

UNIVERSIDADE ESTADUAL PAULISTA “JÚLIO DE MESQUITA FILHO”
FACULDADE DE FILOSOFIA E CIÊNCIAS
PROGRAMA DE PÓS-GRADUAÇÃO EM FILOSOFIA

ELÓI MAIA DE OLIVEIRA

**A NOÇÃO DE PRUDÊNCIA NA *SUMA DE TEOLOGIA* (II^a-II^a, Q. 47-51)
DE TOMÁS DE AQUINO**

MARÍLIA
2017

UNIVERSIDADE ESTADUAL PAULISTA “JÚLIO DE MESQUITA FILHO”
FACULDADE DE FILOSOFIA E CIÊNCIAS
PROGRAMA DE PÓS-GRADUAÇÃO EM FILOSOFIA

ELÓI MAIA DE OLIVEIRA

**A NOÇÃO DE PRUDÊNCIA NA *SUMA DE TEOLOGIA* (II^a-II^a, Q. 47-51)
DE TOMÁS DE AQUINO**

Dissertação apresentada ao Programa de Pós-Graduação em Filosofia da Faculdade de Filosofia e Ciências – Universidade Estadual Paulista “Júlio de Mesquita Filho” – UNESP, campus de Marília como requisito para a obtenção do Título de Mestre em Filosofia.

Linha de Pesquisa: História da Filosofia

Orientador: Andrey Ivanov

MARÍLIA
2017

Ficha catalográfica elaborada por
André Sávio Craveiro Bueno
CRB 8/8211

Oliveira, Elói Maia de.

O48n A noção de prudência na *Suma de Teologia* (II^a-II^a, Q. 47-51) de Tomás de Aquino / Elói Maia de Oliveira. – Marília, 2017.

76 f. ; 30 cm.

Orientador: Andrey Ivanov.

Dissertação (Mestrado em Filosofia) – Universidade Estadual Paulista (Unesp), Faculdade de Filosofia e Ciências, 2017.

Bibliografia: f. 73-76

1. Prudência. 2. Virtude. 3. Vontade. 4. Tomas – 1225?-1274. I. Título.

CDD 189.4

ELÓI MAIA DE OLIVEIRA

**A NOÇÃO DE PRUDÊNCIA NA *SUMA DE TEOLOGIA* II^a-II^a, Q. 47-51
DE TOMÁS DE AQUINO**

BANCA EXAMINADORA

Orientador: _____
Dr. Andrey Ivanov (UNESP/Marília)

Examinador: _____
Dr. Anderson D’Arc Ferreira (UFPB)

Examinador: _____
Dr. Carlos Alberto Albertuni (UEL)

Suplente: _____
Dr. Carlos Arthur Ribeiro do Nascimento (PUC-SP)

Suplente: _____
Dr. Reinaldo Sampaio Pereira (UNESP/Marília)

Marília, 31 de agosto de 2017

AGRADECIMENTOS

Agradeço a minha mãe por todo esforço e paciência que dedicou a me ajudar, quer me dando força, quer me dando conselhos que levarei para toda a vida.

Agradeço ao meu orientador, que sempre se disponibilizou a me ajudar a entender a filosofia de Tomás de Aquino, aguçando cada vez mais o meu querer para a filosofia e que por diversas vezes fez mais que um papel de orientador, mas de amigo.

Agradeço aos meus familiares que sempre me incentivaram na busca do conhecimento.

Agradeço aos meus amigos que com paciência e compreensão entenderam minha empreitada e dedicação aos meus estudos.

E por fim, agradeço a Deus por ter me dado a oportunidade de chegar até aqui e, com sua providência, auxiliar-me cada vez mais nos estudos até onde me é permitido.

RESUMO

O presente trabalho tem como objetivo geral analisar o conjunto de questões da *Suma de teologia* que concernem ao tratamento da prudência, recorrendo quando necessário a outros textos de Tomás de Aquino. Nosso objetivo específico é desenvolver uma investigação que envolve a filosofia moral de Tomás e, para isso, será necessário entendermos o papel da alma humana e suas ações. A noção de hábito e, conseqüentemente, a noção de virtude e suas distinções passarão por nosso trabalho a fim de nos determos em particular da virtude da prudência considerada em si mesma e suas partes. Nossa linha de trabalho será a de compreender o papel da prudência na ação moral do agente, de acordo com Tomás, e como tal virtude beneficia determinada ação, dispondo dos meios necessários para a realização do bem moral em consonância com as demais virtudes cardeais e intelectuais.

Palavras-chave:

Prudência. Vontade. Virtude Moral. Razão Prática. Deliberação. Tomás de Aquino (1225-1274)

ABSTRACT

The present work has as main objective to analyze the set of questions of the *Summa theologiae* that concern the treatment of prudence, relying on other Aquinas' texts when needed. Our specific objective is to develop an investigation that involves the moral philosophy of Aquinas and, therefore, it will be necessary to understand the role of the human soul and its actions. The notion of habit and consequently the notion of virtue and its distinctions will run through our work in order to dwell particularly on the virtue of prudence considered in itself and its parts. Our working line will be to understand the role of prudence in the moral action of the agent according to Aquinas, and how such virtue benefits a certain action having the necessary means for the fulfillment of moral good in consonance with other cardinal and intellectual virtues.

Keywords:

Prudence. Will. Moral Virtue. Practical Reason. Deliberation. Thomas Aquinas (1225-1274)

ABREVIATURAS E SIGLAS

In Sent. = *Escrito sobre as Sentenças*

De ver. = *Questões disputadas sobre a verdade*

Quod. = *Questões de quodlibet*

S.c.G. = *Suma contra os gentios*

S. theol. = *Suma de Teologia*

De virt. = *Questões disputadas sobre as virtudes*

In Eth. = *Expositio sobre a Ética a Nicomaco*

In Eph. = *Expositio sobre a Epístola aos Efésios*

EN = *Ética a Nicômaco*

CIC = *Catecismo da Igreja Católica*

SUMÁRIO

INTRODUÇÃO	9
1 PARTE SISTEMÁTICA	13
1.1. A alma humana	14
1.2. A vontade	16
1.3. As paixões	21
1.4. A bem-aventurança	23
1.5 A noção de hábito	25
1.6. A noção de virtude	27
1.7. As virtudes intelectuais	32
1.8. As virtudes morais	35
1.9. As leis	42
2 A PRUDÊNCIA EM SI MESMA	47
2.1. A caracterização da prudência	48
2.2. A divisão da prudência	54
3 A PRUDÊNCIA E SUAS PARTES	58
3.1 Partes integrantes	58
3.2 Partes subjetivas	64
3.3 Partes potenciais	66
CONSIDERAÇÕES FINAIS	70
BIBLIOGRAFIA	73

INTRODUÇÃO

Tomás de Aquino desenvolveu uma filosofia moral e do direito que introduz a lei natural e os princípios do intelecto prático, e reordena as virtudes. Na divisão das virtudes e na teoria do justo meio, há uma influência aristotélica e uma filiação com o cristianismo por sua filosofia de fontes bíblicas e patrísticas. Daí a necessidade da integração entre razão filosófica e ciência teológica.

Ao conectar as virtudes intelectuais com os dons do Espírito Santo, indica que as virtudes naturais encontram seu cumprimento através da graça divina e mostra claramente seu caráter sobrenatural e cristão ao tratar das virtudes teologais. O esforço de Santo Tomás, utilizando-se de Aristóteles, para expor, fundamentar e sistematizar sua moral, sem que modificasse a doutrina da Igreja, foi original e assumiu fortes proporções na *Suma de teologia*.

Isto posto, o objetivo deste trabalho é desenvolver uma investigação que envolve a filosofia moral de Tomás de Aquino, com ênfase na virtude da prudência. Para isso, será necessário entendermos a noção de hábito e, conseqüentemente, a noção de virtude para nos determos em particular na virtude da prudência considerada em si mesma e suas partes, tal como exposto na *Suma de teologia*.

Uma *Suma*¹ visa uma apresentação, de maneira resumida, de um conjunto de conhecimentos, contendo uma organização sistemática dos temas propostos, e exposta de modo adaptado aos estudantes aos quais se destina². A *Suma de teologia*, escrita por Tomás de Aquino, difere de outras *Sumas* já escritas por seus antecessores, pois não pretende apenas expor cientificamente a religião cristã, mas estudar os “fundamentos filosóficos, metafísicos, psicológicos e morais da teologia especulativa”³.

¹ Para as *Sumas* de Tomás de Aquino, ver, por exemplo, EZÍDIO, C. S. *As 'Sumas' de Tomás de Aquino no período medieval*. Coleção XVI, Encontro ANPOF. Filosofia Medieval. 2015.

² NASCIMENTO, 2011, p. 63.

³ GRABMANN, 1944, p. 55.

Tomás de Aquino dividiu a *Suma de teologia* em três grandes partes, em que a segunda parte é subdividida em duas seções. Para se compreender a divisão de conteúdo basta a leitura do prólogo da questão 2 da primeira parte:

O objetivo principal da doutrina sagrada está em transmitir o conhecimento de Deus não apenas quanto ao que ele é em si mesmo, mas também enquanto é o princípio e fim das coisas, especialmente da criatura racional [...] havemos de tratar: 1. De Deus⁴; 2. Do movimento da criatura racional para Deus⁵; 3. Do Cristo que, enquanto homem, é para nós o caminho que conduz a Deus⁶.

A segunda parte, que trata do movimento da criatura racional para Deus, expressa a doutrina moral, considerando o homem enquanto ser livre. O conjunto dessa segunda parte pode ser definido como os fins últimos da vida humana e os meios que para lá conduzem⁷. Uma visão precisa das divisões da *Suma de teologia*, pode ser entendida do seguinte modo: a *summa naturalis*, que trata da natureza das coisas, primeiro da essência de Deus, depois das criaturas; a *summa moralis*, a segunda parte, que foi subdividida em duas seções; a primeira trata das matérias gerais da moral chamada *Prima secundae* (I^a-II^a) e a segunda contém dissertações sobre as virtudes e os vícios, chamada *Secunda secundae* (II^a-II^a).

O prólogo da II^a-II^a justifica como será a articulação dessa parte, na qual serão tratadas as virtudes em particular. Primeiro as virtudes teologais, depois as virtudes morais e sua

⁴“Tratando de Deus em primeiro lugar segundo o que ele é em si mesmo. (1) o que se relaciona à essência divina (q. 2-26); (2) o que pertence à distinção entre pessoas (q. 27-43). E como Deus é também princípio e fim de todas as coisas, deve-se igualmente falar da maneira pela qual as criaturas procedem de Deus, com isso, encontra-se anunciado o fim da *Prima pars* (q. 44-119), que distingue-se em três grandes seções: a criação em geral (q. 44-46), a distinção de criaturas (q. 47-102) com as três principais subdivisões consagradas ao anjo (q. 50-64), à obra dos seis dias, comentário do relato bíblico da criação (q. 65-74), e ao homem, em sua natureza intelectual, mas também como criatura à imagem de Deus (q. 75-102). Encerrando com uma seção que explica a maneira pela qual Deus governa sua criação, tanto por si mesmo como pela mediação de causas segundas (q. 103-119).” (TORREL, 1999, p. 174-175).

⁵“Tomás estuda de início e detalhadamente os atos humanos (q. 6-89), como formalmente humanos, isto é, voluntários e livres, portanto suscetíveis de ser bons ou maus (q. 6-21), e as paixões da alma (q. 22-48); são tratados em seguida os princípios interiores que qualificam as potências do homem, ou seja, os *habitus*, bons ou maus, que são virtudes e vícios em sua generalidade (q. 49-89); vem enfim os princípios exteriores que influem sobre o agir humano: a lei (q. 90-108) e a graça (q. 109-114). Em segundo momento, Tomás trata das virtudes teologais, fé, caridade, esperança e caridade (q. 1-46), das virtudes cardeais, prudência, justiça, força, temperança (q. 47-170), apresentando para cada uma delas atos próprios e pecados contrários. Concluindo com o estudo dos carismas e dos estados de vida, pequeno tratado da diversidade eclesial a encerrar-se pela vida contemplativa (q. 171-189).” (TORREL, 1999, p. 175-176).

⁶ *S. theol.* I^a, q. 2, prol. “Nessa última parte, Tomás apresenta com a primeira seção dedicada a Jesus Cristo, o Salvador que nos traz a salvação (q. 1-59), prestando-se a dois grandes desenvolvimentos: 1) o mistério da encarnação em si mesmo (q. 1-26); 2) o que o Verbo fez e sofreu por nós na carne (q. 27-59). A segunda seção da Terceira parte é constituída pelo estudo dos sacramentos por meio dos quais atingimos a salvação: primeiramente, em geral (q. 60-65); depois do batismo, eucaristia, penitência (q. 60-90, parte inacabada).” (TORREL, 1999, p. 176-177).

⁷ GRABMANN, 1944, p. 137.

divisão. Não nos propomos investigar as virtudes teologais, de modo que nos deteremos apenas sobre as virtudes morais. Estas exigem um estudo mais complexo em comparação com as primeiras, visto que apresentam na vida concreta uma variedade de manifestações.

A virtude da prudência vem examinada na *Suma de teologia* (II^a-II^a, q. 47-56), seja na sua essência, ou em suas partes integrantes, subjetivas e potenciais, que são próximas das virtudes dianoéticas de Aristóteles (arte-τέχνη, ciência-επιστήμη, sabedoria prática-φρόνησις, sabedoria-σοφία e intelecto-νοῦς)⁸. A II^a-II^a será então o foco do nosso estudo acerca da virtude da prudência e suas relações.

Podemos concluir do exposto acima que a concepção de Tomás de Aquino das virtudes apresenta à moral um problema urgente: como as virtudes podem ser adquiridas e como se desenvolve a formação do homem virtuoso, sendo essa resposta buscada fora do agente, ou seja, nas leis. Diferindo do modelo aristotélico, a lei política é alterada do ponto de vista teológico, uma vez que a explica em face da lei eterna, da lei natural e da lei divina revelada⁹. A lei “educa” para um tipo de comportamento que põe em movimento a formação dos hábitos virtuosos¹⁰. Falaremos destes posteriormente e, especialmente, da prudência.

No primeiro capítulo tratamos de sistematizar os conhecimentos necessários para se compreender a virtude da prudência. Pensamos em elaborar este capítulo para que vários conceitos fossem passados em revista de maneira mais detalhada obedecendo à problemática desenvolvida por Tomás. Contendo na filosofia tomista várias contribuições da filosofia aristotélica, é importante analisarmos como os conceitos foram se desenvolvidos no mundo grego e posteriormente com a influência Patrística na filosofia de Tomás.

De posse de alguns conceitos, começamos a descrever no segundo capítulo sobre a prudência em si, que terá a análise minuciosa da questão 47 da II^a-II^a da *Suma de teologia*, e quando necessário utilizando de outros textos para corroborar com as afirmações de Tomás. E finalizando, no terceiro capítulo será desenvolvido como as partes da prudência operam para sua realização, sendo elas as: partes integrantes, subjetivas e potenciais.

Com esse percurso, chegamos ao objetivo mencionado como objeto de nossa pesquisa: analisar a importância da virtude da prudência no ato virtuoso do agente moral. Virtude esta

⁸ GRABMANN, 1944, p. 147.

⁹ A lei divina tem sua causa na lei eterna, mas seu modo de ação difere. A lei divina é dividida em duas, a lei antiga e a lei nova, mas ambas advêm de uma única lei; elas são a realização da lei eterna, distribuindo-se ao longo da história da salvação.

¹⁰ ABBÁ, 1996, p. 37.

que conecta todas as outras, sendo especial podendo ser vista como uma virtude que é, por essência, tanto intelectual quanto moral. A articulação dela com as outras virtudes, e sua ação no agente serão um dos aspectos que pretendemos analisar no decorrer do presente trabalho.

1 PARTE SISTEMÁTICA

Como o nosso objeto diz respeito às ações humanas, examinaremos neste capítulo as virtudes e alguns temas correlacionados; no segundo capítulo, abordaremos a virtude da prudência, e no terceiro capítulo, a prudência e suas partes. Voltaremos a nossa atenção para a *Suma de teologia* II^a-II^a, q. 47-51, com a contribuição de outras questões relevantes.

O termo “virtude” traduz o termo ἀρετή (excelência, virtude moral) e *virtus* (força, virtude, qualidade moral)¹¹. Nestes dois termos, podemos observar a presença do gênio grego e romano em sua concepção do agir segundo a virtude, sendo a ἀρετή para o platonismo a ideia do bem realizado (aspecto estático da virtude), e para a cultura romana, a realização do bem na *virtus* (aspecto dinâmico da virtude)¹².

O bloco de questões 47-56 da II^a-II^a se ocupa da prudência. A questão 47 é dedicada à prudência em si mesma. As demais questões tratam das partes da prudência (q. 48-51), da deliberação-*consilium* (q. 52), dos vícios opostos à prudência (q. 55), e dos seus preceitos (q. 56). Antes de passarmos a uma análise da questão 47, faremos algumas considerações preliminares.

As divisões que serão desenvolvidas ao longo deste capítulo se devem à necessidade de analisar pressupostos que correspondem direta ou indiretamente à compreensão da virtude da prudência. Primeiramente, é necessário falar da alma humana, pois o agente moral se reconhece moral mediante a sua alma racional, parte esta que apenas o ente humano possui, de acordo com a filosofia aristotélica, reafirmada por Tomás de Aquino.

¹¹ “O primeiro designa uma qualidade física de excelência, o segundo uma qualidade física de força”. (VAZ, 2004, p. 148)

¹² *Ibid.*, *loc. cit.*

1.1. A alma humana

Ao abordarmos o tema da alma humana, faz-se necessário compreender o seu lugar no estudo das virtudes. Como disse Aristóteles, “uns têm a vida e outros não a têm, e por vida entendemos o fato de nutrir-se, de crescer e de perecer por si mesmo”¹³. A definição aristotélica, na qual Tomás de Aquino se baseia, vai contra as concepções materialistas da vida psíquica e abandona o dualismo platônico¹⁴, tratando a questão de como a alma pode vir a unir-se ao corpo. Na perspectiva adotada, a alma é concebida como forma do corpo, evitando assim o dualismo de substâncias.

Não cabe aqui aprofundar esse tema, mas apenas introduzir a questão da alma no estudo das virtudes. A *Ética a Nicômaco* faz referência à virtude que devemos estudar e nos apresenta uma divisão da alma: “A virtude que devemos estudar é [...] a virtude humana. [...] Por virtude humana entendemos não a do corpo, mas a da alma”¹⁵.

Sobre as partes da alma, Tomás de Aquino faz uma distinção de acordo com sua operação e seus atos. De modo sucessivo, podemos afirmar: a alma racional, cuja operação não necessita de nenhum órgão corporal; alma sensível que opera por meio de órgão, mas sem intervir nas propriedades dos elementos físicos, e por fim a alma vegetativa, que além da sua ligação com órgão, supõe os elementos físicos.

