare. *O cortesão*, I, p.42.

³⁷⁰ Idem.

³⁷¹ Cf. VASOLI, Cesare. *Op. cit.*, p.56.

³⁷² Cf. KAHN, Victoria. *Op. cit.*, p.39.

³⁷³ Idem. Ibid., p.40. “Like *Salutati*, Giovanni Pontano claimed that literary or rhetorical decorum can educate the reader in the virtue of prudence, both because it can provide thematic examples of prudent actions in the past and because the skills of judgment and discrimination involved in the composition and interpretation of a literary work are similar to those involved in practical reasoning about our actions”.

mundo, de forma ornada e em acordo com o decoro letrado. “A escrita”, afirma Castiglione pela voz de dom Federico,

não é outra coisa senão uma forma de falar que permanece depois de se ter falado, e quase uma imagem, ou antes, a vida das palavras [...]. Mas certamente aquilo que convém ao escrever, convém igualmente ao falar; e é bellissimo o falar que é similar aos belos escritos.³⁷⁴

A forma privilegiada, nesse sentido, era o *diálogo*, associado à dimensão oral do debate; porém, mesmo tratados mais “sistemáticos” como *O Príncipe* reproduziam, em sua invenção, disposição e ornato, a estrutura dos discursos de retórica deliberativa. Entendidos como *performances letradas da prudência*, os textos políticos e históricos de Maquiavel e Guicciardini pressupunham “auditórios implícitos”, ou um público inscrito nos próprios caminhos do texto. Tais performances prudenciais só se consumam plenamente como atos de leitura ou práticas orais. Elas dependem da produção dos efeitos desejados no leitor; do contrário, não haverá evento, não haverá prudência – nenhuma lição poderá ser aprendida, nenhum caminho será seguido.

Entretanto, os percursos que levaram Maquiavel e Guicciardini da situação de membros ativos da vida política florentina e italiana à condição de homens de letras não foram destituídos de tensões e ambigüidades, tampouco resultaram de escolhas bem-planejadas ou de um ideal de equilíbrio entre *otium* e *negotium*. Diante da *Fortuna*, eles procuravam os remédios que pudessem não só amenizar suas situações particulares, como também atenuar a *calamità* italiana iniciada em 1494. Embora não tivessem o controle do timão florentino, possuíam uma arma formidável, a reconhecida prudência nos assuntos civis, além do engenho e da agudeza necessários à composição de algumas das peças letradas mais importantes do *Cinquecento* florentino, as quais, se não foram suficientes para lhes devolver a almejada participação nos negócios públicos, ao menos permitiu que definissem estratégias e intervenções que consideravam as mais apropriadas num momento de graves turbulências.

³⁷⁴ CASTIGLIONE, Baldassare. *Op. cit.*, I, p.47.