

Dos referenciais da Bioética – a Prudência

Bioethics ground principles – Prudence *Referenciales de la Bioética – Prudencia*

William Saad Hossne*

RESUMO: Em publicação anterior¹, o autor propõe a teoria dos referenciais, em vez do principialismo; um dos referenciais é o da prudência, que é aqui analisado. Discute-se o significado habitual da palavra prudência e o sentido que deve ter enquanto referencial da Bioética. Como referencial, prudência deve assimilar o conteúdo das expressões gregas “*sophrosyne*” e “*phronesis*”; para apreensão de seu significado invoca-se, para a “*sophrosyne*” o diálogo de Platão “Cármides”^{2,3,4} e, para a expressão “*phronesis*”, a Ética a Nicomaco de Aristóteles⁵. Em síntese, “prudência”, enquanto referencial da Bioética, abrange os sentidos de sensatez, moderação, comedimento, cautela, cuidado, precaução, além de previsão, temperança, sabedoria prática, razoabilidade, englobando, ainda, experiência, modéstia e bom senso. Prudência se contrapõe não apenas à imprudência (fazer o que não deveria ter sido feito, ao menos do modo como foi feito) e à negligência (deixar de fazer o que deveria ter sido feito), pois prudência deve também incluir os conceitos de “*sophrosyne*” (sofrósina) no sentido socrato-platônico e “*phronesis*” no sentido aristotélico.

PALAVRAS-CHAVE: Bioética. Aristotelismo. Platonismo.

ABSTRACT: In a previous publication¹, the author considered the theory of ground principles, opposite to principialism; one of the ground principles is that prudence here analyzed. One discusses the habitual meaning of the word “prudence” and the sense it must have as a Bioethics ground principle. As such, prudence must assimilate the content of the Greeks terms “*sophrosyne*” and “*phronesis*”; for apprehending its meaning, we invoked, for “*sophrosyne*” the dialog of Plato known as “Charmides”^{2,3,4} and for “*phronesis*” the Aristotle *Nicomachean Ethics*⁵. In synthesis, “prudence”, as a ground principle, has the sense of good sense, moderation, caution, care, precaution, foresight, moderation, practical wisdom, reasonability, including also experience, modesty and common-sense. Prudence is not only opposed to the imprudence (to do what must not have to be done, at least the way it was done) but also to recklessness (not to do what must have been done), and therefore prudence must also include the concepts of “*sophrosyne*” in the Socratic-Platonic sense and “*phronesis*” in the Aristotelian sense.

KEYWORDS: Bioethics. Aristotelianism. Platonism.

RESUMEN: En una publicación anterior¹, el autor considero la teoría de los referenciales, frente al principialismo; uno de los referenciales es la prudencia, aquí analizada. Uno discute el significado habitual de la palabra “prudencia” y el sentido que debe tener como referencial de la bioética. Como tal, la prudencia debe asimilar el contenido de lo que los Griegos llaman “*sophrosyne*” y “*phronesis*”; para aprehender su significado, invocamos, para “*sophrosyne*” el diálogo de Platón conocido como “Cármides”^{2,3,4} y para “*phronesis*” la Ética a Nicomaco, de Aristóteles⁵. En síntesis, “prudencia”, como referencial, tiene el sentido de sensatez, moderación, precaución, cuidado, atención, previsión, moderación, sabiduría práctica, razón, incluyendo también experiencia, modestia y sentido común. La prudencia no sólo se opone a la imprudencia (hacer lo que no debe tener que ser hecho, por lo menos de la manera como fue hecha) pero también a la imprudencia (no hacer lo que debe haber sido hecho), y por lo tanto la prudencia debe también incluir los conceptos de “*sophrosyne*” en el sentido Socrático-Platónico y “*phronesis*”, en el sentido aristotélico.

PALABRAS LLAVE: Bioética. Aristotelismo. Platonismo.

INTRODUÇÃO

Abusos cometidos na pesquisa médica, não obstante o Código de Nuremberg, 1947, e a Declaração de Helsinque, 1964, levaram o governo e o parlamento americano a criar uma Comissão específica para “*identificar os princípios éticos que deveriam nortear a pesquisa médica*

em seres humanos”. Ao final de 4 anos (1974-1978), foi concluído o Relatório Belmont, com a identificação dos seguintes “princípios” para a ética na pesquisa médica: beneficência, autonomia e justiça.

Logo a seguir, Beauchamps, Childress⁶ publicaram livro sobre *Ética Biomédica* propondo os mesmos princípios, desdobrando a beneficência e incluindo a não-

*Médico. Professor Emérito da Faculdade de Medicina da Universidade Estadual Paulista – UNESP Botucatu. Coordenador do Programa de Mestrado em Bioética do Centro Universitário São Camilo, São Paulo.

maleficência. Na época, Bioética era pouco mais de um neologismo proposto por Potter em 1970-71. A bioética existia, mas ainda sem corpo de doutrina assentado^a.

Pelo vácuo e por comodismo pragmático, tais princípios da ética em pesquisa e/ou da ética biomédica, passaram a ser tidos como princípios da Bioética, e, a partir daí, prosperou, em alguns meios o chamado principialismo podendo advir alguns riscos e algum viés na Bioética.

Em primeiro lugar, os princípios não foram nenhuma “inovação”; a não-maleficência e a beneficência (entendida na concepção platônica da República) já estavam consagradas na profissão médica e claramente enunciadas no Juramento Hipocrático; a justiça, em particular a justiça distributiva, esteve presente em vários Diálogos de Platão, na voz de Sócrates, e a autonomia vinha se cristalizando na sociedade desde as Revoluções Democráticas (inglesa, francesa e americana) dos séculos XVII e XVIII, na mesma época em que filósofos como Kant, Spinoza e Locke consolidavam os conceitos de autonomia e direitos.

Em segundo lugar, os princípios não atendem a todas as situações em que atua a Bioética, mesmo se restrita à área médica ou à área biomédica; isto é, os princípios são insuficientes.

Em terceiro lugar, os princípios, se atendem plenamente a algumas das situações na área da biomedicina, não atendem a situações de outras áreas abrangidas pela Bioética, como por exemplo, à ética envolvendo animais, ou o meio ambiente.

Em quarto lugar, a idéia de principialismo incute a possibilidade de interpretação fundamentalista, perigosa eticamente, reduzindo a ética a apenas aspectos deontológicos míopes e tacaños.

É forçoso reconhecer, porém, que autonomia, não-maleficência, beneficência e justiça são elementos de enorme valor para a Bioética; necessários são, porém não suficientes e muito menos vistos como princípios fundamentalistas.

Daí porque, a nosso ver¹, devam ser tidos como referenciais, importantes (não como princípios), ao lado de outros referenciais, dos quais discutiremos um deles aqui: a “Prudência”.

Em sentido usual, segundo Houaiss⁷, “prudência é a virtude que faz prever e procurar evitar as inconveniências e os perigos; cautela, precaução” e tem como antinômio a “Imprudência”.