Aristóteles já havia pensado nessa partição e assim o fez na *Ética a Nicômaco*, afirmando:

A alma tem uma parte racional e outra parte privada da razão. [...] do elemento irracional, uma subdivisão parece estar largamente difundida e ser de natureza vegetativa [...] a virtude também se divide em espécies de acordo com esta diferença, porquanto dizemos que algumas virtudes são intelectuais e outras morais¹⁶.

Deste modo, na parte racional da alma residem as virtudes intelectivas ou dianoéticas. Na parte não-racional da alma, encontram-se a parte vegetativa e a sensível. A parte vegetativa da alma é encontrada em todos os animais, não se caracterizando como

¹³ *De anima* II, c.1, 412a13.

¹⁴ “A crítica feita a Platão é da falta de compreensão ao pensar como seria possível a alma e o corpo, sendo uma unidade substancial autônoma, resultar numa unidade verdadeira; Tomás de Aquino argumenta que é necessário que haja entre a alma e o corpo uma verdadeira unidade de ordem ontológica”. (GARDEIL, 2013, p. 35).

¹⁵ *ENI*, 1102a15.

¹⁶ *Ibid.* I, 1103a5.

especificamente humana. Diferente da parte sensível, que no homem, mesmo sendo não-racional, participa de certo modo na razão, sendo esta a parte da alma na qual habitam as chamadas virtudes éticas ou morais.

Portanto, Tomás de Aquino, em concordância com Aristóteles, sustenta que o ente humano é uma alma intelectiva unida a um corpo como forma, um composto de ato e potência, capaz de mover-se, fazer escolhas e deliberações em vista de um fim¹⁷.

Sendo função específica da filosofia moral atualizar às potências imanentes à alma humana, em busca do fim último, cabe à perfeição última da pessoa humana o auxílio da ciência moral que lhe indica como viver, alcançando assim os atos livres de suas potências operativas.¹⁸ Ao falar das potências da alma¹⁹, a questão 77 da Iª da *Suma de Teologia* trata das potências no sentido de potência ativa, isto é, não no sentido de sofrer uma ação ou receber uma forma, mas de produzir uma ação. O artigo 1, que examina se a essência da alma é sua potência, nega:

Como a potência e o ato dividem o ente e qualquer gênero de ente, é preciso que um e outro se refiram ao mesmo gênero. Assim, se o ato não lhe pertence ao gênero substância, a potência que lhe é correlativa não pode pertencer a esse gênero. Ora, a operação da alma não se encontra no gênero substância²⁰.

Outro argumento, na sequência, utilizado para demonstrar que a essência da alma não é sua potência, explica que se a essência da alma fosse o princípio imediato da operação, o que sempre teve alma teria operações vitais em ato, mas se a alma ainda está em potência para outro ato, isto não é por sua essência, mas por sua potência. Assim sendo, “acontece que aquilo que tem alma não está sempre em ato nas operações vitais”, podendo-se assim definir a alma como “o ato de um corpo tendo a vida em potência”²¹.

A questão 12 das *Questões disputadas sobre a alma* afirma que apenas em Deus são a mesma coisa o ser e o agir. Em Deus, são a mesma coisa a potência e a essência, não podendo

¹⁷ PICHLER, 2008, p. 10

¹⁸ *Ibid.*, loc. cit.

¹⁹ “Na linguagem de Santo Tomás, as potências da alma correspondem ao que chamamos hoje preferencialmente suas ‘faculdades’. Trata-se aqui de potência no sentido de potência ativa, não de ‘potência’ de receber uma forma, ou de sofrer uma ação, mas da potência de produzir uma ação ou uma operação”. (Nota “a”. In: TOMÁS DE AQUINO. *Suma teológica*, vol II, São Paulo: Loyola, 2002, p. 402).

²⁰ “Primo quia, cum potential et actus dividant ens et quodlibet genus entis, oportet quod ad idem genus referatur potential et actus. Et ideo, si actus non est in genere substantiae, potential quae dicitur ad illum actum, non potest esse in genere substantiae. Operatio autem animae non est in genere substantiae”. (*S. theol.* Iª, q. 77, a. 1).

²¹ *Ibid.*, loc. cit.

ser a alma suas potências. Entendendo, portanto, que as potências da alma, quer sejam ativas ou passivas, são acidentais.

No que se refere à distinção das potências, o artigo 2 da questão 77 da Iª aborda a pluralidade de potências na alma; a questão 78 distingue cinco gêneros, sendo eles: a vegetativa, sensitiva, apetitiva, locomotora e intelectiva²². Nosso objeto principal é a potência intelectiva, sobre a qual a questão 79 discorre em treze artigos.

Cabe aqui compreender que o intelecto é uma potência da alma e não sua essência, pois, como vimos, apenas em Deus seu conhecer é a mesma coisa que seu ser²³. A vida intelectiva se divide em duas operações, a do conhecer e a do apetecer, respectivamente o intelecto e a vontade. A primazia do intelecto é assumida por Tomás de Aquino ao afirmar que “a operação própria do homem, enquanto é homem, é fazer o ato de inteligência”²⁴.

O intelecto tem como objeto próprio o universal, bem como a apreensão de objetos não sensíveis, como, por exemplo, a ideia de verdade ou de Deus²⁵. Já os sentidos conhecem apenas os singulares e se restringem apenas às percepções das propriedades corporais. Tomás de Aquino aponta, na *Expositio* ao *De anima*, duas operações do intelecto: apreender e julgar, sendo este relacionado ao ato de conhecer e aquele ao ato de entender.

Uma vez compreendido que as virtudes intelectuais se encontram na parte racional da alma e as virtudes morais na parte sensível, cabe agora analisar sobre o papel da vontade diante dessa variedade de virtudes e o seu papel na ação moral.

1.2. A vontade

Façamos agora uma consideração sobre o apetite, e mais especificamente sobre a vontade. “Apetite” é entendido como uma inclinação daquele que deseja alguma coisa; ou melhor, “o

²² “Há operação da alma que de tal modo ultrapassa a natureza corporal que nem mesmo é realizada por um órgão corporal é chamada da *alma racional*. Há outra operação inferior à precedente que se realiza por meio de um órgão corporal, mas não por meio de uma qualidade corpórea, essa é da *alma sensitiva*; [...] Tudo o que é animado, com efeito, move a si mesmo de alguma maneira e essa operação é da *alma vegetativa*. [...] E com respeito a isso, existem também dois gêneros de potências da alma, a saber, as *apetitivas*, na medida em que a alma se refere a algo exterior como ao fim, que é primeiro na ordem da intenção. O outro gênero é o das potências *locomotoras*, na medida em que a alma se refere a algo exterior como ao termo da operação e do movimento”. (*S. theol.* Iª, q. 78, a. 1).

²³ *S. theol.* Iª, q. 79, a. 1.

²⁴ *In Metaph.* I, q. 1, lect. 1, n. 3 *apud* GARDEIL, 2013, p. 83.

²⁵ GARDEIL, 2013, p. 84.

apetite é uma inclinação que indica um movimento da alma em direção a algo. Para Tomás de Aquino, esse algo para qual o apetite se inclina é o bem”²⁶.

A questão 80 da Iª faz considerações sobre as potências apetitivas em geral. O artigo 1 afirma que o apetite é uma potência especial da alma. Visto que a toda forma segue uma inclinação, mas mais que uma inclinação natural (dado o exemplo do fogo que segue sua forma, tendendo a subir) as formas dos que conhecem existem de modo superior e, por isso, é preciso que sua inclinação seja superior, chamada assim de apetite natural e pertencendo à potência apetitiva da alma.

Dessas divisões dos apetites compreendemos que o apetite natural designa a inclinação em referência ao universal que acompanha toda forma, sempre tendendo a relacionar-se ao seu bem ou à sua perfeição, sendo algo profundamente determinado. Já o apetite animal segue à forma apreendida no conhecimento. Não estando continuamente em ato, pois antes mesmo de o animal lançar-se ao seu objeto a ele caberia apenas à perseguição, sendo assim, uma potência capaz de ser atualizada.

O artigo 2 fala da distinção entre o apetite sensível e o apetite intelectual. Com efeito, a potência apetitiva é uma potência passiva, pois é movida pelo objeto apreendido, distinto do objeto apreendido pelo intelecto que é de gênero diverso do objeto apreendido pelo sentido. Assim, as potências apetitivas, por serem potências passivas, se distinguem segundo a diversidade dos princípios motores que as determinam, sendo genericamente diferentes os sentidos de um lado e inteligência do outro, causando assim a distinção entre as potências apetitivas sensitivas e intelectuais.

Gardeil faz uma colocação útil para compreendermos melhor esse artigo:

É importante destacar que o fato de ser apreendido pelo sentido ou pela inteligência não é, para o objeto desejado, uma circunstância puramente acidental; a razão ou o motivo do apetecer é, nos dois casos, formalmente diferente: a afetividade sensível não tenderá senão para os bens particulares considerados como tais, enquanto o apetite intelectual, isto é, a vontade, sempre os visará sob a razão universal de bem²⁷.

Tomás de Aquino afirma que “o bem é aquilo que todas as coisas apetecem”. Há, portanto, três tipos de apetite: o natural, o sensível e o racional:

O apetite natural é a inclinação da coisa para o seu fim natural, estabelecido pelo próprio autor dessa natureza [...] o apetite sensitivo é próprio da natureza

²⁶ FAITANIN, 2015, p. 22.

²⁷ GARDEIL, 2013, p. 78-79.

animada que possui sentidos [...] o apetite racional é próprio só do homem, sua inclinação procede do conhecimento racional e produz um apetite superior da alma [...] conhecida como vontade, que se inclina para o bem da sua natureza²⁸.

A inclinação como movimento da parte racional da alma denomina-se vontade. Como dissemos anteriormente, há dois gêneros de potências de conhecimento, os sentidos e o intelecto; delas resultam dois gêneros de potências apetitivas, os apetites sensíveis, que seguem o conhecimento das coisas sensíveis, e o apetite intelectivo ou racional (vontade), que segue o conhecimento intelectivo. A *Suma contra os gentios* IV, c. 9 afirma que em toda natureza intelectual há uma vontade, cujo objeto é um fim e bem²⁹.

A questão 82 da Iª discorre em cinco artigos sobre a vontade. O artigo 1 afirma que o objeto da vontade é necessariamente a felicidade. A necessidade natural não é contrária à vontade, pois “é necessário que, assim como intelecto adere necessariamente aos primeiros princípios, a vontade adira necessariamente ao fim último, que é a bem-aventurança”³⁰.

O artigo 1 da questão 8 da Iª-IIª da *Suma de teologia* examina se a vontade é somente do bem. A isto responde Tomás de Aquino: “A vontade é um apetite racional. Todo apetite é somente do bem. A razão disto está em que o apetite nada mais é do que a inclinação daquele que deseja alguma coisa. Ora, nenhuma coisa se inclina senão para algo semelhante e conveniente a si.” Quer dizer: a vontade humana, como todo apetite é levado naturalmente ao bem, sendo o mal apenas requerido por parecer bom por certo aspecto, sendo assim, a vontade é o desejo do bem levado a sua identidade com o desejo da felicidade.

A vontade tem um papel muito importante e fundamental para compreendermos a ação moral do sujeito, podendo ser mal interpretada como sendo superior ao intelecto, pois, se os objetos da vontade são o bem e fim, que são as mais altas das causas, a vontade seria a primeira das potências. Tomás de Aquino, porém, diz que a superioridade pode se dar de dois modos, absoluta ou relativa. Absoluta quando ela é em si mesma e relativa quando é em relação a um outro.

Ao compararmos o objeto do intelecto com o objeto da vontade, percebemos a superioridade do intelecto, pois o seu objeto é mais simples e absoluto que o da vontade.

²⁸ FAITANIN, 2015, p. 22-23.

²⁹ GARDEIL, 2013, p. 164.

³⁰ *S. theol.* Iª, q. 82, a. 1. “A bem-aventurança é a plena satisfação das tendências do sujeito, a posse assegurada de todo o bem de que ele é capaz”. (Nota “a”. In: TOMÁS DE AQUINO. *Suma teológica*, vol. II, São Paulo: Loyola, 2002, p.476). Este tópico será abordado mais adiante.

Aqui, aplica-se a doutrina da imaterialidade como fundamento do conhecimento, pois quanto mais o modo do objeto é imaterial, mais ele é atual e perfeito. Ora, um objeto do intelecto é a própria noção do bem desejável; e este bem desejável, que se encontra no intelecto, é o objeto da vontade.

No tocante à superioridade por relação, pode ocorrer que a vontade seja superior ao intelecto, e neste caso, o objeto da vontade é superior ao objeto do intelecto, como, por exemplo, “se eu dissesse que o ouvido, relativamente, é mais nobre que a vista, porque aquilo que produz som é mais nobre do que aquilo que é colorido, embora a cor seja mais nobre e mais simples que o som”³¹.

Portanto, os objetos da vontade, o bem e o mal, estão nas coisas; os objetos do intelecto, o que é verdadeiro ou falso, encontram-se na mente. Tomás de Aquino foi fiel a Aristóteles ao adotar este argumento da superioridade do intelecto sobre a vontade, pois para Aristóteles, em seu estudo sobre a felicidade suprema, encontra-se o primado do conhecimento³².

Mas, mesmo demonstrado a superioridade do intelecto sobre a vontade, é a vontade que move o intelecto, como afirmado na *Suma de teologia* (I^a, questão 82, a. 4). O movimento pode ser entendido de duas maneiras: primeiro, em vista de um fim, sendo dessa maneira que o intelecto move à vontade; em segundo lugar, à maneira de agente, pois o que altera move o que é alterado, e dessa maneira a vontade move o intelecto e todas as outras potências da alma, pois todas as potências que tendem a um fim universal movem as potências que tendem a fins particulares. Ora, o objeto da vontade não é senão o bem e fim universal e cada uma das potências se refere a um bem próprio. Assim, a vontade, como causa eficiente, move todas as potências da alma, com exceção das potências da alma vegetativa, que não se submetem ao nosso querer³³.

A questão 9 da I^a-II^a argumenta que a vontade move o intelecto. Para Tomás de Aquino, o intelecto, que apreende o verdadeiro, e a vontade, que tende para o bem, cooperam juntos para a ação humana e agem um sobre o outro de acordo com a sua especificidade, pois o bem é certa verdade a ser conhecida, e a verdade, certo bem desejável. Assim, para determinar a ação do intelecto sobre a vontade, observa-se duas ordens na ação: o fazer ou não fazer, que é o aspecto existencial da ação que depende do sujeito, e neste caso a vontade é

³¹ *S. theol.* I^a-II^a, q. 8, a. 3.

³² GARDEIL, 2013, p. 168.

³³ *S. theol.* I^a, q. 82, a. 4.

soberana e move o intelecto ao seu ato; e fazer isto ou fazer aquilo, que é a ordem específica, sendo aqui o intelecto primeiro que move a vontade³⁴. Portanto, em Tomás o intelecto e a vontade estão em harmonia, prevalecendo o intelecto, e a vontade sempre em sua ordenação ao bem.

Para concluir, o artigo 5 da questão 22 das *Questões disputadas sobre a verdade* considera que a vontade quer algo por necessidade:

Como a própria vontade é certa inclinação, porque é certo apetite, não pode suceder que a vontade queira algo e que sua inclinação não seja para aquilo. E, assim, não pode suceder que a vontade queira algo de modo coagido ou violento, inclusive se quer algo por inclinação natural. Portanto, é claro que a vontade não quer algo necessário pela necessidade da inclinação natural.

Se se admitisse com os estoicos que as paixões são inclinações desordenadas, a virtude perfeita só existiria sem elas. Tomás de Aquino, no entanto, afirma que a virtude moral³⁵ não pode existir sem as paixões, uma vez que essa virtude se tornaria inútil ao apetite sensível. Ora, a virtude ordena o apetite sensível para que tenha seus movimentos próprios ordenados:

A razão é que a virtude moral pertence ao apetite, que opera segundo o que se move pelo bem apreendido. E, por isso, ao mesmo tempo em que muitas vezes opera, é necessário que, muitas vezes, seja movido por seu objeto. [...] Portanto, assim é claro que as virtudes morais não estão em nós por natureza, nem estão em nós contra a natureza. Mas temos em nós uma certa aptidão natural para adquiri-las, enquanto, a saber, a potência apetitiva em nós é naturalmente apta para obedecer a razão. No entanto, são aperfeiçoadas em nós pelo hábito, enquanto, a saber, se agimos muitas vezes segundo a razão, se imprime a forma da potência apetitiva. Essa impressão, de fato, não é outra coisa do que a virtude moral³⁶.

O ente humano é disposto convenientemente ao fim pela virtude, que aperfeiçoa a parte apetitiva da alma. Quanto aos meios adequados a esse fim, o homem deve ser diretamente disposto pelo hábito da razão. Ora, deliberar e escolher são atos da razão relacionados aos meios. Donde ser necessário “haver na razão alguma virtude intelectual que a aperfeiçoe, para ela proceder com acerto em relação com os meios”. Essa virtude é a prudência.³⁷

³⁴ Nota “b”. In: TOMÁS DE AQUINO, *Suma teológica*, vol. III, São Paulo: Loyola, 2003, p. 150.

³⁵ O tema da virtude moral será desenvolvido na seção 1.8.

³⁶ Cf. *S. theol.* I^a-II^a, q. 59, a. 5.

³⁷ *Ibid.* I^a-II^a, q. 57, a. 5.

O artigo 6, ao considerar a boa deliberação (*eubulia*), o juízo (*synesis*) e a perspicácia no juízo (*gnome*), afirma a ligação destas três virtudes com a prudência:

Há três atos de razão referentes ao agir humano: o primeiro, deliberar; o segundo, julgar; o terceiro, comandar. Os dois primeiros correspondem a atos do intelecto especulativo, que são inquirir e julgar, pois a deliberação é um tipo de inquirição. Mas o terceiro é próprio do intelecto prático, enquanto operativo, porque a razão não pode comandar o que não pode ser feito pelo homem. [...] Portanto, [...] à prudência, como virtude principal, se ligam, como virtudes secundárias, *eubulia*, que ajuda a bem deliberar, mais *synesis* e também *gnome*, partes da potência judicativa³⁸.

Vimos que a vontade inclina sempre o agente para a felicidade, pois todo apetite é somente para o bem. A vontade leva, em acordo com as virtudes, o ente humano para a ação correta e boa. Mas pode ocorrer que a vontade não esteja em acordo com as virtudes, pois não foi conhecida ou convencida a seguir o que os primeiros princípios assim demonstraram, tendo sua inclinação maior para as paixões, sem a orientação da razão. Cabe no subcapítulo subsequente analisar o papel das paixões no agente moral.

1.3. As paixões

Os atos das virtudes morais dizem respeito às paixões. Por isso, é importante compreender de que modo as paixões, as modificações internas da alma, podem determinar o voluntário. Se a vontade seguisse cegamente o movimento das paixões, isto determinaria o voluntário diminuindo sua liberdade. Mas, se a vontade aderisse ao movimento das paixões orientada pela razão, isso determinaria beneficentemente o voluntário, porque aumentaria sua liberdade³⁹. “As paixões são modificações produzidas na alma humana quando ela padece o que resulta da inclinação da potência do seu apetite sensitivo para algum objeto sensível”⁴⁰. Para Tomás de

³⁸ “Agibilia autem humana tres actus rationis inveniuntur: quorum primus est consiliari, secundus iudicare, tertius est praecipere. Primi autem duo respondent actibus intellectus speculative duo respondent actibus intellectus speculative qui sunt inquirere et iudicare: nam consilium inquisition quaedam est. Sed tertius actus propius est practice intellectus, in quantum est operatives: non enim ratio habet praecipere ea quae per hominem fieri non possunt. [...] Et ideo virtuti quae est praeceptiva, scilicet prudentiae, tanquam principaliori, adiunguntur tanquam secundariae, eubulia, quae est bene consiliativa, et synesis et gnome, quae sunt partes iudicativae”. (*S. theol.* I^a-II^a, q. 57, a. 6).

³⁹ FAITANIN, 2015, p. 23.

⁴⁰ *Ibid.*, p. 19.

Aquino, todas as paixões são da alma, uma vez que esta é o princípio da vida vegetativa e animal.

A questão 22 da I^a-II^a busca compreender o sujeito das paixões da alma em três artigos. O artigo 1 afirma que as paixões se encontram na alma. Cabe ressaltar que o conceito de paixão utilizado aqui não corresponde à acepção contemporânea. Entende-se aqui tudo o que um sujeito recebe do que lhe é exterior, podendo assim o sujeito sofrer modificação em função da atração do objeto que é exercida sobre ele, quer ele aceite ou recuse.

Nesse primeiro artigo, a paixão pode ser entendida de três modos. No primeiro modo, em sentido geral, significa que “todo receber implica um padecer”; no segundo, padecer significa “receber algo com a exclusão de alguma coisa”; e no terceiro, “ocorre ao contrário, e assim estar doente é padecer, porque se recebe a doença, com perda da saúde”. E este é o modo mais apropriado de paixão, “pois se diz padecer enquanto uma coisa é atraída por aquilo que o produz”⁴¹.

O artigo 3 assinala que a paixão reside mais no apetite sensitivo do que no intelectual. Com efeito, a paixão requer a transmutação do corpo e isso é observado nos atos do apetite sensitivo. Ao contrário do apetite intelectual, que não requer nenhuma transmutação corporal, porque este apetite não é potência de nenhum órgão.

Com base nos parágrafos anteriores, percebemos que para agir bem é necessário agir retamente (não movido por uma paixão), sendo assim possível distinguir a virtude moral da paixão. A questão 59 da I^a-II^a aduz três argumentos para demonstrar que a virtude moral não pode ser uma paixão:

Em primeiro lugar, porque a paixão é um movimento do apetite sensitivo. Ora, a virtude moral, como hábito que é, não é um movimento e sim princípio do movimento apetitivo. Em segundo lugar, porque as paixões em si mesmas, não são nem boas nem más, visto que o bem ou o mal do homem dependem da razão e, por isso, em si mesmas consideradas, se referem ao bem ou ao mal, segundo se adéquem à razão ou não. Ora, a virtude não é nada disso, porque só se refere ao bem. Em terceiro lugar, porque, supondo-se que a paixão se refira de algum modo, só ao bem ou só ao mal, mesmo assim o movimento da paixão, enquanto paixão tem seu princípio no apetite e seu termo na razão, à qual o apetite busca se conformar. O movimento da virtude, porém, tem movimento inverso: começa na razão e termina no apetite, enquanto movido pela razão⁴².

⁴¹ *S. theol.* I^a-II^a, q. 22, a. 1.

⁴² “Primo quidem quia passio est motus quidam appetitus sensitivus, ut supra dictum est. Virtus autem moralis non est motus aliquis, sed magis principium appetitive motus, habitus quidam existens. – Secundo, quia passiones

Quer dizer: as paixões, sendo movimentos naturais, em si mesmas não são boas nem más. Mas quando guiadas pela razão, podem ser boas, e ao contrário podem ser más. Ao orientar e regular as paixões, a razão gera um hábito e esse hábito é denominado bom.⁴³

A virtude moral aperfeiçoa a parte apetitiva da alma, orientado-a pela razão. Essa razão das paixões do apetite é composta de quatro virtudes: a prudência (virtude da razão que orienta o apetite sensível), a justiça (virtude que procura ser justa sobre a vontade em suas ações), a fortaleza (virtude que fortalece a alma diante da sensibilidade), e a temperança (virtude que busca a moderação do apetite sensível relativo às potências preservativas e reprodutivas do homem)⁴⁴.

Desse modo, uma vez que a razão não põe em ordem apenas as paixões do apetite sensível, mas também do apetite intelectual, que é à vontade, não sendo esta sujeito de paixões, a razão, então, tudo ordena para a finalidade das virtudes morais⁴⁵. Finalidade esta que se encontra na ação boa e na realização feliz do agente moral, e que por fim se desencadeia na felicidade, como veremos a seguir.

1.4. A bem-aventurança

Tendo em conta que o fim último do homem é a bem-aventurança (beatitude, felicidade eterna), é de fundamental importância compreender esta ação. Tomás de Aquino considera que a busca pelo fim último desencadeia toda a moral⁴⁶. A este respeito, expõe na segunda parte da *Suma de Teologia* o grande movimento do retorno da criatura a Deus. As criaturas que não são dotadas de razão têm o seu retorno de forma passiva, o mesmo não ocorrendo

ex seipsis non habent rationem boni vel mali. Bonum enim vel malum hominis est secundum rationem: unde passions, secundum se consideratae, se habent et ad bonum et ad malum, secundum quod possunt convenire rationi vel non convenire. Nihil autem tale potest esse virtus: cum virtus solum ad bonum se habeat, ut supra dictum est. – Tertio quia, dato quod aliqua passio se habeat solum ad bonum, vel solum ad malum, secundum aliquem modum; tamen motus passionis inquantum passio est, principium habet in ipso appetitu, et terminum in ratione, in cuius conformitatem appetites tendit. Motus autem virtutis est e converse, principium habens in ratione et terminum in appetitu, secundum quod a ratione movetur”. (*S. theol.* I^a-II^a, q. 59, a. 1).

⁴³ FAITANIN, 2015, p. 20-21.

⁴⁴ *Ibid.*, p. 21.

⁴⁵ *S. theol.* I^a-II^a, q. 59, a. 4.

⁴⁶ Entende-se “fim” de dois modos: o fim inscrito na natureza humana, sendo seu fim a sua realização ou perfeição; e o fim manifesto nas ações do homem, que resulta das escolhas livres e voluntárias feitas ao longo de sua vida terrena.

com o homem, pois ele é dotado de inteligência e livre-arbítrio. Deus orienta o homem mediante a sua inclinação para a sua própria realização, por um desejo de bem-aventurança.

A I^a-II^a dedica algumas questões ao tratamento da bem-aventurança. Não cabe revisarmos todas essas questões, mas brevemente destacar alguns artigos. Tomás de Aquino afirma que convém ao homem agir em vista de um fim, uma vez que ele se diferencia das criaturas irracionais por ter o domínio sobre os seus atos; suas ações são deliberadas pela razão, tendo como objeto da vontade um fim e bem. Fim este que procede da vontade esclarecida pela inteligência. Ora, como a vontade é uma potência, não cabe a ela agir fora do seu objeto, sendo um ato voluntário sempre realizado em vista de um fim, e esse fim é o próprio objeto da vontade. Tomás alega ser o bem uma propriedade transcendental de ente. O que toda coisa deseja é conhecido antes como um bem, e apresentado à vontade como algo bom de possuir, isto é, desejável. Deste modo, o bem põe em movimento a vontade, sendo-lhe uma causa⁴⁷.

Ora, é necessário que o fim último seja comum a todos os homens, pois todos recebem a mesma razão de gênero. Tendo que todas as coisas que apetecem são enquanto tais do mesmo gênero, é necessário que o fim último seja um só. O fim último do homem se refere de modo absoluto a todo gênero humano, assim todo o fim de um homem se refere ao de outro homem⁴⁸.

A questão 3 investiga em 8 artigos a definição de bem-aventurança e o que se requer para obtê-la. O artigo 1 pergunta se a bem-aventurança é algo criado. Com efeito, o fim último do homem é o bem incriado, Deus, pois só ele satisfaz perfeitamente a vontade do homem. Mas de um segundo modo, é criado, existente nele mesmo, não é outra coisa senão a posse ou fruição do fim último do homem. Este fim último se chama bem-aventurança. Em poucas palavras: “Se ela for considerada segundo a causa ou segundo o objeto, então será algo incriado. Se, porém, for considerada segundo a própria essência da bem-aventurança, então será algo criado”.

O ad 1m completa que Deus é a bem-aventurança em sua essência, não por aquisição ou participação. Já os homens são bem-aventurados por participação. Por serem por participação, pela qual o homem é dito bem-aventurado, é algo criado.

⁴⁷ *S. theol.* I^a-II^a, q. 1, a. 1.

⁴⁸ *Ibid.* I^a-II^a, q. 1, a. 5.

Poder-se-ia pensar que algum homem não desejasse a bem-aventurança. Este é o tema do artigo 8 da questão 5. A bem-aventurança pode ser dita de dois modos. De um modo, de acordo com a razão comum de bem-aventurança, segue-se que todos os homens a queiram, pois a razão comum da bem-aventurança está em que haja o bem perfeito; o bem perfeito é o bem de alguém que satisfaz totalmente a sua vontade. De um outro modo, de acordo com a razão específica de bem-aventurança, quanto àquilo em que ela consiste, desse modo nem todos a conhecem, porque não sabem a que atribuir a razão comum da bem-aventurança; desse modo, nem todos a querem.

Portanto, todas as criaturas estão ordenadas a Deus, mas o homem, por ser racional, deve buscar assemelhar-se a Ele através do intelecto e da vontade, agindo voluntariamente, pois apenas através de suas ações alcançará a bem-aventurança. Dessa forma, o homem, através do uso da razão, conhece o fim que deseja alcançar. Tomás de Aquino assinala que esse fim é o primeiro na ordem da ação, pois na medida em que o homem conhece o fim desejado, será guiado para que suas ações se exerçam de modo a alcançar esse fim. Fim esse último e perfeito. Cabe ressaltar que o fim último não é a negação dos fins particulares, mas o aprimoramento desses fins, que podem orientar a sua vida na direção do fim último, que será a plenitude da vontade em Deus.

1.5. A noção de hábito

Tendo analisado a respeito da alma humana, a vontade, as paixões e a bem-aventurança, pressupostos importantes para compreendermos o movimento e a participação nas virtudes tanto intelectuais como morais, começemos a analisar mais estritamente a construção do conceito de virtude, abordando a noção de hábito e posteriormente suas distinções entre virtudes intelectuais e virtudes morais.

Cabe esclarecer como Tomás de Aquino define a noção de hábito. As questões 49-54 da I-II^a elaboram um estudo acerca do hábito. A palavra latina *habitus* significa uma disposição estável da alma para operar ou agir bem. A virtude é uma espécie de hábito; consiste em uma “disposição constante ou relativamente constante para ser ou agir de certo

modo”⁴⁹. O hábito distingue-se da “disposição” transitória, ou nas palavras de Tomás: “Entre as qualidades algumas são naturais [...] algumas são adventícias [...]. Essas que são adventícias, são o hábito e a disposição, que diferem em se poderem perder facilmente ou dificilmente”⁵⁰; deste modo, em sentido estrito, hábito seria uma aquisição intencional do sujeito, que age pela razão.⁵¹ O hábito é qualitativo e quantitativo em relação à disposição, pois qualifica a disposição de modo a se realizar da melhor maneira na ação.

Encontra-se em Aristóteles a noção de ἔθος (*ethos*), uma forma particular de ἕξις (*hexis*), esta entendida como “maneira estável de ser”, “disposição estável”, ou propriamente “hábito”. A ἕξις difere na potência natural, por ser uma capacidade adquirida. É distinta, portanto, de διάθεσις (*diathesis*), que significa a disposição do corpo ou da mente. A *Ética a Nicômaco* apresenta uma divisão do que podemos chamar de virtude: as virtudes intelectuais (dianoéticas) – que nascem e evoluem com o ensino, requerendo assim experiência e tempo – e as virtudes morais – que provêm do hábito (ἔθος)⁵².

Isto é reafirmado por Tomás de Aquino na *Expositio* sobre a *Ética a Nicômaco* (II, lect. 15):

Diz, então, primeiro, que há dois tipos de virtude, a saber, a intelectual e a moral, e que a virtude intelectual é gerada e aumentada, em maior medida, segundo o ensinamento. A razão disso, é que a virtude intelectual se ordena ao conhecimento que, de fato, adquirimos mais pelo ensinamento do que por descobrimento. [...] Mas a virtude moral se produz pelo hábito, isto é, pelo costume. Com efeito, a virtude moral está na parte apetitiva. Por isso, implica certa inclinação a algo apetecível.

A moral em Tomás de Aquino é a ciência que concerne ao agir humano. Considerando que o fim último do homem é a bem-aventurança, a moral é o conhecimento que pode governar o homem na busca desse fim. O homem age em vista de um fim; sendo racional, domina seus atos que são governados pela razão prática e a vontade. A inclinação da vontade é o bem, definido como “o que toda coisa apetece”, apresentando-se ao intelecto como

⁴⁹ Essa noção foi introduzida por Aristóteles, que a definiu a virtude como “uma disposição para estar bem ou mal disposto em relação a alguma coisa”. Assim, Aristóteles julga a virtude como um hábito. Cf. ABBAGNANO, 2007, p. 246.

⁵⁰ *S. theol.* I^a-II^a, q. 49.

⁵¹ VAZ, 2004, p. 156-159.

⁵² Cf. *EN* II,1103a15.

verdadeiro. Com isso, o hábito é uma qualidade adquirida que facilita e aperfeiçoa a ação humana e o próprio homem⁵³.

1.6. A noção de virtude

A *Suma de teologia* I^a-II^a, q. 55 trata da definição e essência da virtude, isto é, se a virtude humana é um hábito, um hábito operativo, um hábito bom. Parece que a virtude humana é um hábito, visto que:

A virtude designa certa perfeição da potência. Mas a perfeição de uma coisa é considerada, principalmente, em ordem ao seu fim [...] existem, porém, potências que são determinadas em si mesmas para seus atos, como as potências naturais ativas e, por isso, elas próprias se chamam virtudes⁵⁴.

Ao indagar se a virtude é um hábito operativo, Tomás de Aquino afirma que o termo “virtude” implica a perfeição da potência. Deste modo, por existirem dois tipos de potência, a potência para existir e a potência para agir, a perfeição de uma e de outra chama-se “virtude”. “Mas, a potência para existir fundamenta-se na matéria, que é ente em potência, ao passo que a potência para agir fundamenta-se na forma, que é princípio de ação, porque cada um age na medida em que está em ato”⁵⁵.

Tendo como exemplo o homem, o corpo sendo matéria, e a alma, forma, esse corpo tem semelhança com outros animais, ao passo que as potências da alma são próprias do homem. As virtudes de que estamos tratando são elas também próprias da alma, donde a virtude humana não ter uma ordenação para o existir, mas para o agir. Portanto, “é da noção da virtude humana ser hábito operativo”⁵⁶.

Convém ponderar se a virtude humana é um hábito bom. Necessariamente sim, pois, como já dissemos, a virtude é a perfeição da potência; “o ponto máximo que uma potência pode atingir tem que ser bom, pois todo mal importa defeito [...] e por isso é necessário que a

⁵³ *S. theol.* I^a-II^a, q. 49, a. 1.

⁵⁴ “Virtus nominat quondam potentiae perfectionem. Uniuscuique autem perfectio praecipue consideratur in ordine ad suum finem. [...] Sunt autem quaedam potentiae quae secundum seipsas sunt determinatae ad suos actus; sicut potentiae naturales activae. Et ideo huiusmodi potentiae naturales secundum seipsas dicuntur virtutes”. (*S. theol.* I^a-II^a, q. 55, a. 1).

⁵⁵ *Ibid.* I^a-II^a, q. 55, a. 2.

⁵⁶ *Ibid.*, *loc. cit.*

virtude de qualquer coisa seja definida em relação com o bem”⁵⁷. Ora, tal como é afirmado por Tomás de Aquino, o bom hábito é contrário ao mau hábito, assim como a virtude é contrária ao vício:

Os hábitos distinguem-se especificamente não só pelos objetos e princípios ativos, mas também em ordem à da natureza e isso pode acontecer de duas maneiras. A primeira conforme harmonia ou desarmonia com a natureza. E assim se distinguem especificamente o bom hábito e o mau, pois chama-se bom o hábito que dispõe a atos convenientes à natureza do agente e mau o que dispõe a atos não convenientes a essa natureza, como os atos das virtudes convêm à natureza humana quando conformes à razão, ao passo que os atos viciosos, sendo contra a razão, estão em desarmonia com a natureza⁵⁸.

Conclui-se que a virtude humana, sendo um hábito para o agir, é necessariamente boa e produz o bem, visto que, o bem moral é a harmonia do agir com a natureza humana, que é racional. Os hábitos moralmente ruins, isto é, os vícios, encontram-se em harmonia com a natureza inferior, irracional⁵⁹.

Para finalizar a questão sobre a essência da virtude, Tomás de Aquino pergunta se a virtude é definida convenientemente. Entenda-se por definição de virtude: “Uma boa qualidade da mente pela qual se vive retamente, da qual ninguém faz mau uso e produzida por Deus em nós, sem nós”⁶⁰. Tomás segue simultaneamente Agostinho e Aristóteles, considerando a virtude um hábito, com a diferença específica de um bom hábito⁶¹ afirmando que a mesma definição abarca todas as causas da virtude.

A noção de virtude como hábito bom, remonta à filosofia clássica. Notadamente em Aristóteles, a noção é compreendida como meio entre extremos viciosos. Com a reinterpretção de Tomás de Aquino, foi possível unificar duas definições clássicas, a de Aristóteles, que entende a virtude como perfeição, e a estóica, recebida por Agostinho,

⁵⁷ *Ibid.*, *loc. cit.*

⁵⁸ “Habitūs specie distinguuntur non solum secundum obiecta et principia active, sed etiam in ordine ad naturam. Quod quidem contingit dupliciter. Uno modo, secundum convenientiam ad naturam, vel etiam secundum disconvenientiam ab ipsa. Et hoc modo distinguuntur specie habitus bonus et malus: nam habitus bonus dicitur qui disponit ad actum convenientem naturae agentis; habitus autem malus dicitur qui disponit ad actum non convenientem naturae. Sicut actus virtutum naturae humanae convenient, eo quod sunt secundum rationem: actus vero vitiorum, cum sint contra rationem, a natura humana discordant”. (*S. theol.* I^a-II^a, q. 54, a. 3).