Imprudência aparece no *Código de Ética Médica* (art. 29) como algo comissivo, isto é, refere-se a ato praticado quando não o deveria ser, ao menos do modo como foi realizado. Reconhece-se que, muitas vezes, é difícil distinguir a imprudência da imperícia.

Nesse mesmo artigo (art. 29), aparece também a palavra negligência. E negligência^{8,9} está sempre associada a algo que deveria ter sido realizado e não o foi. Em sentido usual⁷, negligência significa: “a falta de cuidado, incúria; 2) falta de apuro de atenção, desleixo, desmazelo; 3) falta de interesse, de motivação, indiferença, preguiça”. A negligência é sempre “falta de”.

Assim, enquanto a imprudência é comissiva, a negligência é omissiva.

A nosso ver, mesmo no sentido usual, a prudência deveria ter a ver não apenas, como geralmente ocorre, com imprudência, mas também com negligência e, portanto, ter a ver com comissão e também com omissão.

Já nos pré-socráticos há referência à prudência como virtude.

Xenófanes de Colofão, tido como antecessor da escola eleata dos pré-socráticos, válida, segundo Jaeger¹⁰, um novo conceito de Arete (virtude), que, até então, estava voltado à coragem dos guerreiros. Diz ele: “A cidade enche de honrarias e presentes os vencedores das lutas, e contudo nenhum deles é tão digno como eu, pois a nossa sabedoria é melhor que a força dos homens e dos cavalos”. E prossegue: “Não é justo preferir à sabedoria a mera força corporal”. Defende ele a formação espiritual, em nome da própria polis. O conteúdo da nova arete cívica de Xenófanes inclui, além da coragem, a *prudência* (*sophrosyne*), a justiça e, por fim, a sabedoria.

Verifica-se, pois, que já ao nascer, na nova filosofia, calcada na formação espiritual, a prudência é elemento fundamental da virtude ou é mesmo uma das virtudes a considerar.

Heráclito, de Efeso (Akmê 504-501 a.C.)¹¹, considerado por vários autores como o mais importante dos pré-socráticos (escola jônica), deixou-nos vários fragmentos, alguns sob forma de aforismos, fazendo referências à prudência.

O “obscuro”, o “fazedor de enigmas”, como é alçado, já dizia: “Prudência (*sophonizo*) é a maior virtude, sabedoria é dizer coisas verdadeiras e, atentos proceder conforme a natureza” (B 1121).

a. No sentido histórico, o termo Bioética aparece na literatura em 1927, proposto por Jahr F. Biéthik Eine Unschou uber die ethischen Beziehungen des Menschen zu Tier und Pflanze. Kosmo 1927;24:2-4.

Em seu livro sobre o (dis)curso de Heráclito, Schüller¹¹, interpretando o pensamento do filósofo de Efeso, afirma que, de acordo com o fragmento acima transcrito, “prudência (*sophrosyne*) é a virtude maior porque ela preside as demais e que no rio da existência (alusão ao “não podemos entrar duas vezes no mesmo rio) nada se repete e que prudência é a maior virtude porque andamos no escuro”.

De certo modo, a idéia de prudência esta também embutida em outro aforismo de Heráclito: “Por não sabem escutar, não sabem falar (B19)”.

Concordamos com Schüller¹¹ quando interpreta o pensamento de Heráclito, dizendo que “quem ouve perscruta, elege, despreza, compreende” e, assim, se mostra prudente.

É na fase antropológica ou socrática da filosofia grega que a prudência vai se fazer mais presente, com a “*sophrosyne*” e com a “*phronesis*”.

Consideramos que a prudência, enquanto referencial da bioética, deve englobar os conceitos e significados das expressões gregas *sophrosyne* (no sentido platônico-socrático) e *phronesis* (no sentido aristotélico); note-se, de início, que ambas têm sido traduzidas como “prudência”, embora, a nosso ver, tenham conotações diversas, porém não opostas.

A expressão prudência surge, ao que parece, na língua latina, com Cícero (séc. I) – “*prudentia*”.

BUSCANDO O SIGNIFICADO DE “SOPHROSYNE”

Para Platão (*República* livro IV), haveria três funções da alma, conforme citado em Chauí¹²:

- “Parte ou função apetitiva ou concupiscente, “que busca comida, bebida, sexo, prazeres, isto é, tudo que é necessário para a conservação do corpo e para a geração de outros corpos. Essa parte é irracional e mortal, terminando com a morte do corpo” (p. 293-4).
- “Parte ou função colérica ou irascível, que se irrita ou se enraivece contra tudo que possa ameaçar a segurança do corpo e tudo quanto lhe causa dor e sofrimento, incitando a combater os perigos contra a vida; essa parte é imortal e irracional”.
- “Parte ou função racional: parte espiritual e imortal. É a função ativa e superior da alma, o princípio divino em nós”.

Cabe à parte racional controlar as duas outras partes e harmonizá-las com a razão. O domínio da razão sobre a

concupiscência é uma virtude e seu nome é “*Sophrosyne*” (p. 295)¹².

Mas o que é a *sophrosyne*?

De acordo com o glossário (Almeida Prado citado em Chauí, p. 511)¹²:

“*Sophrosyne*: estado de saúde e perfeição do corpo e do espírito. Moderação, temperança, bom senso, *prudência*, frugalidade.”

O verbo *sophronizo* significa: tornar moderado, temperante, *prudente*; aprender a conter desejos, impulsos e paixões.

Sophronéo é ser sóbrio, modesto, simples, temperante, moderado.

A *sophrosyne* é o ideal ético do sábio, pois significa a integridade física e psíquica daquele que sabe moderar seus apetites e desejos e pratica a *phronesis*.

Dentro do escopo do presente artigo, assumimos como marco básico e essencial para buscar o significado de *sophrosyne* o texto do diálogo socrato-platônico *Cármides*, cujo tema central é exatamente a busca do significado de *sophrosyne* e se Cármides a possui.

Trata-se de um dos diálogos aporéticos de Platão. Justamente por isso consideramos arriscado estabelecer uma conceituação acabada e fechada em um único termo na língua portuguesa. Por essa razão, consideramos mais adequado tentar apreender o significado de *sophrosyne* por meio de trechos selecionados dos diálogos entre Sócrates, Cármides e Critias.

Quando se analisa o diálogo e se busca na literatura a interpretação da *sophrosyne* vê-se que ela aparece como sinônimo de sabedoria, de discricção, de discernimento, de temperança, de autodomínio, de moderação, de prudência, de disciplina, de sensatez.

Oliveira³, na edição de *Cármides* da Junta Nacional de Investigação Científica e Tecnológica (Lisboa), apresenta, na introdução, o capítulo sobre o conceito de *sophrosyne*, baseado na etimologia do termo:

“Saos ou sós – são, salvo, em boa saúde; *phron/phronen* “coração, espírito, como sedes de manifestações passionais e, sobretudo, intelectuais.

Syne – sufixo que indica qualidade, e que aparece no domínio moral, em virtudes”.