⁵⁹ Cf. Nota “c”. In: TOMÁS DE AQUINO, *Suma de teologia*, 2005, vol. IV, São Paulo: Loyola, 2005, p. 91.

⁶⁰ *S. theol.* I^a-II^a, q. 55, a. 2.

⁶¹ MORA, 2001, p. 3029.

segundo a qual a virtude é uma boa qualidade para se viver bem, com retidão e de que não faz mau uso⁶².

Em relação à causa formal da virtude, Tomás de Aquino diz na *Suma de teologia*: “Deduz-se de seu gênero e diferença, quando se diz que ela é ‘uma qualidade boa’, pois o gênero da virtude é a ‘qualidade’, e a diferença, o ‘bem’”⁶³. No que se refere à sua causa material, a virtude não tem uma matéria a partir da qual (*ex qua*), mas uma matéria sobre a qual (*circa quam*) e na qual (*in qua*), isto é, um sujeito. Afirma-se o sujeito quando se diz que a virtude é uma boa qualidade “da mente”. No que se refere à sua causa final, como se trata de um hábito operativo, o fim é a própria operação. Cabe notar que entre os hábitos operativos, alguns visam o mal, como os hábitos viciosos, mas, como dissemos anteriormente, a virtude é um hábito sempre voltado ao bem. Pela virtude vive-se retamente e dela ninguém faz mau uso⁶⁴.

Tomás de Aquino divide as virtudes em intelectuais, morais e teologais⁶⁵. Na questão 57, são feitas as distinções das virtudes intelectuais para posteriormente distinguir entre aquelas morais, que serão desenvolvidas na questão seguinte. No primeiro artigo, quando se examina se os hábitos intelectuais são virtudes, Tomás de Aquino primeiramente explica que um hábito pode ser considerado uma virtude de duas maneiras, “ou porque faz a faculdade de agir bem, ou porque, com a faculdade, faz o uso bom”⁶⁶. Neste segundo caso, refere-se à parte apetitiva, e como os hábitos intelectuais não aperfeiçoam a parte apetitiva nem lhes dizem respeito, só é possível chamá-los de virtudes no primeiro modo, ou seja, quando fazem a faculdade agir bem.

O artigo 2 da questão 57, que versa sobre quais são essas virtudes intelectuais, fala de três virtudes: o intelecto, a ciência e a sabedoria. No que concerne ao intelecto, diz Tomás de Aquino:

A verdade pode ser considerada de dois modos: ou por si mesma ou por meio de outra verdade. Por si mesma, comporta-se como um princípio e é imediatamente percebida pelo intelecto. E, por isso, o hábito que aperfeiçoa o

⁶² VAZ, 2008, p. 233.

⁶³ *S.theol.* I^a-II^a, q. 55, a. 4.

⁶⁴ *Ibid.*, *loc. cit.*

⁶⁵ “Relaciona-se as virtudes teologais com as outras virtudes já atribuídas por Aristóteles, colocando em posição absolutamente primordial, as quais não configuravam na lista aristotélica das virtudes. São Paulo as designou, colocando-as acima das poderosas virtudes cardeais.” (MARITAIN, 1964, p. 102).

⁶⁶ *S.theol.* I^a-II^a, q. 57, a. 1.

intelecto para essa consideração da verdade chama-se intelecto, que é o hábito dos princípios⁶⁷.

A respeito da sabedoria, continua o texto:

Quanto à verdade conhecida mediante outra, ela não é apreendida imediatamente pelo intelecto, mas inquirida pela razão e comporta-se como um termo. E isso pode ser de dois modos: ou é o último num determinado gênero, ou é o último em relação com todo conhecimento humano. E como “as coisas que são conhecidas em último lugar quanto a nós são, por natureza, as primeiras e as mais conhecidas” [...] por isso, o que é último relativamente a todo conhecimento humano é o que, por natureza, é o primeiro e mais cognoscível. Ora, sobre isso é que se aplica a sabedoria, que considera as causas altíssimas [...] convenientemente analisa e organiza todas as coisas, pois é remontando às causas primeiras que se pode ter um juízo perfeito e universal⁶⁸.

Por fim, a respeito da ciência:

Quanto àquilo que é último neste ou naquele gênero das coisas conhecíveis, é a ciência que aperfeiçoa o intelecto. Por isso, haverá tantos diferentes hábitos das ciências quanto são os diferentes gêneros das coisas conhecíveis, ao passo que existe uma só sabedoria⁶⁹.

O artigo 3, que pergunta se a arte como hábito intelectual é uma virtude, afirma que a arte nada mais é que a razão reta de fazer algumas obras⁷⁰. Interessa à arte a qualidade da obra, que a própria obra que se faz seja boa em si mesma. Com efeito, a arte é um hábito operativo; “num ponto ela se identifica com os hábitos especulativos, a saber, enquanto a estes hábitos interessa o modo de ser da coisa e não como o modo de ser do apetite humano

⁶⁷ “Verum autem est dupliciter considerabile: uno modo, sicut per se notum; alio modo, sicut per aliud notum. Quod autem est per se notum, se habet ut principium; et percipitur statim ab intellectu. Et ideo habitus perficiens intellectum ad huiusmodi veri considerationem, vocatur intellectus, qui est habitus principiorum”. (*S. theol.* I^a-II^a, q. 57, a. 2).

⁶⁸ “Verum autem quod est per aliud notum, non statim percipitur ab intellectu, sed per inquisitionem rationis: et se habet in ratione termini. Quod quidem potest esse dupliciter: uno modo, ut sit ultimum in aliquo genere; alio modo, ut sit ultimum respectu totius cognitionis humanae. Et quia *ea quae sunt posterius nota quoad nos, sunt priora et magis nota secundum naturam* [...] ideo id quod est ultimum respectu totius cognitionis humanae, est id quod est primum et máxime cognoscibile secundum naturam. Et circa huiusmodi est sapientia, quae considerat altíssimas causas [...] convenienter iudicat et ordinat de omnibus: quia iudicium perfectum et universale haberi non potest nisi per resolutionem ad primas causas”. (*S. theol.* I^a-II^a, q. 57, a. 2).

⁶⁹ “Quod est ultimum in hoc vel in illo genere cognoscibilium, perfecit intellectum scientia. Et ideo secundum diversa genera scibilium, sunt diversi habitus scientiarum: cum tamen sapientia non sit nisi una”. (*Ibid.* I^a-II^a, q. 57, a. 2).

⁷⁰ *Ibid.* I^a-II^a, q.57, a. 4.

em relação a ela”⁷¹. A arte é uma faculdade (capacidade, potência) de agir bem. Mas não está claro ainda de que modo ela se diferencia da prudência.

Aristóteles havia demonstrado que a prudência é distinta da arte, pois a prudência visa à ação, e a arte, à produção. Mas antes de chegar a essa distinção, admite que agir e produzir são, de alguma forma, inserir-se na ordem do mundo para modificá-lo e com isso tanto o objeto da ação quanto o da produção pertencem ao domínio daquilo que pode ser diferente⁷². A arte é essa disposição para produzir acompanhada de regra, e a prudência, a disposição para agir acompanhada de regra. No livro VI da *Ética a Nicômaco*, quando trata das virtudes, Aristóteles elabora melhor a distinção entre prudência e arte. Não cabe aqui discorrer a esse respeito, mas apenas elucidar como Tomás de Aquino entende e argumenta baseado na filosofia aristotélica.

É assim que o artigo 4 faz a distinção entre prudência e arte; distinção esta que é feita com base na diferença entre hábitos “que tem a noção e determinação da virtude, só porque fazem a faculdade agir retamente” e hábitos “que fazem, além dessa aptidão, o exercício também”. A arte faz a faculdade agir retamente não dizendo respeito ao apetite; ao passo que a prudência, não só faz a faculdade agir retamente bem, como faz o exercício (*usum*), o qual diz respeito ao apetite. A diferença é então enunciada assim:

A arte é a “razão reta das coisas factíveis”, enquanto a prudência é “a razão reta de nosso agir”. Fazer e agir são coisas diferentes. O primeiro, como se diz no livro IX da *Metafísica*, é um ato que passa para uma matéria exterior, como construir, cortar e outros, enquanto o segundo é um ato que fica no próprio agente, como ver, querer e semelhantes. É assim que a prudência está para os atos humanos, que são os exercícios das potências e dos hábitos, como a arte para as coisas externas, porque uma e outra são a razão perfeita em relação com as coisas às quais se aplicam⁷³.

Ponderando sobre a necessidade da prudência no homem, Tomás de Aquino afirma: “A prudência é a virtude mais necessária à vida humana, pois viver bem consiste em agir bem”⁷⁴. Para agir bem é necessário fazer de modo certo e não por uma escolha do impulso ou da

⁷¹ *Ibid.* I^a-II^a, q.57, a. 3.

⁷² AUBENQUE, 2003, p. 110.

⁷³ “Quia ars est *recta ratio factibilium*; prudentia vero est *recta ratio agibilium*. Differt autem facere et agree quia, ut dicitur in IX Metaphys, factio est actus transiens in exteriorem materiam, sicut aedificare, secare, et huiusmodi; agree autem est actus permanens in ipso agente, sicut videre, velle, et huiusmodi. Sic igitur hoc modo se habet prudential ad huiusmodi actus humanos, qui sunt usus potentiarum et habituum, sicut se habet ars ad exterioris factiois: quia utraque est perfecta ratio respect illorum ad quae comparator”. (*S. theol.* I^a-II^a, q. 57, a. 4).

⁷⁴ *Ibid.* I^a-II^a, q. 57, a. 5.

paixão. Mas, a escolha deve visar os meios para se conseguir o fim; para ser correta necessita dos meios e dos fins adequados.

1.7. As virtudes intelectuais

A questão 58 da I^a-II^a trata da distinção das virtudes em morais e intelectuais⁷⁵. O artigo 1 afirma que nem todas as virtudes são morais, pois o intelecto e a sabedoria, ainda que sejam virtudes, não são morais; mas para podermos compreender o que são as virtudes morais, de acordo com Tomás de Aquino, é preciso considerar o que é o costume.

Cabe compreender o significado da palavra latina *mos*. Com efeito, *mos* tem dois sentidos: costume e inclinação natural para determinada ação. A virtude moral se aproxima do primeiro sentido, porque o costume se converte de certa forma numa segunda natureza, gerando uma inclinação que parece natural. A inclinação para a ação convém à virtude apetitiva, porque ela move todas as potências à ação. Por este motivo, nem toda virtude se diz moral, mas só a que está na potência apetitiva⁷⁶.

Assim, “só a virtude que está na parte apetitiva da alma faz uma escolha reta, pois, conforme foi dito, escolher é ato da parte apetitiva”⁷⁷. O artigo 2, ao afirmar que a virtude moral se distingue da intelectual, apresenta o seguinte argumento:

O Filósofo diz que “a alma governa o corpo com o poder despótico”[...] Mas se fosse assim, bastaria, para agirmos bem, que a razão fosse perfeita e, como a virtude é um hábito que nos aperfeiçoa para agirmos corretamente, ela estaria apenas na razão e, portanto, toda virtude seria intelectual. Pensava assim Sócrates, “todas as virtudes são formas de prudência”, como diz o livro da *Ética* [XIII, 1144b19-20]. Por isso afirmava que o homem dotado de conhecimento não podia pecar e os que pecam o fazem por ignorância. Isso procede de um pressuposto falso, porque a parte apetitiva obedece a razão não ao menor aceno, mas com uma certa resistência. [...] E, por isso, diz Agostinho que “as vezes, o intelecto toma a dianteira e os sentimentos tardam a segui-lo ou não o seguem”⁷⁸.

⁷⁵ A questão 62 da I^a-II^a trata das virtudes teologais, que não serão o objeto do nosso estudo; todavia, certa menção a elas é pertinente para uma melhor compreensão das distinções das virtudes.

⁷⁶ *S.theol.* I^a-II^a, q. 58, a. 1.

⁷⁷ *Ibid.* I^a-II^a, q. 58, a. 1, ad 2.

⁷⁸ “Unde Philosophus dicit, in I Polit [2, 1254b4-5] quod *anima regit corpus despótico principatu* [...] quod quidem se verum esset, sufficeret quod ratio esset perfecta, ad bene agendum. Unde, cum virtus sit habitus quo perficimur ad bene agendum, sequeretur quod in sola ratione esset: et sic nulla virtus esse nisi intellectualis. Et haec fuit opinio Socratis, qui dixit *omnes virtutes esse prudentias*, ut dicitur in VI Ethic [13, 1144b19-20]. Unde

Portanto, para agir bem, não é necessário apenas a virtude intelectual, mas que a potência apetitiva seja aperfeiçoada pelo hábito da virtude moral⁷⁹.

O artigo 3 vai examinar se é suficiente dividir a virtude em moral e intelectual, tendo em vista que “a virtude humana é um hábito que aperfeiçoa o homem para proceder bem”. Portanto, “se for virtude que aperfeiçoa o intelecto especulativo ou prático para o bom agir do homem, a virtude será intelectual; se aperfeiçoar a potência apetitiva será virtude moral, donde se conclui que toda virtude humana é intelectual ou moral”⁸⁰.

O artigo 4 vai examinar se a virtude moral pode existir sem a virtude intelectual, como a sabedoria, a ciência e a arte. Nunca, porém, sem o intelecto e a prudência. Ora, essas duas virtudes são necessárias para que haja a intenção do fim e a escolha dos meios adequados para alcançar esse fim. Portanto, não pode haver virtude moral sem o intelecto, pois é por meio dele que temos o conhecimento dos princípios naturalmente evidentes, seja de modo prático ou especulativo.

É de notar que Tomás de Aquino rejeita o terceiro argumento, a saber, a virtude moral nos inclina a agir bem, mas uns teriam inclinação natural sem o juízo da razão, então as virtudes morais poderiam existir sem as virtudes intelectuais. Tomás responde que a inclinação natural da virtude ao bem é o começo da virtude, mas não é a virtude perfeita. Discordando de Sócrates de que a virtude moral seja a razão reta, e também dos platônicos de que ela é somente “segundo a razão reta”, no sentido de que ela se inclina para o que é segundo essa razão, afirma que é necessário que a virtude moral seja “com a razão reta”⁸¹.

Enfim, o artigo 5 vai considerar se a virtude intelectual pode existir sem a virtude moral. Com efeito, a razão reta pressupõe certos princípios, pois é necessário que em relação a casos particulares não haja conhecimento apenas de princípios universais do agir, mas também de princípios particulares, que são os fins. Quanto aos princípios universais do agir, o

ponebat quod homo, scientia in eo existente, peccare non poterat; sed quicumque peccabat, percabat propter ignorantiam. Hoc autem procedit ex suppositione falsi. Pars enim appetitiva obedit rationi non omnino ad nutum, sed cum aliqua contradictione [...] Unde Augustinus dicit, super Psalm [Super Psalm. 118, serm. 8, n. 4: ML 37, 1522] quod *interdum praecedit intellectus, et sequitur tardus aut nullus affectus*”. (*S. theol.* I^a-II^a, q. 58, a.2).

⁷⁹ Como já vimos, Tomás de Aquino enumera três virtudes intelectuais: o intelecto, a ciência e a sabedoria. O intelecto é a virtude pela qual conhecemos os primeiros princípios de modo imediato; a ciência e a sabedoria se referem à demonstração das conclusões extraídas dos princípios conhecidos pela inteligência. Mas, nota-se uma distinção entre sabedoria e ciência pelo fato da sabedoria considerar causas primeiras, e a ciência, elucidar as consequências dos primeiros princípios; podendo-se dizer assim que a sabedoria trata de universais, enquanto a ciência se multiplica em diversos gêneros de conhecimento.

⁸⁰ *S. theol.* I^a-II^a, q. 58, a. 3.

⁸¹ *Ibid.* I^a-II^a, q. 58, a. 4, obj. 3 e ad 3.

homem naturalmente os conhece pelo intelecto. Mas esses princípios universais podem ser prejudicados por alguma paixão. Daí a necessidade de nos aperfeiçoarmos por meio de certos hábitos que nos tornem retos nos juízos dos princípios particulares ou fins. Estes hábitos são as virtudes morais:

Acontece, às vezes, que o princípio universal, conhecido pelo intelecto ou pela ciência, se obscurece, em certos casos, por alguma paixão. É assim que ao concupiscente, quando a concupiscência vence, parece bom o que deseja, embora isso se oponha ao juízo universal da razão. [...] para nos dispormos bem em relação a particulares de nossas ações, que são os fins, é preciso que sejamos aperfeiçoados por certos hábitos [...], e isso se faz pela virtude moral. [...] Logo, a razão reta do agir, ou seja, a prudência exige que o homem tenha virtude moral⁸².

O tema das virtudes teologais é aprofundado nas questões 1-46 da IIª-IIª. A questão 62 da Iª-IIª distingue as virtudes teologais das intelectuais e morais. As virtudes teologais são a fé, a esperança e a caridade. Estas ordenam o homem à bem-aventurança sobrenatural⁸³. O objeto dessas virtudes é o próprio Deus, fim último de todas as coisas, ao passo que o objeto das virtudes intelectuais e morais é sempre algo que a razão humana alcança e compreende:

A virtude aperfeiçoa o homem pelos atos quais ele se ordena a bem-aventurança. [...] a felicidade ou a bem-aventurança humana é dupla: uma é proporcional à natureza humana, ou seja, pode o homem consegui-la pelos princípios de sua natureza; a outra supera sua natureza e só pode ser alcançada por graça divina, por certa participação da divindade. [...] é necessário, pois, lhe sejam acrescentados por Deus certos princípios pelos quais ele se ordene à bem-aventurança sobrenatural [...] esses princípios se chamam virtudes teologais⁸⁴.

Retornemos às virtudes intelectuais ou especulativas: o intelecto, a ciência (o conhecimento demonstrativo) e a sabedoria. O intelecto é o hábito para os primeiros

⁸² “Contingit enim quandoque quod huiusmodi universal principium cognitum per intellectum vel scientia, corrumpitur in particulari per aliquam passionem: sicut concupiscenti, quando concupiscentia vincit, videtur hoc esse bonum quod concupiscit, licet sit contra universal iudicium rationis. [...] Ita ad hoc quod recte se habeat circa principia particularia agibilium, quae sunt fines, oportet quod perficiatur per aliquos habitus. [...] Et hoc fit per virtutem moralem”. (*Ibid.* Iª-IIª, q. 58, a. 5).

⁸³ *Ibid.* Iª-IIª, q. 62, a. 3.

⁸⁴ “Dicendum quod per virtutem perficitur homo ad actus quibus in beatitudinem ordinatur, ut ex supradictis patet. Esta utem duplex hominis beatitudo sive felicitas, ut supra dictum est. Una quidem proportionata humanae naturae, ad quam scilicet homo pervenire potest per principia suae naturae. Alia autem est beatitudo naturam hominis excedens, ad quam homo sola divina virtute pervenire potest, secundum quandam divinitatis participationem. [...] Unde oportet quod superaddantur homini divinitus aliqua principia, per quae ita ordinetur ad beatitudinem supernaturalem [...] Et huiusmodi principia virtutes dicuntur theologicae”. (*Ibid.* Iª-IIª, q. 62, a.1; ver também a. 2).

princípios da demonstração; a ciência, o hábito graças ao qual se demonstram as conclusões necessárias; e a sabedoria, o hábito que aplica o conhecimento demonstrativo para conhecer as causas primeiras e os princípios primeiros da demonstração⁸⁵.

Partindo da distinção entre virtudes intelectuais e morais, estas são consideradas principais em relação às primeiras. Ora, se as virtudes morais têm a função de aperfeiçoar o intelecto para o agir bem do homem e para que haja uma ação boa, é necessário que tanto a potência apetitiva quanto a razão estejam bem dispostas.

1.8. As virtudes morais

As virtudes morais são a prudência⁸⁶, a justiça, a temperança e a fortaleza, chamadas de cardeais ou principais⁸⁷. O artigo 1 da questão 5 das *Questões disputadas sobre a virtude* afirma serem estas as quatro virtudes cardeais. De algum modo, a vida moral se funda e altera a partir delas, sendo chamadas, por vezes, virtudes principais. A *Suma de teologia* I^a-II^a, q. 61, a. 2 as justifica deste modo:

Temos quatro virtudes cardeais, porque o princípio formal da virtude aqui considerada é o bem da razão, que pode ser considerado sob duplo aspecto: ou enquanto consiste na própria consideração da razão e se terá então uma virtude principal, que se chama *prudência* – ou enquanto se afirma a ordem da razão em relação com alguma coisa. E isso será ou quando às ações e se terão então a *justiça*; ou quando às paixões e, nesse caso, é preciso que haja duas virtudes [...] primeiro, quando a paixão impele a algo contrário à razão e aí é preciso que a paixão seja controlada, o que chamamos de *temperança*; segundo, quando a paixão nos afasta das normas da razão, [...] e, nesse caso, devemos nos firmar, inarredavelmente, no que é racional e a isso se dá o nome de *fortaleza*⁸⁸.

⁸⁵ *Ibid.* I^a-II^a, q. 57, a. 2.

⁸⁶ A prudência, por sua matéria, é moral, mas, por sua forma, é intelectual. Cf. *Ibid.* I^a-II^a, q. 61, a. 1.

⁸⁷ São assim chamadas porque em torno delas giram todas as outras virtudes. Tomás de Aquino herda esta concepção de Cícero, S. Ambrósio, S. Agostinho e S. Gregório Magno.

⁸⁸ “Et utroque modo inveniuntur quatuor cardinales virtutes. Principium enim formale virtutis de qua nunc loquimur, est rationis bonum. Quod quidem dupliciter potest consideratione rationis consistit. Et sic una virtus principalis, quae dicitur *prudencia*. – Alio modo, secundum quod circa aliquid ponitur rationis ordo. Et hoc vel circa operationes, et sic est *iustitia*: vel circa passiones, et sic necesse est esse duas virtutes.[...] Uno modo secundum quod passio impellit ad aliquid contrarium rationi: et sic necesse est quod passio reprimatur, et ab hoc denominatur *temperantia*. Alio modo, secundum quod passio retrahit ab eo quod ratio dictat, sicut timor periculorum vel laborum: et sic necesse es quod homo firmetur in eo quod est rationis, ne recedat; et ab hoc denominatur *fortitudo*”. (*S. theol.* I^a-II^a, q. 61, a. 2).

É em torno das virtudes morais que estão todas as outras. Elas são virtudes de modo idêntico:

Toda virtude que faz o bem de acordo com a razão será chamada prudência, e toda virtude que faz o bem do que é devido e reto nas ações será chamada de justiça, e toda virtude que coíbe as paixões e as reprime, será chamada temperança; e toda virtude que dá firmeza interior contra qualquer paixão, será chamada fortaleza⁸⁹.

Mas é possível compreender essas virtudes pelo nome concernente ao que é principal em cada matéria: “chama-se prudência a [virtude] que é preceptiva; justiça, a que diz respeito às ações devidas entre iguais; temperança, a que reprime os desejos dos prazeres do tato; fortaleza, o que dá forças contra os riscos de morte”⁹⁰. O artigo 4 reafirma que elas possuem definições distintas:

A prudência não é senão um discernimento correto em relação a alguns atos e matérias; a justiça, por sua vez, é a retidão do espírito pela qual fazemos o que devemos, em qualquer situação; a temperança é a disposição do espírito que impõe medida a todo tipo de paixão e de atividade, para que não ultrapassem os devidos limites; e, por fim, a fortaleza é a disposição da alma que fortifica no que é racional, contra todos os ataques das paixões e todas as dificuldades no agir⁹¹.

O artigo 5 faz menção à distinção das virtudes cardeais. Plotino havia sugerido a divisão das virtudes em quatro gêneros: exemplares, políticas, purificadoras e da alma já purificada. Em relação a serem exemplares, afirma Tomás de Aquino:

Deve preexistir em Deus o exemplar da virtude humana, como preexistem nele as razões de todas as coisas. [...] Nesse sentido se fala de virtudes exemplares, de modo que a própria mente divina se chama em Deus prudência; temperança, a conversão da intenção divina para si mesmo, como em nós se chama temperança a conformação do apetite concupiscível à razão;

⁸⁹ “Utputa quod omnis virtus quae facit bonum in consideratione rationis, dicatur prudentia; et quod omnis virtus quae facit bonum debiti et recti in operationibus, dicatur iustitia; et omnis virtus quae cohibet passiones et deprimit, dicatur temperantia; et omnis virtus quae facit firmitatem animi contra quascumque passiones, dicatur fortitudo”. (*Ibid.* I^a-II^a, q. 61, a. 3).

⁹⁰ *Ibid.*, *loc. cit.*

⁹¹ “Ita scilicet quod prudentia nihil sit aliud quam quaedam rectitudo discretionis in quibuscumque actibus vel materiis; iustitia vero sit quaedam rectitudo animi, per quam homo operatur quod debet in quacumque matéria; temperantia vero sit quaedam dispositio animi quae modum quibuscumque passionibus vel operationibus imponit, ne ultra debitum efferantur; fortitudo vero sit quaedam dispositio animae per quam firmetur in eo quod est secundum rationem, contra quoscumque impetus passionum vel operationum labores”. (*Ibid.* I^a-II^a, q. 61, a. 4).

em Deus, a fortaleza é a sua imutabilidade; e, por fim, a justiça é a observância da lei eterna em suas obras, como disse Plotino⁹².

Em relação a serem políticas:

Como o homem é, por natureza, animal político, as virtudes cardeais, enquanto nele existentes segundo as condições próprias da sua natureza, se chamam políticas, ou seja, praticando-as o homem procede retamente na gestão das coisas humanas⁹³.

Em relação a serem purificadoras ou da alma já purificada:

Devemos admitir algumas virtudes intermediárias entre as virtudes políticas, que são humanas, e as virtudes exemplares, que são divinas sendo. E essas virtudes intermediárias, por sua vez, se distinguem como se distinguem um movimento e seu termo. Assim, uma são virtudes dos que estão a caminho, tendendo à semelhança divina; essas são as virtudes purificadoras. [...]. Por outro lado, existem as virtudes dos que já conseguiram a semelhança divina e a estas se chama virtudes da alma já purificada.⁹⁴

Prudência, temperança, fortaleza e justiça funcionam tanto como virtudes purificadoras quanto virtudes da alma já purificada. Enquanto virtudes purificadoras, a prudência “despreza as coisas mundanas [...] dirigindo a Deus todas as cogitações da alma”; a temperança “leva a esquecer, quanto é naturalmente possível, as exigências do corpo”; a fortaleza “fará a alma não se apavorar com a separação do corpo nem com o acesso ao mundo superior”; e a justiça “faz a alma seguir plenamente o caminho desse propósito”.

Enquanto virtudes da alma já purificada, a prudência “só tem em mira as coisas divinas”; a temperança “desconsidera os desejos terrenos”; a fortaleza “ignora as paixões”; e a justiça “associa-se para sempre ao pensamento divino, buscando imitá-lo”. Essas virtudes “atribuímos aos santos ou aos que nesta vida atingiram o máximo da perfeição”.

⁹² “Oportet igitur quod exemplar humanae virtutis in Deo praeexistat, sicut et in eo praeexistunt omnium rerum rationes. [...] Et sic dicuntur virtutes exemplares. Ita scilicet quod ipsa divina mens in Deo dicatur prudentia; temperantia vero, conversio divinae intentionis ad seipsum, sicut in nobis temperantiadicatur per hoc quod concupiscibilis conformatur rationi; fortitudo autem Dei est eius immutabilitas; iustitia vero Dei est observatio legis aeternae in suis operibus, sicut Plotinus dixit”. (*Ibid.* I^a-II^a, q. 61, a. 5).

⁹³ “Et quia homo secundum suam naturam est animal politicum, virtutes huiusmodi, prout in homine existunt secundum conditionem suae naturae, politicae vocantur: prout scilicet homo secundum has virtutes recte se habet in rebus humanis gerendis”. (*Ibid.*, *loc. cit.*).

⁹⁴ “Necesse est ponere quasdam virtutes medias inter políticas, quae sunt virtutes humanae, et exemplares, quae sunt virtutes divinae. Quae quidem virtutes distinguuntur secundum diversitatem motus et termini. Ita scilicet quod quaedam sunt virtutes transeuntium et in divinam similitudinem tendentium: et hae vocantur virtutes purgatoriae [...]. Quaedam vero sunt virtutes iam assequentium divinam similitudinem: quae vocantur virtutes iam purgati animi”. (*Ibid.*, *loc. cit.*).

Há uma primazia da prudência em relação às outras virtudes. Pieper afirma, com base no pensamento de Tomás de Aquino, que toda virtude necessariamente é prudente, “não há justiça e fortaleza que possam opor-se à virtude da prudência; e todo aquele que for injusto é, ao mesmo tempo antes de mais nada, imprudente. *Omnis virtus moralis debet esse prudens*”⁹⁵.

As quatro virtudes cardeais são conectadas. Todavia, a prudência não se submete às outras virtudes, pois os fins da ação, que são estabelecidos pelas virtudes morais, são princípios cognoscitivos sobre os quais se apoiam as conclusões da prudência. Para Tomás de Aquino, há virtudes perfeitas e imperfeitas. As imperfeitas não são necessariamente conexas.

A virtude, sendo aquilo que torna bom o homem e a sua obra, quando perfeita é aquilo que torna perfeitamente bom o homem e a sua obra; quando imperfeita não torna bom o homem nem sua obra em sua totalidade, mas apenas em relação a algo. Mas o absolutamente bom nos atos humanos se encontra na regra dos atos humanos, a saber, na reta razão pela prudência, que é a reta razão do agir. Logo, as virtudes morais não podem existir sem a prudência, como vimos anteriormente, e vice-versa⁹⁶.

Tomás de Aquino, ao considerar a conexão das virtudes morais, lembra “que a discrição pertence à prudência; a retidão, à justiça; a moderação, à temperança; a firmeza de ânimo, à fortaleza”⁹⁷. Deste modo, a firmeza deve vir acompanhada da moderação, da retidão e da discrição, valendo o mesmo para as outras virtudes, evidenciando-se assim suas conexões.

Daí que nenhuma virtude moral pode existir sem a prudência, porque é próprio da virtude moral fazer escolhas retas, o que cabe à prudência. É próprio dela deliberar, julgar e determinar os meios em vista do fim. É chamada de “mãe” das outras virtudes. Tomás de Aquino conclui que a posse de uma dessas virtudes não é dissociável da posse das demais; a prudência é a virtude que possibilita as outras virtudes, informando e atuando em todas elas. Assim, todas as virtudes participam da prudência.

É digno de atenção “se uma virtude pode ser maior ou menor”. Para Tomás de Aquino, a questão pode ser entendida de dois modos:

Primeiro, com referência às virtudes especificamente diferentes e, desse ponto de vista, é evidente que uma é maior que outra, pois a causa é sempre superior ao seu efeito e entre os efeitos o que está mais perto da causa é superior aos

⁹⁵ PIEPER, 1960, p. 14.

⁹⁶ *De virt.*, q. 5, a. 2.

⁹⁷ *S. theol.* I^a-II^a, q. 65, a. 1.

outros. [...] A causa e raiz do bem humano é a razão e, por isso, a prudência, que aperfeiçoa a razão, precede em bondade as demais virtudes morais, que aperfeiçoam a potência apetitiva, enquanto participante da razão. [...]. Tanto a justiça, que tem sua sede na vontade, precede as outras virtudes morais, como a fortaleza, cuja sede é o irascível, precede a temperança, cuja sede é o concupiscível, que participa menos da razão⁹⁸.

Posto isto, cabe saber “se as virtudes morais são superiores às intelectuais”. Tomás de Aquino afirma que são superiores em relação ao ato, não em relação ao objeto:

A virtude se especifica pelo seu objeto. [...]. Portanto, absolutamente falando, é mais nobre a virtude cujo objeto é mais nobre. Ora, é evidente que o objeto da razão é superior ao objeto do apetite, as virtudes intelectuais, que aperfeiçoam a razão, são mais nobres que as virtudes morais, que aperfeiçoam o apetite. Mas, se considera a virtude em relação ao ato, então a virtude moral é superior, porque aperfeiçoa o apetite, o qual atualiza as outras potências⁹⁹.

Tomás de Aquino também discute “se as virtudes morais estão no meio-termo”. Ora, se a matéria das virtudes morais são as paixões e as operações humanas, e o bem delas só se alcança por meio da razão, sabendo que o homem só é homem porque possui razão, é necessário que o bem do homem seja conforme a razão. As virtudes morais agem de forma a mediar quando as paixões e as operações humanas possam a vir exceder ou faltar. Assim, as virtudes morais consistem em um meio termo determinado pela razão¹⁰⁰. A *Suma de Teologia* corrobora este ponto:

A virtude, por sua própria razão, ordena o homem para o bem. É próprio da virtude moral aperfeiçoar a parte apetitiva da alma em relação a uma determinada matéria. Ora, a medida e a regra do movimento apetitivo em relação aos seus objetos é a própria razão. Por outro lado, o bem de tudo o que é medido e regulado está em conformar-se à sua regra, como o bem nas obras artísticas está em seguir as regras da arte. Consequentemente, nesses casos, o mal está, ao contrário, no desacordo de uma coisa com sua regra ou medida. [...] E assim, é obvio que o bem da virtude moral consiste no ajustamento à

⁹⁸ “Uno modo, in virtutibus specie differrentibus. Et sic manifestum est quod una virtus est alia maior. Semper enim est potior causa suo effectu: et in effectibus, tanto aliquid est potius, quanto est causae propinquius. Manifestum estas utem ex dictis quod causa et radix humani nobni est ratio. Et ideo prudentia, quae perficit rationem, praefertur in bonitate aliis virtutibus moralibus, perficientibus vim appetitivam inquantum participat rationem. Et in his etiam tanto est una altera melhor, quanto magis ad rationem accedit. Unde et iustitia, quae est in voluntate, praefertur aliis virtutibus moralibus: et fortitudo, quae est in irascibili, praefertur temperantiae, quae est ind concupiscibili, quae minus participat rationem”. (*Ibid.* I^a-II^a, q. 66, a. 1).

⁹⁹ “Habet autem virtus speciem ex obiecto [...]. Unde, simpliciter loquendo, illa virtus nobilior est quae habet nobilium obiectum. Manifestum estas utem quod obiectum rationis est nobilium quam obiectum appetitus: ratio enim apprehendit aliquid in universalis; sed appetitus tendit in res, quae habent esse particulare. Unde, simpliciter loquendo, virtutes intellectuales, quae perficiunt rationem, sunt nobiliores quam morales, quae perficiunt appetitum. Sed si consideretur virtus in ordine ad actum, sic virtus moralis, quae perficit appetitum, cuius est movere alias potentias ad actum, ut supra dictum est, nobilior est”. (*Ibid.* I^a-II^a, q. 66, a. 3).

¹⁰⁰ *De virt.*, q. 1, a. 13.

medida da razão. Mas, evidentemente, entre o excesso e o defeito, o meio é a igualdade ou a conformidade e, por isso, é claro que a virtude moral consiste no meio-termo¹⁰¹.

A filosofia aristotélica assinala que a virtude moral consiste em um meio-termo relativo a nós (*pros hêmas*) sendo definida como uma disposição (ἕξις) da alma em uma escolha deliberada. Mas para compreender esta noção, Aristóteles faz uma investigação para estabelecer sua diferença específica, pois, segundo ele, precisamos conhecer que tipo de disposição à virtude realmente é. Sobre o meio, Aristóteles faz uma distinção entre o meio da coisa, concebido em termos aritméticos, e o meio relativo a nós, avaliado de acordo com a necessidade de cada indivíduo devido à circunstância.

Em nossa natureza, apenas se encontram potencialidades, isto é, capacidades de sermos virtuosos ou viciosos, e pela atividade habitual de práticas boas ou más podemos ser chamados virtuosos ou viciosos. A virtude moral, que diz respeito à ação e emoção, sempre visará o meio, pois a ela concerne o excesso, a falta e o meio, que será objeto de louvor enquanto meio, ou reprovação enquanto vício por excesso ou falta.

Para chegar à distinção entre ações boas e más, Aristóteles procura uma justa medida, ou seja, evitar o excesso ou a falta, sendo a virtude a via intermediária entre dois vícios opostos.¹⁰² Nas palavras de Aristóteles:

O meio é que se distancia igualmente de ambos os extremos, que é único e o mesmo em relação a todos. [...]. Assim, pois, todo que sabe evita o excesso e a escassez, busca o meio-termo e o deseja, não, porém, o meio-termo da coisa, mas o que se refere a nós. [...]. Digo, porém, a virtude moral, ela é, pois, acerca das paixões e ações, mas nas quais há o excesso, a escassez e o meio-termo. [...]. Portanto, a virtude é certa posição intermediária, pois o alvo é o meio-termo¹⁰³.