Diz Oliveira³ que o indivíduo *Sophron* é aquele que tem o entendimento suficiente para conhecer seus limites, saber ocupar seu lugar, ser moderado, controlar-se, abster-se daquilo que possa ser considerado vergonhoso

ou contrário às normas estabelecidas. “Mais especificamente, o termo engloba as noções de castidade, domínio dos sentidos, sobretudo na ética popular, discrição, moderação; nos círculos aristocráticos, um sentido de honra próximo da noção de *aidos* (vergonha, sentimento de respeito) e, no plano cívico, sobretudo nos círculos filoespartanos de Atenas, a idéia de obediência às leis e o respeito pelos valores tradicionais”. E, com isso, assinala o autor o quão é difícil uma tradução exata para o termo *sophrosyne*: prudência? sensatez? sabedoria? moderação? temperança?

E, continua Oliveira³, “numa perspectiva religiosa, conhecer seus limites é abster-se de cometer *hybris* (excesso), é ser cauteloso, humilde, não fazer nada em excesso”.

Para Tuckey citado em Oliveira³, se poderia definir *sophrosyne* como “fazer o que é bom, no conhecimento de que isso é bom”.

Vale assinalar que, conforme a edição do *Cármides*, a palavra *sophrosyne* é traduzida como *temperança*², *prudência*³ ou, ainda, como *sensatez*⁴, em espanhol de autoria não identificada.

Pelo exposto, verifica-se que a expressão grega é de conteúdo mais amplo e complexo, incluindo diversas e diferentes acepções em um único termo.

Tentaremos, como já referido, extrair os aspectos conceituais de *sophrosyne*, a partir do diálogo entre Sócrates, Cármides e Critias. Utilizaremos como referência o texto *Cármides* de Nunes², complementado com o texto traduzido por Oliveira³.

Assinale-se de início a associação que Sócrates faz, usando a medicina, entre o tema da discussão (*sophrosyne*) e a alma. Estabelece, como condição preliminar para o diálogo sobre a *sophrosyne*, a disposição de Cármides em “franquear a alma” (157a). Logo a seguir (159a), Sócrates indaga a Cármides em que consiste a “*sophrosyne*” ou *sófrósina* (termo que utilizaremos e que consta no dicionário⁷).

Cármides (159b) diz que a *sófrósina* “consiste em fazer tudo bem feito e de forma tranqüila”.

Sócrates, a seguir, leva Cármides a concordar com a idéia de que *sófrósina* é algo belo (159b) e que em várias ações, a agilidade e a rapidez estão associadas ao belo mais que a lentidão, para daí concluir (160b):

“Todas as coisas, portanto Cármides, [...] se nos revelaram como sendo mais bonitas quando realizadas com mais rapidez e agilidade do que com morosidade e moderação”.

E Sócrates (160e) retorna a indagar a Cármides o “que te parece que seja a ‘*sófrósina*?’”; ao que Cármides responde: “*sófrósina* vem a ser o mesmo que vergonha”.

A argumentação socrática leva Cármides a concordar (161b) que “a *sófrósina* não é vergonha, por ser essencialmente boa, enquanto a vergonha tanto pode ser boa como pode ser má”.

Diante do impasse, Cármides invoca a opinião (atribuída implicitamente a Critias) de que a *sófrósina* (161b) “consiste em cuidar cada um do que lhe é próprio”.

Nesse ponto ocorre um fato interessante: Cármides tenta, agora, ele mesmo fazer as perguntas a Sócrates, invertendo os papéis; Sócrates, porém, rebate e passa a colocar-se novamente no papel de questionador, agora atraindo e discutindo com Critias, sobre o conceito de que a “*sófrósina* consiste em cuidar cada um do que lhe é próprio”.

O diálogo gira em torno desse conceito e sobre a diferença eventual entre cuidar significando fazer ou significando compor, para ao final chegarem a expressar (164a) que “a *sófrósina* é, por consequência, a prática do bem, cuidando cada um do que é próprio ou realizando trabalhos de outrem”.

A partir daí, a discussão gira em torno da questão (164a) de se poder admitir que as pessoas dotadas de *sófrósina* (temperantes, prudentes, sensatas) podem não saber que a possuem.

Cármides (164d) assim se expressa: “Estou quase a dizer que a *sófrósina* consiste justamente no conhecimento de si mesmo, de pleno acordo, nesse particular, com quem inscreveu no templo de Delfos o conhecido preceito”:

“As fórmulas ‘conhece-te a ti mesmo’ e ‘sê temperante’ são equivalentes”. E, contudo, é muito fácil dar-lhes outra interpretação, como, a meu ver, aconteceu com os que, tempos depois, gravaram as sentenças: “Nada em excesso” e “muita cautela chama desgraça” (164e, 165a).

Nesse ponto, novamente se tenta inverter os papéis. Agora, é Critias quem procura fazer indagações a Sócrates, o qual, porém, prontamente reverte a situação.

Durante o diálogo, Critias afirma que *sófrósina* (prudência, sensatez) seja conhecimento de si mesmo.

Sócrates, caminha adiante, dizendo: “Se a *sófrósina* consiste em conhecimento é evidente que se trata de uma ciência, e ciência de alguma coisa” (165c).

Ao que Critias responde: “é a ciência de si própria”.

A esta altura, o conceito de *sófrósina* é rotulado como ciência.

E Sócrates, usando como ponto referencial a medicina e a arquitetura, indaga:

“Ó Critias, sendo a sofrósina a ciência de si própria, que bem nos proporciona, digno de seu nome?” (165d) e “conhecimento de que vem a ser a sofrósina, que é diferente da própria sofrósina?” (166b).

E Critias responde:

“Todas as outras ciências são conhecimento de outra coisa, não de si próprias, ela (sofrósina), exclusivamente, é ciência das outras ciências e ciência de si mesma” (166c).

E Sócrates insiste, retornando à etapa inicial, colocando a seguinte indagação:

“[...] que pensas a respeito da sofrósina?” (166e).

E Critias insiste na associação conceitual de sofrósina e ciência, respondendo:

“[...] de todos os conhecimentos, a sofrósina é o único que não só é conhecimento de si mesmo como conhecimento dos outros conhecimentos” (167a).

Sócrates retruca: “será também conhecimento da ignorância ou da falta de conhecimento” (166e).

E continua:

“[...] porque o indivíduo dotado de sofrósina é a única pessoa que se conhece e que está em condições de julgar tanto o que sabe como o que não sabe, sendo igualmente capaz de reconhecer o que cada um sabe e pensa, quando, de fato, sabe, e também o que outras pessoas pensam saber, porém realmente não sabem; ninguém mais é capaz disso”.

“Ser temperante, a sofrósina, o conhecimento de si mesmo consiste simplesmente em saber o que se sabe e o que não se sabe” (167a), com o que Critias concorda, dando ensejo a que Sócrates prossiga:

“[...] perguntemos [...] se é possível ou não a alguém saber que sabe ou que não sabe o que realmente sabe ou não sabe” [...] e no caso de ser possível, qual a utilidade desse conhecimento?” (167b).