¹⁰¹“Respondeo dicendum quod, sicut ex supradictis patet, virtus de sui ratione ordinat hominem ad bonum, Moralis autem virtus proprie est perfective appetitivae partis animae circa aliquam determinatam materiam. Mensura autem et regula appetivi motus circa appetibilia, est ipsa ratio. Bonum autem cuiuslibet mensurati et regulate consistit in hoc quod conformetur suae regulae: sicut bonum in artificiatibus est ut consequantur regulam artis. Malum autem per consequens in huiusmodi est per hoc quod aliquid discordat a sua regula vel mensura. [...] Et ideo patet quod bonum virtus moralis consistit in adaequatione ad mensuram rationis. – Manifestum est autem quod inter excessum et defectum medium est aequalitas sive conformitas. Unde manifeste apparet quod virtus moralis in medio consistit”. (*S. theol.* I^a-II^a, q. 64, a. 1).

¹⁰² Ressalve-se que para Aristóteles a virtude não necessariamente se encontrará sempre no meio como uma medida matemática, mas como uma medida relativa a nós, não como medida absoluta. É aqui percebemos que o chamado justo meio deve ser considerado de acordo com a situação em que se encontra o agente.

¹⁰³ *EN* II, 1106a15-25.

Tomás de Aquino, por sua vez, considera que as virtudes intelectuais também consistem no meio-termo. Como a virtude moral, a virtude intelectual ordena-se para certo bem. Tomás afirma que:

A virtude intelectual, como a moral, ordena-se para o bem. [...]. Portanto, conforme o bem da virtude intelectual está para a medida, está também para o meio-termo da razão. [...]. Assim, pois, o bem da virtude intelectual especulativa consiste no meio-termo em conformidade com a realidade mesma enquanto diz ser o que é e não ser o que não é. Nisso consiste a razão da verdade¹⁰⁴.

Já as virtudes teologais não consistem no meio-termo, pois seu objeto é Deus. Neste caso, não se pode pecar por excesso amando a Deus, podendo-se falar em duas medidas em relação à virtude teologal. Uma delas é o próprio Deus, pois a fé tem por regra a verdade divina, a caridade, a bondade divina, a esperança, e essas medidas superam toda a capacidade humana: “Por isso não pode o homem jamais amar a Deus tanto quanto deve ele ser amado [...], portanto, com maior razão, não pode haver aí nenhum excesso”. A outra medida da virtude teologal tem por regra nós mesmos, pois nos aproximamos de Deus crendo, esperando e amando¹⁰⁵.

Por fim, a virtude está por natureza no homem em estado de aptidão, inicial (incoativo). Tomás de Aquino retoma a noção de ente humano de Aristóteles, visto que leva em conta a individualidade do homem e sua diversidade, tendo em conta a contribuição do mundo externo para tal formação. A este respeito, diz Tomás:

Uma coisa se declara natural no homem de dois modos: segundo a natureza específica ou segundo a natureza individual. [...]. Ora, seja de um modo seja de outro, a virtude é natural no homem, incoativamente. [...]. Tanto as virtudes intelectuais quanto as morais existem em nós naturalmente, como que num início de aptidão. – Não, pois, de maneira consumada. [...]. Fica então patente que as virtudes existem em nós por natureza, em estado de aptidão e incoativamente; não, porém, em estado de perfeição, à exceção das virtudes teologais que procedem totalmente de fora¹⁰⁶.

¹⁰⁴ “Virtus autem intellectualis ordinatur ad bonum sicut et moralis. [...] Unde secundum quod bonum virtutis intellectualis se habet ad mensuram, sic se habet ad rationem medii. [...] Sic igitur bonum virtutis intellectualis speculativae consistit in quodam medio, per conformitatem ad ipsam rem, secundum quod dicit esse quod est, vel non esse quod non est; in quo ratio vera consistit”. (*S.theol.* I^a-II^a, q. 64, a. 3).

¹⁰⁵ *Ibid.* I^a-II^a, q. 64, a. 4.

¹⁰⁶ “Aliquid dicitur alicui homini naturale dupliciter: uno modo, ex natura speciei; alio modo, ex natura individui. [...] Utroque autem modo virtus est homini naturalis secundum quandam inchoationem. [...] Et his modis virtutes intellectuales quam Morales, secundum quandam aptitudinis inchoationem, sunt in nobis a natura. – Non autem consummatio earum. [...] Sic ergo patet virtutes in nobis sunt a natura secundum aptitudinem et

Uma vez que as virtudes estão em nós em estado de aptidão, são causadas pela repetição de nossas ações: “A virtude humana ordenada para o bem, que é medido pela regra da razão humana, pode ser causada pelos atos humanos, enquanto esses atos procedem da razão”¹⁰⁷.

A virtude, nesta nova visão cristã e de Tomás de Aquino, adota uma perspectiva diferente do conceito aristotélico, na medida em que, a virtude se definirá em último momento na relação espiritual e interior com Deus e não mais por sua relação com a sociedade, tornando assim as virtudes cristãs primordiais a condição para as demais virtudes morais. Para os gregos, a parte desiderativa é ligada à faculdade racional capaz de controlar as paixões. Já o cristianismo introduz os conceitos de vontade e de livre-escolha.

Aqui, o agente pode dirigir-se para o mal, deixando, portanto, de obedecer às leis divinas, pecando e necessitando do auxílio da própria lei divina revelada para ser um agente moral. Nesta nova visão, a lei divina tem um lugar no cumprimento no dever. A virtude da justiça para Tomás de Aquino carrega uma completude do conceito de virtude, recorrendo à noção de lei (lei eterna, lei divina, lei natural e lei humana), em que nos deteremos brevemente.

1.9. As leis

Nas partes anteriores, observamos a elaboração da noção de virtude, em que o hábito é a disposição estável para agir de determinado modo, e a virtude seria essa disposição na medida em que visa e executa um bem, aperfeiçoando a potência apetitiva. Na distinção entre as virtudes intelectuais e morais, as primeiras visam o aperfeiçoamento da razão, enquanto as segundas visam o aperfeiçoamento da potência e dos atos. É necessária uma ordem do agir, uma regra que vise o bem comum.

A parte da *Suma de teologia* que trata da lei se encontra na I^a-II^a, que compreende todo o movimento da lei partindo de Deus (lei divina), movendo o homem para o bem, instruindo-o e o auxiliando mediante a graça. A lei, de acordo com Tomás de Aquino, é certa regra medida dos atos humanos: “A lei é uma regra de comportamento promulgada pela autoridade

inchoationem, nona utem secundum perfectionem: praeter virtutes theologicas, quae sunt totaliter ab extrínseco”. (*Ibid.* I^a-II^a, q. 63, a. 1).

¹⁰⁷ *Ibid.* I^a-II^a, q. 63, a. 2.

competente em vista do bem comum. [...]. Toda lei encontra na lei eterna sua verdade primeira e última”¹⁰⁸. Cabe compreender o papel da razão, pois Tomás atribui a ela a determinação da essência da lei. Entendida a razão como a regra e medida dos atos humanos, cabendo sua ordenação ao fim, primeiro princípio do agir, importa saber se a lei é algo que pertence à razão. É o que Tomás explicita no artigo 1 da questão 90 da I^a-II^a:

A lei é certa regra e medida dos atos, segundo a qual alguém é levado a agir. [...] A regra e a medida dos atos humanos é, com efeito, a razão, a qual é o primeiro princípio dos atos humanos. [...] cabe, com efeito, à razão ordenar ao fim, que é o primeiro princípio do agir. [...]. Daí resulta que a lei é algo que pertence à razão¹⁰⁹.

Posto que o último fim da lei ordena para o bem comum (que a lei é regida pelo sumo bem), cada homem se submete a esse mandamento. Ora, a parte se ordena ao todo, e o homem é parte de uma comunidade perfeita. Portanto, a noção da lei implica a ordenação ao bem comum. A lei é uma proposição universal da razão prática¹¹⁰, cujas proposições universais práticas devem referir-se a um bem universal, não a fins ou bens particulares. Tais atos particulares podem ser objetos da lei sempre que referidos ao bem comum¹¹¹.

No campo humano, há uma divisão das leis, porém todas as formas de lei participam da lei eterna. Chama-se lei eterna e divina a lei que regula as relações entre Deus e o homem em vista da sua revelação.

Tomás de Aquino considera que o mundo é regido pela providência divina, existindo uma razão divina que governa todo o universo. Todos os homens, desde príncipes a súditos, estão submetidos a esta razão, e nesta submissão a lei eterna é de conhecimento de todos. O artigo 2 da questão 93 da I^a-II^a adverte que o homem não conhece a lei eterna em si mesma (a não ser os bem-aventurados), mas conhece por irradiação, sendo todo conhecimento da verdade uma irradiação e participação da lei eterna.

Uma vez que a razão divina nada concebe no tempo, segue necessariamente que tal lei eterna seja dita eterna¹¹². Diferentemente das outras leis, apenas a lei eterna é ordenada para o

¹⁰⁸ CIC n° 1951.

¹⁰⁹ “Respondeo dicendum quod lex quaedam regula est et mensura actuum, secundum quam inducitur aliquis ad agendum. [...]. Regula autem et mensura humanorum actuum est ratio, quae est primum principium actuum humanorum, ut ex praedictis patet: rationis enim est ordinare ad finem, qui est primum principium in agendis. [...] Unde relinquitur quod lex sit aliquid pertinens ad rationem. (*S. theol.* I^a-II^a, q. 90, a. 1).

¹¹⁰ *S. theol.* I^a-II^a, q. 90, a. 1.

¹¹¹ Como se verá abaixo ao fazermos referência à lei humana.

¹¹² *S. theol.* I^a-II^a, q.91, a.1.

fim último, pois o fim do governo divino é Deus mesmo. Tomás de Aquino, ao exaltar a lei eterna em relação às outras¹¹³. Mostra sua herança ao pensamento antigo no estoicismo através de Cícero¹¹⁴ e transmitido por Agostinho¹¹⁵. Uma vez que Deus é o objetivo último do homem, aquele que lhe confere a bem-aventurança, toda lei terá sua origem no próprio Deus: “A lei divina mostra ao homem o caminho que deve seguir e praticar o bem e atingir seu fim. A lei natural enuncia os preceitos primeiros e essenciais que regem a vida moral”¹¹⁶.

A lei natural é entendida como a participação da lei eterna pela criatura racional. Ora, como vimos, todas as coisas são dependentes da providência divina, reguladas pela lei eterna, e por isso, todas as coisas participam de certo modo da lei eterna. Mas, os entes racionais existem de maneira mais excelente, pois participam da providência, possuindo assim a luz da razão natural:

A lei natural se acha escrita e gravada na alma de todos e de cada um dos homens, porque ela é a razão humana ordenando fazer o bem e proibindo pecar. [...] Mas esta prescrição da razão não poderia ter força de lei se não fosse a voz e o intérprete de uma razão mais alta, à qual nosso espírito e nossa liberdade devem submeter-se¹¹⁷.

É de notar que a lei natural cabe apenas aos entes racionais, pois os entes irracionais são movidos apenas pelo apetite natural. Já nós, entes racionais, somos movidos pela razão e pela vontade, utilizando-nos da razão para identificarmos os princípios evidentes e da vontade para a escolha dos meios no desejo natural do fim último, dependendo assim, da lei natural para o seu ato.

Tomás de Aquino desenvolve uma consideração específica sobre a lei natural na questão 94 da Iª-IIª, que agora nos cabe analisar alguns artigos. O artigo 1 pergunta se a lei natural é um hábito. Deve-se antes compreender que hábito pode se dizer de dois modos. De um modo, essencialmente, e assim não é um hábito, pois é constituído pela razão e não por

¹¹³ “Como a lei eterna é a razão de governo no governante supremo, é necessário que todas as razões de governo que estão nos governantes inferiores derivem da lei eterna”. (*Ibid.* Iª-IIª, q. 93, a. 3). Tomás de Aquino argumenta que, a partir do momento em que a lei é uma atividade reguladora, e que as leis estão em dependência recíproca, é preciso para este encadeamento uma causa sempre em ato e infinita, que é lei suprema e eterna.

¹¹⁴ “Existe, sem dúvida, uma verdadeira lei: é a reta razão. Conforme a natureza, difundida em todos os homens, ela é imutável e eterna”. (*CIC* nº 1955. Cf. CÍCERO, *Rep.* III, 22, 33).

¹¹⁵ “Onde é, então, que se acham inscritas estas regras, senão no livro desta luz que se chama a verdade? Aí está escrita toda a lei justa, dali ela passa para o coração do homem que cumpre a justiça, não que emigre para ele, mas sim deixando aí a sua marca, à maneira de um sinete que de um anel passa para a cera, mas sem deixar o anel”. (*Ibid.*, nº 1955. Cf. AGOSTINHO, *De trinitate*, 14, 15, 21).

¹¹⁶ *Ibid.*, nº 1955.

¹¹⁷ *Ibid.*, nº 1954. Cf. *S. theol.* Iª-IIª, q. 90, a. 1.

aquilo que alguém faz. De outro modo, “pode-se dizer hábito aquilo que por hábito se tem [...] e desse modo, porque os preceitos da lei natural às vezes são considerados em atos pela razão, às vezes, porém, estão nela habitualmente, segundo esse modo pode-se dizer que a lei natural é um hábito”¹¹⁸.

O artigo 3 examina se todos os atos das virtudes pertencem à lei natural. A isto, Tomás de Aquino argumenta de modo afirmativo. Os atos virtuosos são ditos de dois modos: enquanto são virtuosos e enquanto tais atos são considerados nas próprias espécies. No primeiro modo, quando se diz que os atos das virtudes são virtuosos, significa que esses atos pertencem à lei da natureza:

Foi dito, com efeito, que pertence à lei da natureza tudo aquilo a que o homem se inclina segundo sua natureza. Inclina-se, porém, cada um naturalmente à operação a sai conveniente segundo sua forma, como o fogo a aquecer. Portanto, como a alma racional é a própria forma do homem, é inerente a qualquer homem a inclinação natural a que aja segundo a razão. E isso é agir segundo a virtude¹¹⁹.

No segundo modo, quando os atos das virtudes são considerados nas próprias espécies, nem todos esses atos são relativos à lei natural, pois muitas vezes se fazem segundo virtudes para as quais a natureza não inclina por primeiro, como o útil para viver bem, como os “conselhos evangélicos”¹²⁰ que visam determinados bens, mas que não são de imposição da lei natural, como por exemplo, a pobreza e a obediência.

Cabe ainda considerarmos a lei humana, que se segue da lei natural¹²¹, pois assume como princípios os preceitos da lei natural, que faz derivar destes as disposições mais particulares. Assim, a lei humana respeita todas as condições inerentes à razão de lei. O artigo 3 da questão 91 da I^a-II^a apresenta que a lei como sendo algo da razão, mais propriamente da razão prática difere da razão especulativa. Esta procede de “princípios indemonstráveis naturalmente conhecidos” e assim se produzem as conclusões das diversas ciências. A razão prática dispõe algo particular, sendo essas disposições particulares objeto da razão humana e, portanto, das leis humanas.

¹¹⁸ *S.theol.* I^a-II^a, q. 94, a. 1.

¹¹⁹ “Dictum est enim quod ad legem naturae pertinet omne illud ad quod homo inclinatur secundum suam naturam. Inclinator autem unumquodque naturaliter ad operationem sibi convenientem secundum suam formam: sicut ignis ad calefaciendum. Unde cum anima rationalis sit própria forma hominis, naturalis inclinatio inest cuilibet homini ad hoc quod agat secundum rationem. Et hoc esta gere secundum virtutem”. (*S. theol.* I^a-II^a, q. 94, a. 3).

¹²⁰ Nota “c”. In: TOMÁS DE AQUINO, *Suma teológica*, vol. IV, São Paulo: Loyola, 2004. p. 564.

¹²¹ Cf. *S.theol.* I^a-II^a, q. 95, a. 2.

A questão 92 analisa a diversidade das leis e seus efeitos; aborda a função da lei e seus atos de ordenar, proibir, permitir e punir. O artigo 1 argumenta que a lei é algo que pertence à razão; no que preside, intenciona o bem comum. Notemos que, na moral de Tomás de Aquino, a essência da lei é tornar bom o homem. Este é considerado bom quando realiza a sua própria função e quando instaura em si a ordem da razão. A lei tem seu efeito no tornar o homem bom. A moral e a lei, portanto, são artefatos que tornam melhores os homens pela prática da virtude: “Donde é manifesto que isso seja próprio da lei, induzir os súditos à própria virtude dos mesmos. Como a virtude é ‘aquela que torna bom quem a possui’, segue-se que o efeito da lei é tornar bons aqueles aos quais é dada”¹²². O artigo 2 enumera os atos da lei. Diz que as leis devem regular os atos humanos, que podem ser atos bons, maus ou indiferentes. As leis ordenam os atos bons, proíbem os atos maus, permitem os atos indiferentes e punem os transgressores.

Enfim, Tomás de Aquino se ocupa das leis tendo em vista o agir humano e a busca do bem comum. A compreensão da relação hierárquica das leis (lei divina/eterna, lei natural e lei humana) é um passo no sentido de se reconhecer o papel da moral e da prudência na educação para as virtudes. A própria prudência será objeto da nossa análise no capítulo seguinte.

O papel da lei em Tomás de Aquino é crucial para podermos prosseguir no estudo da virtude da prudência. Ora, uma vez que a lei compreende o uso da razão e se busca o bem comum, o papel da prudência é fundamental para a realização das leis acima citadas. A abordagem feita no presente capítulo mostra a importância da prudência para ação moral do agente. Compreender o mecanismo da vontade, das paixões e as definições apresentadas sobre o hábito e a virtude e suas distinções nos encaminham ao estudo específico da virtude da prudência.

¹²² *Ibid.* I^a-II^a, q. 92, a. 1.

2 A PRUDÊNCIA EM SI MESMA

Neste capítulo, preocupemo-nos em desenvolver o estudo da questão 47 da II^a-II^a da *Suma de Teologia* que trata estritamente da virtude da prudência. Seguiremos as divisões apresentadas por seus comentadores para o estudo da noção da prudência, a saber: sua caracterização, sua atividade e sua divisão, divididas em seus subcapítulos.

Tomás de Aquino retoma a definição aristotélica da prudência como razão reta do agir (*recta ratio agibilium*). Ela consiste na razão prática:

Como diz o Filósofo, ‘é próprio do prudente o poder de deliberar bem. Por sua vez, a deliberação [*consilium*] versa sobre coisas que devemos fazer para alcançar um fim. Ora, a razão dessas coisas é a razão prática. É, pois, evidente que a prudência consiste exclusivamente na razão prática¹²³.

Na doutrina clássica das quatro virtudes, originalmente platônica, a prudência constitui uma delas, também chamada de “sabedoria prática”. Esta “deve, pois, ser uma capacidade verdadeira e raciocinada de agir com respeito aos bens humanos”¹²⁴. Aristóteles indica que a prudência não é uma ciência nem uma arte.

Esta razão reta do agir leva o homem a priorizar o bem comum em detrimento de sua vontade particular. Aristóteles afirma na *Ética*, que a sensatez é a capacidade de agir com prudência (*φρόνησις*, *phrónesis*) e temperança (*σωφροσύνη*, *sophrosine*), o que implica em considerar o bem estar geral: “Ora, julga-se que é cunho característico de um homem dotado de sabedoria prática o poder de deliberar bem sobre o que é bom e conveniente para ele, não sob um aspecto particular, [...] mas sobre aqueles que contribuem para a vida boa em geral”.¹²⁵

¹²³ “Respondeo dicendum quod, sicut Philosophus dicit, in VI Ethic., *prudentis est bene posse consiliari*. Consilium autem est de his quae sunt per nos agenda in ordine ad finem aliquem. Ratio autem eorum quae sunt agenda propter finem est ratio practica. Unde manifestum est quod prudential non consistit nisi in raitone practica”. (*S. theol.* II^a-II^a, q. 47, a. 2).

¹²⁴ *EN* VI, 1140b20.

¹²⁵ *Ibid.* VI, 1140a25. Cf. FELIPE, 2012, p. 154-155.

A φρόνησις é, de acordo com Aristóteles, uma virtude intelectual que orienta as ações humanas. Em Tomás de Aquino, a prudência se situa entre a virtude intelectual e a virtude moral. Mesmo que ambos entendam a prudência como reta razão do agir, Tomás adapta inteiramente a doutrina aristotélica à doutrina cristã¹²⁶.

No ato da prudência, delibera-se sobre o bom e o apropriado para o homem, não em um aspecto particular, mas na medida em que conduz à vida boa e feliz em geral. Embora cada virtude possua sua matéria, diz Tomás de Aquino, as outras virtudes (justiça, temperança e fortaleza) são dirigidas pela prudência.

2.1. A caracterização da prudência

A questão 47 da IIª-IIª trata da prudência em si mesma ao longo de dezesseis artigos. Vamos aqui pôr em relevo alguns destes artigos¹²⁷. O artigo 1 pergunta “se a prudência reside na vontade ou na razão”. Tomás de Aquino responde que a prudência reside na razão. Com efeito, ela pertence à parte cognoscitiva, não à parte apetitiva:

Segundo Isidoro “Prudente significa o que vê ao longe, é perspicaz [*perspicax*], vê o desenlace dos casos incertos”. A visão não pertence à potência apetitiva, mas à cognoscitiva. Por isso é evidente que a prudência pertence diretamente à potencia cognoscitiva. Não, porém, à sensível, porque por meio desta se reconhecem as coisas que estão presentes e aparecem aos sentidos, enquanto conhecer o futuro a partir das coisas presentes ou passadas, o que é próprio da prudência, pertence à razão, dado que se faz por dedução. Portanto, resulta que a prudência reside propriamente na razão¹²⁸.

O ad 1m do artigo 6 da questão 49 ressalta que o termo *prudentia* deriva de *providentia*. Isto nos mostra que a prudência tem seu domínio no intelecto, sendo uma atividade de previsão que implica o confronto de razões¹²⁹.

¹²⁶ FELIPE, 2012, p. 154-155.

¹²⁷ Não serão analisados todos os artigos da questão 47, pois dentro dos propósitos do nosso trabalho alguns artigos não requerem sua exposição.

¹²⁸ “Respondeo dicendum quod, sicut Isidorus dicit, in libro Etymol., *prudens dicitur quae porro videns: perspicax enim est, et incertorum videt casus*. Visio autem non est virtutis appetitivae, sed cognoscitivae. Unde manifestum est quod prudentia directe pertinet ad vim cognoscitivam. Nona utem ad vim sensitivam: quia per eam cognoscuntur solum ea quae praesto sunt et sensibus offeruntur. Cognoscere autem futura ex praesentibus vel praeteritis, quod pertinet ad prudentiam, proprie rationis est: quia hoc per quandam collationem agitur. Unde relinquatur quod prudentia proprie sit in ratione”. (*S. theol.* IIª-IIª, q. 47, a. 1).

¹²⁹ NASCIMENTO, 1993, p. 369.

Um dos argumentos contrários, que afirma que a prudência reside na razão e não na vontade, é rebatido por Tomás de Aquino:

O prudente considera o que está distante enquanto é ordenado para auxiliar ou impedir as coisas que devem ser feitas no presente. Está, pois, claro que as coisas consideradas pela prudência, se ordenam a outras como a um fim. Com relação aos meios que levam ao fim, existe a deliberação na razão e a escolha na vontade. Destes dois, a deliberação propriamente pertence mais à prudência, já que como diz o Filósofo: “O prudente sabe deliberar bem”. Todavia, como a escolha supõe a deliberação, e “o apetite do previamente deliberado”, como diz o Filósofo. Por isso, o escolher pode ser atribuído à prudência de modo consequente, enquanto dirige a escolha por meio da deliberação¹³⁰.

O artigo 2 da questão 47 procura saber se a prudência pertence apenas à razão prática ou também à especulativa. Tomás de Aquino reafirma que a prudência reside na razão prática. Com efeito, a prudência é definida como razão reta do agir (*recta ratio agibilium*), pois “é próprio do prudente deliberar bem, e a deliberação [*consilium*] versa sobre coisas que devemos fazer para alcançar um fim”; e “a razão dessas coisas é a razão prática”. O ad 1m faz uma comparação entre a sabedoria especulativa e a sabedoria prática, sendo esta última a própria prudência, “a sabedoria a respeito das coisas humanas”:

A prudência é, portanto, sabedoria a respeito das coisas humanas; não sabedoria absoluta, dado que se trata do bem humano, e o homem não é o melhor entre aquelas coisas que existem. Por isso se diz, na passagem citada, que a prudência é sabedoria para o homem, e não sabedoria absolutamente¹³¹.

Deste modo, a prudência tem uma função acima de apenas versar sobre algo, mas também a da aplicação da obra, que é o fim da razão prática¹³². Observa-se que Tomás, ao que cabe à virtude da prudência, quer trazer ao contingente os primeiros princípios da ação dados pela razão prática, através da *sindérese*, conectando, assim, o que será exposto no próximo artigo.

¹³⁰ “Ad secundum dicendum quod prudens considerat ea quae sunt procul inquantum ordinantur ad adiuvandum vel impediendum ea quae sunt praesentialiter agenda. Unde patet quod ea quae considerat prudentia ordinantur ad alia sicut ad finem. Eorum autem quae sunt ad finem est consilium in ratione et electio in appetitu. Quorum duorum consilium magis proprie pertinet ad prudentiam: dicit enim Philosophus, in VI *Ethic.*, quod prudens est *bene consiliativus*. Sed quia electio praesupponit consilium, est enim *appetitus praeconsiliati*, ut dicitur in III *Ethic.*; ideo etiam eligere potest attribui prudentiae consequenter, inquantum scilicet electionem per consilium dirigit”. (*S.theol.* II^a-II^a, q.47, a.1, ad 2).

¹³¹ “Unde manifestum est quod prudential est sapientia in rebus humanis: non autem sapientia simpliciter, quia non est circa causam altissimam simpliciter; est enim circa bonum humanum, homo autem non est optimum eorum quae sunt. Et ideo signanter dicitur quod prudential est *sapientia viro*, non autem sapientia simpliciter”. (*Ibid.* II^a-II^a, q.47, a. 2, ad 1). “Para o homem, a prudência é sabedoria”. (Pr 8, 12).

¹³² Cf. *S.theol.* II^a-II^a. q.47, a.3.

O artigo 3 inquirir se a prudência conhece os singulares. Uma vez que a prudência tem como fim as ações humanas, é próprio dela conhecer os singulares. Donde ser necessário ao prudente conhecer tantos os princípios universais da razão quanto os singulares. Eis a passagem:

É próprio da prudência não só a consideração da razão, mas também a aplicação à obra, que é fim da razão prática. [...]. As ações, porém, acontecem nos singulares. Por isso, é necessário que o prudente conheça tanto os princípios universais da razão como os singulares, que são o objeto das ações¹³³.

O primeiro argumento alega que a prudência reside na razão e a razão tem por objeto os universais; logo, a prudência só conhece os universais. Este argumento é assim refutado: “A razão trata em primeiro lugar e principalmente dos universais; ela pode, no entanto, aplicar as razões universais aos particulares. Por isso, as conclusões dos silogismos não são somente universais, senão também particulares”. Da mesma forma sustenta Aristóteles: “Tampouco a sabedoria prática se ocupa apenas com universais. Deve também reconhecer os particulares, pois ela é prática e a ação versa sobre os particulares”¹³⁴. Dessa forma:

Como virtude intelectual, a *phrónesis* ou sabedoria prática é um hábito que não é inato como a *sindérese*, mas adquirido pelo exercício da razão prática. Enquanto forma imediata de racionalidade do agir ético, a *phrónesis* desempenha uma função mediadora essencial entre a universalidade dos princípios e a singularidade da ação. O juízo último da Razão prática imanente à ação e que prescreve o agir em face do objeto deve ser necessariamente um juízo prudencial, ou seja, que assegure ao agir a qualidade de virtuoso, mantendo-o no meio razoável entre os extremos¹³⁵.

O artigo 4 reafirma que a prudência é uma virtude:

Como já foi dito, quando se tratou da virtude em geral, “a virtude torna bom aquele que a possui, e boa a obra que faz”. Ora, o bem pode ser dito em dois sentidos: materialmente, para designar o que é bom; formalmente, quando é entendido sob a noção de bem [*secundum rationem boni*]. O bem enquanto tal é objeto da potencia apetitiva. [...]. Há hábitos que tornam reta a consideração da razão, sem levar em conta a retidão do apetite, eles têm menos razão de virtude pois se orientam a um bem compreendido materialmente, isto é, a algo que de fato é bom, mas não considerado sob a noção de bem. [...]. Os hábitos

¹³³ “Sicut supra dictum est, ad prudentiam pertinet non solum consideratio rationis, sed etiam applicatio ad opus, quae est finis practicae rationis. [...] Operationes autem sunt in singularibus. Et ideo necesse est quod prudens et cognoscat universalia principia rationis, et cognoscat singularia, circa quae sunt operationes”. (*S. theol.* II^a-II^a, q. 47, a. 3).

¹³⁴ *EN VI*, 1141b15.

¹³⁵ VAZ, 2004, p. 49.

que se referem à retidão do apetite realizam em grau maior a noção de virtude, porque eles se referem ao bem não só materialmente mais ainda formalmente, a saber, considerado sob a noção de bem. Ora, compete à prudência, como já foi dito, aplicar a razão reta à obra, o que não se faz sem apetite reto. É por isso que a prudência não realiza somente a noção de virtude como as outras virtudes intelectuais, mas possui também a noção de virtude própria das virtudes morais, entre as quais está enumerada¹³⁶.

Assim sendo, a virtude da prudência é, em sentido estrito, a disposição estável que torna bom o agente e a sua ação. Ela determina o conhecimento que visa o apetite racional (possui a noção de virtude própria das virtudes morais). Não é apenas uma virtude que opera a articulação entre a intelecção dos princípios e a ação singular; ela opera a articulação entre a tendência para o fim último da vontade e a escolha que ordena esse fim¹³⁷.

O artigo 5 procura saber se a prudência é uma virtude especial. Mesmo que a prudência pertença às quatro virtudes cardeais, torna-se uma virtude especial por apoiar-se no “princípio geral de que os atos, hábitos e potências se distinguem segundo seu objeto considerado sob uma determinação precisa e não sua materialidade”¹³⁸:

A prudência, estando na razão, como já foi dito, distingue-se das outras virtudes intelectuais segundo a diversidade material de objetos. Pois a sabedoria, a ciência e o intelecto têm como objeto coisas necessárias; a arte e a prudência, coisas contingentes. Mas a arte tem por objeto as coisas a serem fabricadas, quer dizer, coisas que se constituem com matéria exterior [...], enquanto a prudência tem como objeto o que deve ser feito, o que tem existência no próprio agente [...]. Mas, com relação às virtudes morais, a prudência se distingue segundo a determinação formal distintiva das potências, a saber, da potência intelectual, sujeito da prudência; e da potência apetitiva, sujeito da virtude moral. Donde se evidencia que a prudência é uma virtude especial, distinta de todas as outras virtudes¹³⁹.

Portanto, cabe a sabedoria, a ciência e o intelecto ao domínio do necessário, enquanto a prudência e a arte do contingente. Mas entre a arte e a prudência existe sua distinção que

¹³⁶ VAZ, 2004, p. 49.

¹³⁷ NASCIMENTO, 1993, p. 370.

¹³⁸ *Ibid.*, *loc. cit.*

¹³⁹ “Sic igitur dicendum est quod cum prudentia sit in ratione, ut dictum est, diversificatur quidem ab aliis virtutibus intellectualibus secundum materialem diversitatem obiectorum. Nam sapientia, scientia et intellectus sunt circa necessária; ars autem et prudentia circa contingentia; sed ars circa factibilia, quae scilicet in exteriori matéria constituuntur, sicut domus, cultellus et huiusmodi; prudentia autem es circa agibilia, quae scilicet in ipso operante consistunt, ut supra habitum est. Sec a virtutibus moralibus distinguitur prudentia secundum formalem rationem potentiarum distinctivam: scilicet intellectivi, in quo est prudentia; et appetitivi, in quo es virtus moralis. Unde manifestum est prudentiam esse specialem virtutem ab omnibus aliis virtutibus distinctam”. (*S. theol.* II^a-II^a. q. 57, a. 6).

apresenta-se no fim do seu objeto, que da primeira refere-se no material factível e do segundo refere-se ao material de ação.

O artigo 6 investiga se a prudência determina o fim para as virtudes morais. Não compete à prudência determinar o fim das virtudes morais, mas somente dispor os meios. Com efeito, o fim das virtudes morais é o bem humano, que é conformidade com a razão reta. A prudência se ocupa do silogismo prático, em aplicar as premissas universais às premissas particulares no domínio da ação. Ela apenas ordena o que se refere ao fim, não preestabelece o fim das virtudes morais. Eis o texto:

É necessário que os fins das virtudes morais preexistam na razão. Assim como na razão especulativa há certos conhecimentos naturais [...] assim também preexistem na razão prática algumas coisas como os princípios naturalmente conhecidos que são os fins das virtudes morais. [...] E certos conhecimentos estão na razão prática como conclusões; e são os conhecimentos relativos ao que é ordenado ao fim, aos quais chegamos a partir dos próprios fins. A prudência se refere a estes conhecimentos, pois, ela aplica os princípios universais às conclusões particulares no que se deve fazer. Por isso, não pertence à prudência estabelecer o fim às virtudes morais, mas somente dispor os meios¹⁴⁰.

O ad 1m afirma que as virtudes morais recebem seu fim da razão natural chamada *sindérese*. O ad 3m afirma que o fim não pertence às virtudes morais, pois elas tendem ao fim estabelecido pela razão natural. A prudência prepara-lhes o caminho dispondo os meios. De forma que “a prudência é mais nobre que as outras virtudes morais e as põe em movimento”. A *sindérese* “move a prudência como o intelecto dos princípios move a ciência”.

O artigo 7 pergunta se a prudência estabelece o meio-termo nas virtudes morais. Tomás de Aquino responde afirmativamente:

A conformidade com a razão reta é o fim próprio de toda virtude moral; pois a intenção da temperança é que o homem não se afaste da razão por causa da concupiscência; do mesmo modo, a intenção da fortaleza é que ele não se afaste do julgamento reto da razão por causa do medo ou da audácia. [...] Mas, como e por quais caminhos o homem que age pode atingir o meio-termo da razão pertence à disposição da prudência¹⁴¹.

¹⁴⁰ “Unde necesse est quod fines moralium virtutum praelativa in ratione. Sicut autem in ratione speculativa sunt quaedam ut naturaliter nota. [...] Ita in ratione practica praeexistunt quaedam ut principia naturaliter nota, et huiusmodi sunt fines virtutum moralium. [...] Et quaedam sunt in ratione practica ut conclusiones, et huiusmodi sunt ea quae sunt ad finem, in quae pervenimus ex ipsis finibus. Et horum est prudentia, applicans universalia principia ad particulares conclusiones operabilium. Et ideo ad prudentiam non pertinet praestituere finem virtutibus moralibus, sed solum disponere de his quae sunt ad finem”. (*S. theol.* II^a-II^a. q. 47, a. 7).

¹⁴¹ “Respondeo dicendum quod hoc ipsum quod est conformari rationi rectae est finis proprius cuiuslibet moralis virtutis: temperantia enim hoc intendit, ne propter concupiscentias homo divertat a ratione; et similiter fortitudo

Ora, encontra-se nas virtudes morais uma inclinação natural provida pela *sindérese*, ao seu fim. Observada a contingência das situações, a prudência auxilia a virtude moral, pois “como e por quais caminhos o homem que age pode atingir o meio-termo da razão pertence à disposição da prudência”. Caso não houvesse essa inclinação natural ao fim não seria possível à prudência movê-las ao meio-termo. Uma vez que a inclinação natural age sempre do mesmo modo, ela não é suficiente para mover as virtudes morais para que estas atinjam seu meio-termo, pois elas residem no contingente e conseqüentemente encontram-se de modos diversos, sendo necessária a prudência para a realização do meio-termo¹⁴².

O artigo 8 tem como assunto se comandar é o ato principal da prudência. É o ato principal da prudência o de comandar. Ora, observada que a prudência não é uma virtude intelectual, mas moral, seu ato principal consiste no comando. A este respeito, afirma Tomás de Aquino:

A prudência é a razão reta do que deve ser feito. Portanto, é necessário que o ato principal da prudência seja o ato principal da razão orientado ao que deve ser feito. Nela se distinguem três atos: o primeiro é deliberar, ao qual compete a descoberta, porque deliberar é procurar [...]. O segundo ato é o juízo relativo ao que foi descoberto, o que é função da razão especulativa. Mas, a razão prática, ordenada à ação afetiva, vai mais longe e é seu terceiro ato, comandar. Este ato consiste em aplicar à ação o resultado obtido na descoberta e no julgamento. E porque este ato está mais próximo do fim da razão prática, segue-se que este é o ato principal da razão prática e, conseqüentemente da prudência¹⁴³.

Em continuação, Tomás de Aquino retorna à comparação entre a prudência e a arte:

O sinal disto é que a arte consiste no julgamento, não no comando. Por esta razão se tem melhor artista aquele que comete um erro voluntariamente em sua arte, porque tem julgamento melhor do que aquele que comete um erro involuntariamente [...]. Mas, na prudência se dá o contrário, como diz o Filósofo. Com efeito, é mais imprudente quem comete uma falta

ne a recto dacia. [...] Sed qualiter et per quae homo in operando attingat médium rationis pertinet ad dispositionem prudentiae”. (*S. theol.* II^a-II^a, q. 47, a. 7). “O justo meio só é encontrado pela conveniente ordenação do que se refere ao fim, o que compete à prudência”. (NASCIMENTO, 1993, p. 372).