O próprio Sócrates, fazendo analogia com a visão, com a audição e com os demais sentidos, leva Critias a concordar que “esse conhecimento (da sofrósina) é estranho, isto se realmente existir, e que se não devemos afirmar categoricamente que não existe?” (168a).

Sócrates prossegue na discussão da sofrósina e sua relação com ciência e conhecimento, para, ao final, reconhecer as dificuldades conceituais, afirmando:

“Não me sinto com forças para decidir uma questão de tal magnitude, por isso mesmo não posso afirmar sem vacilação nem que é possível haver um conhecimento do conhecimento, nem, ainda, no caso de ser isso possível, que esse conhecimento seja a sofrósina, sem primeiro decidir se ele nos pode ser útil ou não, pois tenho o pressentimento de que a sofrósina é algo útil e bom” (169b).

Para mais adiante concluir que:

“[...] a sofrósina, ou o fato de ser *sophroneo* (dotado de sofrósina) não permite reconhecer o que uma pessoa sabe ou que não sabe, mas apenas ao que parece, que sabe ou não sabe” (170d).

E indagar a Critias se “utilidade nos poderá advir de uma sabedoria assim constituída?” (171d).

Os trechos acima transcritos evidenciam a associação entre temperança e sabedoria de um lado e, de outro, a relação entre sabedoria e prática (ou utilidade).

O próprio Sócrates tenta mostrar como a sofrósina pode ajudar a julgar melhor os outros, quando diz a Critias:

“[...] talvez a sofrósina, tal como a encontramos presentemente, a saber, o conhecimento do conhecimento e da falta de conhecimento, confira a quem a possui a vantagem de aprender facilmente tudo o que desejar aprender e de tudo se lhe tornar mais claro, porque tudo o que ele aprende é acrescido do conhecimento. Ademais, ficará em condições de julgar melhor os outros naquilo justamente, que ele aprendeu [...]” (172b, c).

Mas, ao final, Sócrates coloca uma dúvida: “não se estaria, assim procedendo, fazendo uma idéia “muito elevada e procurando nela (sofrósina) muito mais do que nela se contem?” (172c).

Contudo, Sócrates retorna à questão da utilidade da sofrósina, a partir da idéia de que “a sofrósina consiste em sabermos o que sabemos e o que não sabemos” (172d), para concluir que a sofrósina, assim entendida, daria à espécie humana sabedoria para estar “de guarda para não permitir que a ignorância viesse a insinuar-se como nossa colaboradora” (172d). Indaga Sócrates:

“Mas, porque vivendo de acordo com o conhecimento, obraríamos bem e seríamos felizes? É o que não consigo compreender, meu caro Cármides” (173d).

Prossegue o diálogo sobre o tipo de conhecimento que faz o homem ser feliz, para se concluir “que não é a vida de acordo com o conhecimento que permite aos homens

serem felizes e procederem com correção, nem mesmo todo o conjunto de todos os conhecimentos, mas apenas o conhecimento do bem e do mal” (174c) e nada se realizará a contento se faltar o conhecimento do bem (174d).

Para Sócrates, esse conhecimento não é a *sófrósina*.

Retornando à utilidade, Sócrates indaga “como poderá, então, ser-nos útil a *sófrósina*, se não é artifício de qualquer utilidade?” (175a).

Ao final, Sócrates faz uma análise crítica de toda a discussão, de maneira clara, procurando demonstrar que, embora se tenha chegado a uma aporia, a discussão teria valido a pena, embora sem responder à questão do que vem a ser *sófrósina* e se *Cármides* a possui.

Transcreve-se parte dessa fala final de Sócrates:

“Nesta altura, vemo-nos batidos por todos os lados, sem podermos indicar o objeto que apesar do seu número de concessões por nós feitas, dificilmente poderíamos defender. Admitimos que havia um conhecimento do conhecimento, muito embora não o permitisse o argumento nem aconselhasse semelhante proposição. Ao depois, concedemos que esse conhecimento conhece também o trabalho dos outros conhecimentos, apesar de também não o permitir o argumento, o que fizemos para deixar o indivíduo dotado de *sófrósina* em condições de conhecer que sabe o que sabe e que não sabe o que não sabe. Esta última concessão foi inteiramente fora de propósito” (175b,c).

“E apesar de haveremos dirigido nossa investigação com tão boa vontade e sem nenhuma aspereza, não se revelou ela capaz de encontrar a verdade. Muito pelo contrário: a tal ponto zomba da verdade, que todas as definições por nós excogitadas e apresentadas em comum, provou ela com a maior insolência serem absolutamente inúteis” (175d).

“Eu é que sou mau investigador; sem dúvida alguma, a *sófrósina* é um bem inapreciável, e tu, uma criatura feliz, se realmente a possuis” (176a).

Sócrates nos leva a uma aporia, sem nos dar uma conclusão acabada e fechada da *sófrósina*. Contudo, durante a trajetória do diálogo com *Cármides*, nos fornece diversas aproximações do que vem a ser ou a não ser a *sófrósina*. E o faz, ora sob forma de afirmações, ora (na maioria das vezes) sob a forma de indagações, as quais, em seu conjunto, nos permitem estabelecer e/ou inferir a caracterização da *sófrósina*. Assim:

- *sófrósina* é essencialmente boa e algo de utilidade;

- *sófrósina* consiste em cuidar cada um do que lhe próprio;
- *sófrósina* – conhecimento de si mesmo;
- *sófrósina* – ciência de alguma coisa, ciência das outras ciências e ciência de si mesma.

Quem a possui é capaz de julgar tanto o que sabe como o que não sabe, sendo igualmente capaz de reconhecer o que cada um sabe e pensa, quando, de fato sabe e, também o que outras pessoas pensam saber, porém realmente não sabem; ninguém mais é capaz. Dá ao indivíduo condições de conhecer que sabe o que sabe e que não sabe o que não sabe.

Sófrósina implica moderação, comedimento, prudência com cautela, bom senso, sensatez.

Sófrósina dá à espécie humana sabedoria para estar de guarda para não permitir que a ignorância venha a se insinuar como nossa colaboradora.

E isso tudo, de maneira aberta e submetida à análise da razão.

Vale a pena, a esta altura, retornar às frases iniciais de *Cármides*, quando Sócrates coloca como condição preliminar para o diálogo a “disposição em franquear a alma”; neste mesmo trecho do diálogo, Sócrates diz: “[...]uma vez presente a *sófrósina*, é muito fácil promover a saúde da cabeça e de todo o corpo” (157b).

No sentido comum⁷, *sófrósina* é assim apresentada:

“*Sófrósina*: Virtude de ser moderado, comedido, sensato, modesto; moderação, prudência, sensatez (acrescentamos: temperança). Etimologia grega: *sophrosúne*, estado de espírito são, prudência, bom senso. Por oposição a *húbris* (orgulho, arrogância, autoconfiança excessiva, insolência)”.

BUSCANDO O SIGNIFICADO DE “FRONESIS”

Para *sófrósina* utilizamos como marco e suporte básico *Cármides*, de Platão. Para *fronesis* utilizaremos a *Ética a Nicômaco*.

Em *Ética a Nicômaco* (E. N.), Aristóteles⁵ inicia o livro I, dizendo:

“Admite-se geralmente que toda arte e toda investigação, assim como toda ação e toda escolha têm em mira um bem qualquer” (1094a).

Note-se que o filósofo inclui arte, investigação, ação e escolha e *sempre* com o objetivo de atingir um bem; um bem que desejamos por ele mesmo.

“Se, pois, para as coisas que fazemos existe um fim que desejamos por ele mesmo e tudo o mais é desejado no interesse desse fim [...] evidentemente tal fim será o bem ou antes, o sumo bem (E. N. 1. – 1094a. 18)”. “[...] verbalmente, quase todos estão de acordo, pois tanto o vulgo como os homens de cultura superior dizem ser esse fim a felicidade (eudainomia) e identificam o bem viver e o bem agir com o ser feliz (E. N. 1. – 1095a. 15-20)”.

Aristóteles assinala, porém, que o vulgo não concebe a felicidade do mesmo modo que os sábios. A felicidade, para Aristóteles, deve ser procurada por si mesma e deve ser auto-suficiente, isto é, “aquilo que, em si mesmo, torna a vida desejável e carente de nada (E. N. 7. – 1097b. 15); a felicidade é, portanto, algo absoluto e auto-suficiente, sendo também a finalidade da ação” (E. N. 7. – 1097b. 20).

E “[...] as ações virtuosas devem ser aprazíveis em si mesmas” (E. N. 1. – 8 – 1099a. 20).

Ao final do livro 1 (E. N. 1. – 13 – 102a. 5), Aristóteles julga necessário estudar a natureza da virtude: “Já que a felicidade é uma atividade da alma conforme à virtude perfeita, devemos considerar a natureza da virtude: pois talvez possamos compreender melhor, por esse meio, a natureza da felicidade”.

“Mas a virtude que devemos estudar é, fora de qualquer dúvida, a virtude humana [...] por virtude humana entendemos não a do corpo, mas a da alma; e também à felicidade chamamos uma atividade da alma” (E. N. 1. – 13 – 1102a. 15).

Por sua vez a alma tem “uma parte racional e outra parte privada da razão” distintas por definição, mas inseparáveis por natureza, como o côncavo e o convexo na circunferência de um círculo (E. N. 1. – 13 – 1102a. 30).

Por sua vez, a parte irracional comporta uma subdivisão uma delas é de natureza vegetativa (1102b) (comum a todas às espécies, como nutrição, crescimento), e a outra, embora ainda elemento irracional (mas apetitivo e não apenas vegetativo), participa, em certo sentido, da razão, não estabelece regras mas tem capacidade de executar e obedecer, atender às razões (E. N. 1. – 13 – 1102b. 15-30).

Ao final do livro 1, expressa:

“A virtude também se divide em espécies de acordo com esta diferença (partes da alma), porquanto diremos que algumas virtudes são intelectuais e outras morais: entre as primeiras temos a sabedoria filosófica

(*sophia*), a compreensão (nous), a sabedoria prática (*phronesis*) e, entre as segundas, por exemplo a liberalidade e a temperança (sofrósina)” (E. N. 1. – 13 – 1103a. 5)^b.

Vale assinalar, de imediato, que Sócrates deixa clara a distinção entre sabedoria prática (*phronesis*) e temperança (sofrósina), inclusive, incluídas em divisões diferentes, a primeira nas virtudes intelectuais e a segunda, nas virtudes morais.

Aristóteles inicia o livro 2, assinalando:

“Sendo, pois, de duas espécies a virtude, intelectual e moral, a primeira, por via de regra, gera-se e cresce graças *ao ensino*; por isso *requer experiência e tempo* (grifos nossos); enquanto a virtude moral é adquirida em resultado do hábito, donde ter-se formado o seu nome por uma pequena mudança da palavra ‘hábito’” (E. N. 2. 1. – 1-15).

Grifamos ensino, experiência e tempo como elementos requeridos para as virtudes intelectuais, pois nelas se inclui a “*phronesis*”.

E como se geram as virtudes?

“Não é [...] por natureza, nem contrariando a natureza que as virtudes se geram em nós [...] adquirimo-las pelo exercício, como também sucede com as artes. Com efeito, as coisas que temos de aprender antes de poder fazê-las, aprendemo-las fazendo” (E. N. 1. – 11 – 1103a. 25-30).

Segue-se daí que se deve examinar a natureza dos atos, isto é, como devemos praticá-los.

E diz Aristóteles⁵: “Ora, que devemos agir de acordo com a regra justa é um princípio aceito, que nós encamparemos” (E. N. II. – 1 – 1103b. 30); devem ser evitadas a falta ou o excesso, que podem levar à destruição, como ocorre, por exemplo com a força ou vigor físico que pode ser destruída pela deficiência como pelo excesso:

“[...] a temperança, (*sophrosina*) a coragem e outras virtudes, pois o homem que a tudo teme e de tudo foge, não fazendo frente a nada, torna-se um covarde e o homem que não teme absolutamente nada, mas vai ao encontro de todos os perigos, torna-se temerário e, analogamente, o que se entrega a todos os prazeres e não se abstém de nenhum torna-se intemperante” (E. N. II. – 2 – 1104a. 20).

É o justo meio, a mediania (mesotes) que deve prevalecer na estruturação da virtude.

b. No diálogo “Crátilo” (Platão), que versa sobre a justeza dos nomes, *phronesis* (398e; 411d; 416d) aparece na tradução portuguesa (Figueiredo MJ) como “razoabilidade”.

E o que é virtude?

“Devemos considerar agora o que é a virtude. Visto que na alma se encontram três espécies de coisas, paixões, faculdades e disposições de caráter, a virtude deve pertencer a uma destas” (E. N. II.5 – 1105b. 20).

A seguir, Aristóteles analisa as paixões e as faculdades para chegar a dizer: “Por conseguinte, se as virtudes não são paixões, nem faculdades, só resta uma alternativa, a de que sejam disposições de caráter” (E. N. II.5 – 1106a. 10).

Mas que espécie de disposição é ela, indaga o filósofo.

Após análise, dentro da idéia do justo meio, constatando que o excesso e a falta são características do vício e a mediania da virtude (pois os homens são bons de um modo e maus de muitos modos) (E. N. II.6 – 1106. 35).

Afirma Aristóteles:

“A virtude é, pois, uma disposição de caráter relacionada com a escolha e consistente numa mediania, isto é, a mediania relativa a nós, a qual é determinada por um princípio racional próprio do homem datado de sabedoria prática (*phronesis*).”

É um meio termo entre dois vícios, um por excesso e outro por falta (E. N. II.6 – 1107a.).

Mas Aristóteles assinala ainda que “nem toda ação e paixão admite meio termo, como o despeito, a inveja, o furto, por exemplo [...]” (E. N. II.6 – 1107a.10); e deixa claro que “[...] do excesso ou da falta não há meio termo, como também não há excesso ou falta de meio termo [...]” (E. N. II.6 – 1107a.25).

No livro III, Aristóteles⁵ fala das virtudes das partes irracionais. Destaquemos o referente a temperança (*sophrosyne*), que aparece em algumas traduções como prudência.

A temperança, para Aristóteles, é um meio termo em relação aos prazeres corporais, embora não com todos (visão, audição, olfato (E. N. III.118a.))

Após analisar as virtudes morais ou do caráter, como liberalidade, a magnificência, magnanimidade, calma, jactância, bom gosto, vergonha no livro IV, a justiça e a injustiça e a equidade no livro V, Aristóteles, no livro VI, passa a cuidar das virtudes do intelecto onde é focalizada a *phronesis*.

Considerando que ambas as virtudes (morais e do intelecto) são virtudes da alma, o filósofo volta a afirmar que a “alma tem duas partes: a que concebe uma regra ou princípio racional, e a privada da razão” (E. N. VI.I – 1139a. 5); e continua:

“Façamos uma distinção simples no interior da primeira, admitindo que sejam duas as partes que conceberam um princípio racional: uma pela qual contemplamos as coisas cujas causas determinantes são invariáveis e outra pela qual contemplamos as coisas variáveis”.

“Chamemos científica a uma dessas partes e calculativa à outra, pois o mesmo são deliberar e calcular, mas ninguém delibera sobre o invariável” (E. N. VI.I – 1139a 10-15).

Diz Aristóteles que na alma existem três coisas que controlam a ação e a verdade: sensação, razão e desejo (E. N. VI.2.I – 1139a. 15), para concluir:

“[...] dê-se por estabelecido que as disposições em virtude das quais a alma possui a verdade, quer afirmando, quer negando, são em número de cinco: a arte, o conhecimento científico, a sabedoria prática (*phronesis*), a sabedoria filosófica (*sophia*) e a razão intuitiva (não incluímos o juízo e a opinião porque estes podem enganar-se)” (E. N. VI.2 – 1139b. 15).

O capítulo 5 do livro VI é dedicado à análise da sabedoria prática (*phronesis*). Aristóteles afirma que “o homem que é capaz de deliberar possui sabedoria prática” (E. N. VI.4 – 25-35); e continua:

“[...] a sabedoria prática não pode ser ciência, nem arte: nem ciência, porque aquilo que se pode fazer é capaz de ser diferentemente, nem arte porque o agir e o produzir são duas espécies diferentes de coisa”.

“Resta, pois, a alternativa de ser ela uma capacidade verdadeira e raciocinada de agir com respeito às coisas que são boas ou más para o homem” (E. N. VI.5 – 1140b. 5); e que a boa ação é o seu próprio fim; daí atribuir-se “sabedoria prática a Péricles e homens como ele, porque percebem o que é bom para si mesmos e para os homens em geral” (E. N. VI.5 – 1140b. 5-10).

Vale salientar o que segue, pela relação que se faz entre temperança e sabedoria prática: “E por isso mesmo damos à temperança o nome de sofrósina” (E. N. VI. – 1140b. 10-15).

Diz o filósofo que “a sabedoria prática deve, pois, ser uma *capacidade verdadeira e raciocinada* de agir com respeito aos *bens humanos* (grifos nossos)” (E. N. VI.5 – 1140b. 10-15).

Prossegue o filósofo:

“Mas, por outro lado, embora na arte possa haver uma excelência, na sabedoria prática (*phronesis*) ela

não existe; e em arte é preferível quem erra voluntariamente, enquanto na sabedoria prática, assim como nas outras virtudes, é exatamente o contrário que acontece. Torna-se evidente, pois, que a sabedoria prática (*phronesis*) é uma virtude e não uma arte” (E. N. VI.5 – 1140b. 20-25).

A sabedoria prática, para Aristóteles, é mais do que uma simples disposição: mostra-o o fato de que tais disposições podem ser esquecidas, mas a sabedoria prática, não (E. N. VI.5 – 1140b. 30).

Aristóteles deixa claro que “o conhecimento científico é um juízo sobre coisas universais e necessárias, enquanto a arte e a sabedoria prática versam sobre coisas variáveis” (E. N. VI.5 – 1140b. 30-35; 1141a).

Para Aristóteles, sabedoria prática e arte política não podem ser a mesma coisa (E. N. VI.7 – 1141a. 25-30).

O filósofo estabelece nítida distinção entre sabedoria filosófica (*sophia*) e a sabedoria prática (*phronesis*): “a sabedoria filosófica é um conhecimento científico combinado com a razão intuitiva daquelas coisas que são as mais elevadas por natureza”; “a sabedoria prática (*phronesis*), pelo contrário, versa sobre coisas humanas e coisas que podem ser objeto de deliberação” e mais adiante diz Aristóteles que acima de tudo a obra do homem dotado de sabedoria prática é deliberar bem (VI.7 – 1141b. 5-15).

Além disso, a sabedoria prática tampouco se preocupa apenas com universais (1141b. 15); sabedoria prática diz respeito à ação.

No capítulo 8 do livro VI, Aristóteles enfatiza a importância da experiência, ao dizer: “[...] embora os moços possam tornar-se geômetras, matemáticos e sábios em matérias que tais, não se acredita que exista um jovem dotado de sabedoria prática (*phronesis*). O motivo é que essa espécie de sabedoria diz respeito não só aos universais mas também aos particulares que se tornam conhecidos pela experiência. Ora um jovem carece de experiência, que só o tempo pode dar” (E. N. VI.8 – 1142a. 10-15).

“A sabedoria prática, além de não se identificar com o conhecimento científico, ela se opõe à razão intuitiva (E. N. VI.8 – 1141b. 25); sabedoria prática e inteligência também não são a mesma coisa” (E. N. VI.10 – 1143a. 5-10).

Após tecer considerações analíticas quanto a deliberação, investigação, habilidade, discernimento e suas interações com as virtudes, Aristóteles indaga.

Mas alguém poderia perguntar de que servem essas faculdades da mente, já que: 1) a sabedoria filosófica não

considera nenhuma das coisas que tornam um homem feliz [...] e quanto à sabedoria prática, embora trate dessas coisas, para que necessitamos delas? (E. N. VI.12 – 1143b. 20).

Da análise que se segue, vale assinalar os seguintes pontos:

Aristóteles afirma que “a obra de um homem só é perfeita quando está de acordo com a sabedoria prática e com a virtude moral” e que a “reta razão é o que está de acordo com a sabedoria prática” (E. N. VI.13 – 1144b. 20) e que “não é possível ser bom na acepção estrita do termo sem sabedoria prática (*phronesis*), nem possuir tal sabedoria sem virtude moral”.

“E, desta forma podemos também refutar o argumento dialético de que as virtudes existem separadas uma das outras” (E. N. VI.13 – 1144b. 30-35).

É importante destacar que Aristóteles, ao salientar a importância da sabedoria prática (*phronesis*) na deliberação deixa claro que “nem por isso domina ela a sabedoria filosófica (*sophia*), isto é, a parte superior de nossa alma, assim como a arte médica não domina a saúde, pois não se serve dela, mas fornece os meios de produzi-la; e faz prescrições no seu interesse, porém não a ela” (E. N. VI.13 – 1145a. 5-10).

Para compreender o significado de *phronesis*, Aristóteles procura, de início, caracterizar o homem dotado de *phronesis* (o *phronimos*), que é aquele que tem a capacidade de “deliberar bem sobre o que é conveniente a ele” (E. N. VI.5 – 1140a. 26).

Aqui, importa enfatizar que *phronesis* implica *deliberação*.

Daí, Aristóteles faz clara distinção entre *phronesis* e *episteme*: a *episteme* versa sobre objetos imutáveis e procede por demonstrações, enquanto que a *phronesis* procede por deliberação, e se restringe ao domínio do contingente.

Em conclusão, Aristóteles chega a uma definição da *phronesis*, como sendo “uma capacidade verdadeira e raciocinada de agir, com respeito às coisas que são boas ou más para o homem” (E. N. VI.5 – 1140b. 5-6).

Mais adiante, Aristóteles reitera que a *phronesis* é a virtude da parte calculativa da alma e que o objeto dela “versa sobre coisas humanas e coisas que podem ser objeto de deliberação e que *phronimos* é aquele que delibera bem” (E. N. VI.7 – 1140b. 9-10).

De todas essas considerações de Aristóteles, cabe destacar os seguintes pontos:

- *Phronesis* “não se ocupa apenas com universais, mas deve reconhecer os particulares, pois é prática e ação versa sobre os particulares” (E. N. VI.7 – 1140b. 18);
- “O caráter da *phronesis* é eminentemente prático, não bastando conhecer as regras universais, pois é preciso aplicá-las a cada situação particular”;
- “Este conhecimento dos casos particulares é fruto da *experiência de vida* (grifo nosso) e por isso a virtude da *phronesis* é mais comum em homens maduros; embora os moços possam tornar-se geômetras, matemáticos e sábios em matérias que tais, não se acredita que exista um jovem *phronimes*” (E. N. VI.8 – 1142a. 11-12).

Desde a Ética a Nicomaco até os dias de hoje, a análise do significado da *phronesis* aristotélica continua tema atual.

Os dados que se seguem (estóicos, Santo Agostinho, Tomás de Aquino, Charron, Cumberland) se baseiam em Pellegrin¹³.

Já à época dos estóicos, ocorre uma profunda alteração, quando, dentro da idéia de unidade das virtudes, se nega autonomia à *phronesis*. “Justiça, coragem, *phronesis* seriam maneiras diferentes de descrever uma mesma realidade”¹³.

Assim, Zenão de Critio (334-262 a.C.) teria apud Pellegrin¹³ afirmado que “a virtude quando considera o que é preciso ser feito e o que não é preciso ser feito, tem sido chamada de ‘*phronesis*’ quando coloca ordem nas paixões e dá uma justa medida aos prazeres é chamada de temperança (*sophrosyne*)”.

“Quando a *phronesis* dá a cada um o que lhe é devido, ela é a justiça, e quando nos indica o que é preciso evitar, é temperança; quando nos ajuda a suportar a adversidade, é coragem”.

Nessa posição dos estóicos, há uma nítida associação entre sofrosina (temperança) e *phronesis*.

Desse modo, é forçoso reconhecer que, para os estóicos, apesar da perda da individualidade, é atribuído lugar de destaque à “*phronesis*”, pois dela derivariam as demais, de acordo com características específicas.

Ainda de acordo com Pellegrin¹³ citando Crisipo (2788-206 a.C.), um dos líderes do estoicismo antigo, altera esta interpretação e declara que as quatro virtudes (coragem, justiça, *phronesis*, *sophrosyne*) são inteiramente distintas, mas implicadas entre si; assim, ou possuímos todas ou não possuímos nenhuma.

Lê-se em Pellegrin¹³ que a prudência, de qualquer modo, tem um lugar fundamental, ao ser definida como “a ciência das coisas que se precisa fazer, de coisas que não se precisa fazer e de coisas que se precisa e não se precisa fazer ou a ciência das coisas que são boas, daquelas que são más e daquelas que não são boas e nem más. Em última análise, a prudência seria “ciência das coisas boas, más e nem boas e nem más”.

Santo Agostinho (354-430) adota, ainda, posição semelhante à dos estóicos e define *phronesis* como sendo “a ciência do que é preciso buscar e do que é preciso fugir” (livre-arbítrio).

Tomás de Aquino (1225-1274) retoma, em essência, a visão aristotélica sobre a *phronesis*; para ele (*Summa Teológica* Iia 0 II aeq 47-56), *phronesis* é faculdade de conhecer e não faculdade de desejar; ela depende da razão prática e não da razão especulativa. Ela é uma virtude intelectual que diz respeito às coisas contingentes; ela fornece os meios para atingir um fim, fixado pelas virtudes éticas.

No século XVII, Pierre Charron dizia que a prudência “consiste em três coisas que são da mesma ordem: bem consultar e deliberar, bem julgar e resolver, bem conduzir e executar” (Charron P. De la sagesse, 1601, reed. Paris Fauard; 1986 citado em Pellegrin)¹³.

Hobbes (1588-1679)¹⁴, em *Leviatã* (cap. 46, p. 474-5), afirma que a prudência não faz parte da filosofia (afirmação destacada, aliás, como tópico do capítulo).

Diz Hobbes¹⁴ “entendo como filosofia o conhecimento adquirido pela razão” e daí “fica evidente que não consideramos como parte dessa definição aquele conhecimento originário chamado experiência, no qual consiste a prudência, porque não é atingido por raciocínio, mas se encontra igualmente nos animais e no homem [...]”.

O bispo Richard Cumberland publicou em 1672 o Tratado filosófico das leis naturais com o objetivo principal, segundo Pellegrin¹³, de refutar Hobbes. Para ele, a prudência “tem seu fundamento em um verdadeiro conhecimento de toda a natureza, sobretudo da dos seres racionais”.

Baltasar Gracian¹⁵ (1601-1658), em seu clássico livro *A arte da prudência – um oráculo manual*, publicado em 1647, apresenta 300 máximas; dessas, em apenas três, contudo, aparece a expressão prudência: “Ousar com prudência” (máxima n. 54), “Prudência transcendente” (máxima n. 92) e “Homem comedido é sinal de prudência” (máxi-

ma n. 222). A expressão “prudente” aparece em duas máximas: “É prudente mostrar um pouco de ousadia” (n. 182) e “Os prudentes fazem no início o que os tolos deixam para depois” (n. 268); e emprega a expressão “imprudente” em uma única máxima: “Nunca agir com imprudência” (n. 91).

Embora não se trate de obra essencialmente conceitual, há que se destacar que Gracian¹⁵, ao cuidar da prudência, deixa claro que a considera como arte (habilidade), relacionada à audácia: “prudência implica não apenas em não agir mas também em agir”.

Para Kant, a prudência não pertence à filosofia prática entendida como moral. Ela vai para o lado da habilidade. Os imperativos da prudência são “imperativos hipotéticos assertóticos” e não categóricos como são os imperativos morais, porque eles comandam ações que não são boas em si, mas são meios que visam a um fim.

Para Kant, como para Aristóteles, “a *phronesis* se encontra localizada entre as receitas da habilidade e as exigências éticas”, mas, enquanto para Aristóteles a *phronesis* estava do lado da ética, ela está, para Kant, do lado da habilidade” (trecho transcrito de Pellegrin).

Na realidade, essa diferença reside na visão diferente de Aristóteles e Kant, quanto a concepções diferentes que eles têm da ética.

Mais recentemente, Sidgwick, em os *Métodos da Ética* (1874)¹³, ao falar sobre o tema, utiliza indiferentemente as palavras prudência e previsão; para ele “prudência é, antes de tudo, a faculdade que a pessoa tem de prever as consequências de seus atos em função do seu bem moral”.

Mais recentemente ainda, Ricoeur¹⁶ retoma o sentido grego da *phronesis*, de Aristóteles.

Como visto, e muito bem assinalado por Silva¹⁷, o conceito de *phronesis* apresenta notável variação de sentido na obra de Aristóteles; daí diferentes interpretações, desde os gregos clássicos até hoje.

Ainda de acordo com Silva¹⁷, nas décadas de 60 e 70, na Alemanha, houve uma retomada de discussão, sobretudo no sentido de se saber se a *phronesis* aristotélica tem por objeto os fins e os meios, ou somente os meios da ação; os expoentes do debate são representados, respectivamente, por Gauthier¹⁸ e Aubenque¹⁹.

A temática é o objeto da dissertação de mestrado de Silva, o qual, após excelente revisão e adequada análise crítica dos diversos autores que se envolveram no assunto, observa que:

“Em relação à discussão sobre os fins e os meios, observamos que não houve dificuldade para estabelecer que há um consenso de que a deliberação sobre os meios é característica principal da racionalidade prática própria de *phronesis*”.

Logo adiante:

“Nossa pesquisa nos fez concluir que as tentativas de se considerar isoladamente meios e fins se revelaram insuficientes, enquanto as abordagens que tendem a vincular os meios com seus fins parecem responder melhor à questão sobre a forma de raciocinar da *phronesis*”.

E conclui “É preciso, pois, admitir que a *phronesis* conhece de certa forma o fim das ações, embora até não seja esta a sua função mais própria [...]”.

Concordamos com Silva¹⁷ e é neste sentido que consideramos a *phronesis* dentro do conceito de prudência enquanto referencial da Bioética. Como diz Chauí¹²: “A *phronesis*” orienta a “*proairesis*”, isto é, a deliberação racional ou escolha preferencial porque é capaz de discernir o bom e o mau nas coisas e nas relações convenientes entre meios e fins.

CONSIDERAÇÕES FINAIS

Como referencial da Bioética, o significado de “prudência” tem as seguintes características:

- engloba o conceito de sofrósina (virtude moral) e de *phronesis* (virtude intelectual ou dianoética);
- prudência pressupõe deliberação;
- prudência orienta a *proairesis*, levando à deliberação ou escolha preferencial, discernindo entre o bom e o mau;
- prudência tem a ver com ação e com experiência;
- a experiência e a ação são elementos que identificam a prudência como sabedoria prática;
- a ação diz respeito não apenas aos meios como aos fins;
- prudência tem a ver com precaução, sensatez e previsão;
- prudência tem a ver com moderação, com comedido;
- prudência não se antepõe apenas à imprudência (fazer o que não deveria ter sido feito), mas também à negligência (não ter feito o que deveria ter sido feito), isto é, prudência tem a ver com atos comissivos ou omissivos;

- prudência leva a não fazer o que não deve ser feito, mas também a fazer o que deve ser feito e fazê-lo na justa medida, sem excessos e sem deficiências.

Em resumo: prudência inclui sensatez, moderação, comedimento, cautela, cuidado, precaução, previsão, temperança, sabedoria prática, razoabilidade, englobando experiência, modéstia, bom senso.

É nesse contexto de significados que consideramos a prudência como um dos referenciais da Bioética, sem

hierarquização apriorística; antes de hierarquização, equacionamento.

Lembrando o que dizia Aristóteles:

“[...] os verdadeiros bens do homem são os bens espirituais, que consistem na virtude de sua alma e é nela que está a *eudaimonia* (felicidade), bem supremo, que é imanente. Quando falamos de virtude humana (como a prudência) não entendemos de modo algum a virtude do corpo, mas a virtude da alma e dizemos que a felicidade consiste numa atividade da alma”.

REFERÊNCIAS

1. Hossne WS. Bioética-princípios ou referenciais. *O Mundo da Saúde* 2006;30:673-6.
2. Platão. *Cármides ou sobre a temperança*. Trad de Nunes CA. Coimbra: Junta Nacional de Investigação Científica e Tecnológica; 1981.
3. Platão. *Cármides*. Introdução. Trad de Francisco Oliveira. Coimbra: Junta Nacional de Investigação Científica e Tecnológica; 1996.
4. Platão. *Cármides*. Disponível em www.dominiopublico.gov.br. Versão em espanhol.
5. Aristóteles. *Ética a Nicomaco*. Porto Alegre: Abril Cultural/Globo; 1973.
6. Beauchamp TL, Childress JS. *Princípios de Ética Biomédica*. São Paulo: Loyola; 2002.
7. Houaiss A, Villar MS. *Dicionário Houaiss da língua portuguesa*. Rio de Janeiro: Objetiva; 2001.
8. Coutinho LM. *Código de Ética Médica Comentado*. São Paulo: Saraiva; 1989.
9. França GV. *Medicina Legal*. 5ª ed. Rio de Janeiro: Guanabara Koogan; 1998.
10. Jaeger W. *Paidéia. A formação do homem grego*. São Paulo: Martins Fontes; 1996.
11. Schüller D. Heráclito e seu (dis)curso. Porto Alegre: LPH Pochet; 2000. v. 204. p. 154,176,177.
12. Chauí M. *Introdução à história da filosofia*. São Paulo: Companhia das Letras; 1994.
13. Pellegrin P. Prudência. In: Canto-Sperber. *Dicionário de Ética e Filosofia Moral*. São Leopoldo, RS: Editora Unisinos; 2003. p. 406-11. v. 2.
14. Hobbes T. *Leviatã*. São Paulo: Martin Claret; 2004.
15. Gracian B. *A arte da prudência*. São Paulo: Martin Claret; 2005.
16. Ricouer P. *Soi même comme un autre*. Paris: Seuil; 1990.
17. Silva RMM. *Fins e meios: uma discussão sobre a phronesis na Ética Nicomaquéia [Dissertação de Mestrado]*. PUC Rio de Janeiro: PUC; 2005.
18. Gauthier RA. *Introdução à moral de Aristóteles*. Lisboa: Publicações Europa América; 1992. (Coleção Saber)
19. Aubenque P. *A prudência em Aristóteles*. Trad de Marisa Lopes. São Paulo: Discurso Editorial; 2003.

Recebido em: 9 de abril de 2008.
Aprovado em: 18 de junho de 2008.