¹⁴² Cf. *Ibid.* II^a-II^a, q. 47, a. 7, ad 3.

¹⁴³ “Respondeo dicendum quod prudentia est recta ratio agibilium, ut supra dictum est. Unde oportet quod ille sit praecipuus actus prudentiae qui est praecipuus actus rationis agibilium. Cuius quidem sunt três actus. Quorum primus est consiliari: quod pertinet ad inventionem, nam consiliari est quaerere, ut supra habitum est. Secundus actus est iudicare de inventis: et hic sistit speculativa ratio. Sed practica ratio, quae ordinatur ad opus, procedit ulterius, et est tertius actus eius praecipare: qui quidem actus consistit in applicatione consiliorum et iudicatorum ad operandum. Et quia iste actus est propinquior fini rationis practicae, inde est quod iste est principalis actus rationis practicae, et per consequens prudentiae”. (*S. theol.* II^a-II^a, q. 47, a. 8).

voluntariamente, falhando no ato principal da prudência, que é comandar, do que quem falha sem querer¹⁴⁴.

2.2. A divisão da prudência

O artigo 10 examina se a prudência se estende ao governo da multidão. Os argumentos sustentam que ela não se refere ao bem comum. A isto responde Tomás de Aquino: “[. Alguns] consideraram que o homem não deve procurar senão o bem próprio. Esta opinião, porém, opõe-se à caridade, a qual ‘não procura sua vantagem’. É contrário também à razão reta que julga que o bem comum é melhor que o bem particular”. Como cabe à razão deliberar, julgar e preceituar para se chegar ao bem devido, a prudência não visa apenas o bem particular, mas também o bem comum.

O artigo 11 aborda se a prudência que visa o bem próprio é da mesma espécie daquela que se estende ao bem comum. Tomás de Aquino afirma que “pela mesma razão, há diversas espécies de prudência, segundo a diversidade da matéria”. Assim como há diferentes disciplinas há diferentes espécies de prudência:

Há uma prudência propriamente dita, ordenada ao bem próprio; outra é a prudência doméstica ordenada ao bem comum ou da casa; uma terceira, a prudência política, ordenada ao bem comum da cidade ou da nação¹⁴⁵.

O artigo 12 pergunta se a prudência está nos súditos ou somente nos governantes. Tomás responde que “a prudência está na razão”¹⁴⁶. Ora, dado que o escravo, o súdito e o governante são todos do gênero humano e por serem humanos possuem razão, a prudência é uma virtude possível a todos. Mas “não pertence ao súdito enquanto súdito, ao escravo enquanto escravo [...], mas dado que todo homem, enquanto racional, participa em algo do

¹⁴⁴ “Et huius signum est quod perfectio artis consistit in iudicando, nona utem in praecipiendo. Ideo reputatur melior artifex qui volens peccat in arte, quae habens rectum iudicium, quam qui peccat nolens, quod videtur esse ex defectu iudicii. Sed in prudentia est e converso, ut dicitur in VI Ethic.: imprudentior enim est qui volens peccat, quae deficiens in principali actu prudentiae, qui est praecipere, quam qui peccat nolens”. (*S. theol.* II^a-II^a, q. 47, a. 8).

¹⁴⁵ “Das outras espécies, uma é chamada administração doméstica, outra, legislação, e a terceira política”. (*EN* VIII, 1141b25-30).

¹⁴⁶ *S. theol.* II^a-II^a, q. 47, a. 12.

seu governo [...] convém possuir a prudência”¹⁴⁷. Quer dizer: não cabe ao homem comum o poder central da vida política, mas isso não o exclui sua responsabilidade em favor da cidade.

Podemos reparar a posição cristológica de Tomás de Aquino diante desse tema. Pois, é o próprio cristianismo que introduz as noções de liberdade e de responsabilidade. Mesmo o escravo enquanto escravo não perde a sua razão nem a sua capacidade de pensar. Por isso, nos escritos paulinos se fala da possibilidade dos escravos serem salvos.

Os artigos 13 e 14 terão como temas que a questão da prudência do ponto de vista teológico. O primeiro artigo anuncia que não há prudência no pecador, para, em seguida, afirmar que a prudência se encontra em todos que têm a graça. Tomás de Aquino fala de três tipos de prudência. Uma prudência falsa ou por semelhança, pois dispõe em vista da obtenção de um bem aparente. A prudência verdadeira, mas imperfeita, que é capaz de descobrir os meios para um fim bom verdadeiramente; todavia, sua imperfeição pode ser entendida de dois modos: não visa o fim comum da vida humana, mas sim uma atividade particular, ou mesmo deliberando com acerto e julgando exatamente, não comanda eficazmente. E a prudência verdadeira e perfeita, que delibera, julga e comanda retamente em vista do bem da vida na sua totalidade. Esta terceira prudência não se encontra nos pecadores. A primeira só nos pecadores, enquanto a segunda pode ser encontrada nos homens bons e maus¹⁴⁸.

O artigo 14 explicita como a prudência sempre se encontra naqueles que têm a graça. Como dissemos anteriormente, as virtudes são conectadas. Assim, quem tem uma delas deve ter todas. Ora, todos que têm a graça, têm necessariamente a caridade. Por isso, têm todas as demais virtudes, entre elas a prudência. As virtudes teológicas desempenham um papel central na filosofia de Tomás de Aquino. Pois, trata-se nesse artigo da relação hierárquica e conexas das virtudes, a noção de que todas as virtudes são infundidas ao mesmo tempo que a graça.

O artigo 15, enfim, discute se somos prudentes naturalmente. O argumento em sentido contrário (*sed contra*) alude à frase de Aristóteles de que “a virtude nasce e cresce principalmente pelo ensinamento; é por isso que ela requer experiência e tempo”. Na sua resposta, diz Tomás de Aquino:

A prudência inclui o conhecimento dos universais e também dos singulares que se devem fazer, aos quais o homem prudente aplica os princípios universais. Quanto, pois, ao conhecimento do universal, é a mesma razão para a prudência e para a ciência especulativa. Porque uma e outra conhecem naturalmente os primeiros princípios universais [...]. Mas, os princípios

¹⁴⁷ *Ibid.*, loc. cit.

¹⁴⁸ *S. theol.* II^a-II^a, q. 47, a. 13.

universais posteriores, seja da razão especulativa, seja da razão prática, não são naturais. São descobertos pela experiência, ou pela instrução¹⁴⁹.

O artigo 16, enfim, aborda se se pode perder a prudência por esquecimento. De fato, não se perde a prudência diretamente por esquecimento, pois não cabe a ela apenas a potência da razão, mas também do apetite, corrompendo-se antes pelas paixões. Nas palavras de Tomás de Aquino: “O esquecimento se refere somente ao conhecimento. [...]. Ora, a prudência não consiste unicamente no conhecimento, mas também na vontade. [...] é por isso que a prudência não desaparece diretamente pelo esquecimento. Ela, ao invés, corrompe-se pelas paixões”.

Como vimos, a ciência do governo, a política, a economia e a arte militar são partes subjetivas da prudência.¹⁵⁰ Sobre a ciência do governo, Aristóteles afirma que “a prudência é a virtude própria do governante”. É, portanto, considerada uma espécie de prudência. Tomás de Aquino, por sua vez, considera que, na medida em que compete à prudência dirigir e comandar, ali onde houver direção e comando de atos humanos, haverá uma razão especial de prudência¹⁵¹.

A espécie da prudência que se chama política pertence a todos os homens na sociedade, tanto ao escravo, como ao senhor, ao súdito e ao chefe; mesmo os inferiores agindo pela ação de seus superiores têm essa prudência, do contrário, agiriam como entes irracionais e inanimados; possuem certa retidão de governo pela qual obedecem e manifestam o livre-arbítrio¹⁵².

Há outra espécie de prudência, denominada econômica (familiar). Do mesmo modo que há uma prudência que trata do todo, há uma outra que trata do que é intermediário entre o todo e o individual, isto é, a família¹⁵³. Em último lugar, a arte militar pode ser considerada uma espécie de prudência. Pois, a vitória na guerra se obtém em virtude das boas deliberações, e o deliberar faz parte da prudência. Assim, sobre esses assuntos há a necessidade de uma espécie de prudência, que se chama arte militar:

¹⁴⁹ “Prudentia includit cognitionem et universalium et singularium operabilium, ad quae prudens universalia principia applicat. [...] Sed alia principia universalia posteriora, sive sint prationis speculativae sive practicae, non habentur per naturam, sed per inventionem secundum viam experimenti, vel per disciplinam”. (*S. theol.* II^a-II^a, q. 47, a. 15).

¹⁵⁰ As partes da prudência, como integrantes, subjetivas e potenciais, serão vistas mais propriamente no próximo capítulo.

¹⁵¹ *S. theol.* II^a-II^a, q. 50, a. 1.

¹⁵² *Ibid.* II^a-II^a, q. 50, a. 2.

¹⁵³ *Ibid.* II^a-II^a, q. 50, a. 3.

As obras de arte e da razão devem ser conformes às obras da natureza instituídas pela razão divina. Ora, a natureza visa dois fins: primeiro, governar cada coisa em si mesma; segundo, resistir aos ataques exteriores e às causas de destruição. [...]. Consequentemente, em tudo o que é dirigido pela razão, não somente deve haver prudência política, pela qual se disponham convenientemente as coisas que pertencem ao bem comum, mas também a prudência militar, pela qual se repelem dos inimigos¹⁵⁴.

Para terminar, na questão 47, analisamos onde a prudência reside, elucidamos a origem dos atos humanos e como devemos nos orientar para uma boa ação por meio do hábito prudencial. Uma vez que a prudência diz respeito aos singulares, mesmo havendo uma determinação racional para a ação, sua deliberação da prudência é complexa e difícil. Ademais, diz Tomás que a prudência é uma virtude especial, pois ela que conecta todas as outras virtudes, intelectuais e morais, para que a ação do homem seja a mais correta possível, pois o papel da prudência é dispor dos meios para a realização das demais virtudes morais. Para entendermos melhor o ato da prudência, nos próximos artigos veremos as partes da prudência, pois sem elas o ato prudencial não é executado com perfeição, ficando prejudicada a ação moral.

¹⁵⁴ “Respondeo dicendum quod ea quae secundum artem et rationem aguntur conformia esse oportet his quae sunt secundum naturam, quae a ratione divina sunt institute. Natura autem ad duo intendit: primo quidem, ad regendum unamquamque rem in seipsa; secundo vero, ad resistendum extrinsecis impugnantibus et corruptivis. [...] Unde et in his quae sunt secundum rationem non solum oportet esse prudentiam politicam, per quam convenienter disponantur ea quae pertinent ad bonum commune; sed etiam militarem, per quam hostium insultus repellantur”. (*S. theol.* II^a-II^a, q. 50, a. 4).

3 A PRUDÊNCIA E SUAS PARTES

Tendo examinado a questão 47 da II^a-II^a sobre a prudência em si mesma no capítulo anterior, prossigamos com as questões 48-51 que tratarão das partes da prudência, as quais são: integrantes, subjetivas e potenciais.

A questão 48, em artigo único, pergunta se estão bem assinaladas as partes da prudência. Com efeito, afirma-se que há três espécies de partes, que podem ser assinaladas em relação a uma virtude de três modos diferentes:

Primeiro, ês espécies de partes, que podem ser assinaladas em relação a uma virtude de três modos diferentesvenientemente as coisas que pertecem ao ar cada coisa em si mesma; segundo, resistir aos ataqbjetivas de uma virtude suas diversas esppécies de partes, que podem ser assinaladas em relação a uma virtude de três modos diferentesvenientemente as coisas que pertecem ao ar cada coisa em si mesma; segundo, resistir aos ataqbjetivas de uma virtude su d nome que elas não possuem toda a potência da virtude principal¹⁵⁵.

3.1. Partes integrantes

A questão 49 trata das partes integrantes da prudência, isto é, daquelas que são necessárias para o ato perfeito da realização da prudência, pois sem elas torna-se impossível o ato prudencial.

¹⁵⁵ “Uno modo, ad similitudinem partium integralium: ut scilicet illa dicantur esse partes virtutis alicuius quae necesse est concurrere ad perfectum actum virtutis illius. [...] Partes autem subiectivae virtutis dicuntur species eius diversae. Et hoc modo pars prudentiae, secundum quod proprie sumuntur. [...] Partes autem potentiales alicuius virtutis dicuntur virtutes adiunctae quae ordinantur ad aliquos secundários actus vel matérias, quae non habentes totam potentiam principalis virtutis”. (*S.theol.* II^a-II^a, q. 48. a. 1).

A prudência possui certos requisitos sem os quais ela não seria como é. Faz parte de sua dimensão cognoscitiva cinco requisitos: a memória, o intelecto, a docilidade, a sagacidade (*solertia*) e a razão; enquanto outros três são: a previsão, a circunspecção e a precaução¹⁵⁶.

O artigo 1 pergunta se a memória é parte integrante da prudência. Como dissemos anteriormente, a prudência é uma virtude que se ocupa de ações contingentes. Ora, sendo contingente não pode haver direcionamento absoluto e necessário. Desse modo, a experiência se faz necessária, pois a experiência conhece os contingentes. Diz Aristóteles que “a virtude intelectual nasce e cresce graças à experiência e ao tempo”. E experiência, por sua vez, não é senão memória acumulada¹⁵⁷. Tomás de Aquino conclui que “a prudência exige da memória muitas coisas. Portanto, é conveniente que a memória seja considerada como parte da prudência”¹⁵⁸.

Interessa-nos saber como Tomás de Aquino estabelece as quatro leis fundamentais da educação da memória, uma vez que a memória é parte integrante da prudência. Cabe estabelecer semelhanças para que se possa recordar. Mas não qualquer tipo de semelhança, pois as realidades espirituais são esquecidas facilmente se não adjuntas a alguma semelhança corpórea. Segue-se que o que se quer lembrar, deve ser organizado e dispor de ordem, para que haja uma associação por encadeamento. A terceira lei assenta que o homem deva ter solícitude para aquilo que quer recordar, pois onde não há amor, não se fixam as impressões da alma. Por fim, é necessário meditar sobre o que se quer guardar¹⁵⁹.

Note-se que a questão da memória é mais do que uma questão técnica, pois se liga a um saber pessoal e coletivo, ou como declara Pieper, “boa memória, enquanto pressuposto de perfeição da prudência, quer dizer a memória fiel ao ser. [...] que a verdade das coisas reais assuma uma papel directivo. Esta verdade das coisas reais é ‘conservada’ na memória fiel do ser”¹⁶⁰. Esta fidelidade ao ser, que é própria da memória, significa que a memória conserva as coisas e acontecimentos reais tal como eles são e aconteceram.

O artigo 2 examina se o intelecto é parte da prudência. Tomás de Aquino afirma que o intelecto, nesse caso, não é tomado como potência intelectual, pois “temos inteligência dos

¹⁵⁶ SELLÉS, 1999, p. 53.

¹⁵⁷ LAUAND, 2002. Notas da conferência proferida no *Seminário Internacional Cristianismo, Filosofia, Educação e Arte III*.

¹⁵⁸ *S.theol.* II^a-II^a, q. 50, a. 1.

¹⁵⁹ LAUAND, 2002, Notas da conferência proferida no *Seminário Internacional Cristianismo, Filosofia, Educação e Arte III*.

¹⁶⁰ PIEPER, 1960, p. 24.

primeiros princípios da demonstração [...] é necessário que todo processo da razão proceda de algo conhecido. Porque a prudência é a reta razão do que se deve fazer, é necessário que seu desenvolvimento todo inteiro proceda do intelecto”¹⁶¹.

O intelecto é tratado aqui como sendo superior à potência intelectual¹⁶², e que ele não é senão o hábito natural dos primeiros princípios¹⁶³. Este ponto fica claro aqui:

Estamos ante dos ‘intelectos’ que entram em juego de cara a la formación de la prudência, y de los que de ninguno de ellos quiere prescindir Tomás de Aquino. Por la que al primero se refiere, es decir, al *hábito de los primeiros principios*, si tal *hábito* cognoscitivo es superior a la inteligência, y el modo de proceder de ésta deriva de aquél, es imposible que tal *hábito* este em ‘potencia’ como sucede de entrada a la facultade, sino que es necessário que tal *hábito* este em *acto* desde el principio, esto es, que no sólo *innato o natural* al hombre, sino también que sea *cognoscitivo* desde el comienzo [...]. Sin embargo, la *prudencia* es um hábito *adquirido* de la razón em su uso práctico¹⁶⁴.

Os artigos 3 e 4 perguntam respectivamente se a docilidade e a sagacidade fazem parte da prudência. Com efeito, uma vez que a prudência corresponde às ações particulares, tem de lidar com uma diversidade de ações; mas “para exercer a prudência, não pode um indivíduo sozinho, em pouco tempo, considerá-las todas”¹⁶⁵. Por isso, o homem tem necessidade de ser instruído por outro, especialmente pelos anciãos. Desse modo, a docilidade consiste em receber bem a instrução, sendo assim, convenientemente parte da prudência.

A propósito da instrução dos anciãos para a docilidade, Sellés comenta que é bom pedir um conselho, mas não para qualquer um, e sim para os inteligentes a quem se deve consultar. Mas os anciãos seriam mais inteligentes em que? Na prudência. Pois, como a prudência está entre as virtudes morais deve-se pedir conselhos para as pessoas consideradas éticas. Mas por que para os anciãos? Porque os jovens podem saber de matemática e de lógica, pois essas disciplinas podem se adquirir sem experiência de vida, porém lhes é mais difícil saber de ética, pois carecem de experiência¹⁶⁶.

¹⁶¹ *S. theol.* II^a-II^a, q. 49. a. 2.

¹⁶² “En el cuerpo del artículo, como acabamos de leer, se ve que se trata más bien de un principio cognoscitivo, también inorgánico, que a mi modo de ver es superior a la facultad de la inteligência, aunque Tomás de Aquino aquí no lo distingue suficientemente de la misma facultad”. (SELLÉS, 1999, p. 56).

¹⁶³ Parece uma referência à *sindérese*. Cf. *Ibid.*, 1999, p. 56.

¹⁶⁴ *Ibid.*, 1999, p. 57

¹⁶⁵ LAUAND, 2002. Notas da conferência proferida no *Seminário Internacional Cristianismo, Filosofia, Educação e Arte III*.

¹⁶⁶ *Ibid.*, p. 62.

Ora, é próprio do prudente ter um juízo reto do que deve ser feito. Ele adquire esse juízo de dois modos: encontrando em si mesmo ou aprendendo com os outros. Como a docilidade se faz necessária para receber a opinião reta de outro, e a sagacidade se faz necessária para a avaliação reta por si mesma, ambas são partes integrantes da prudência.

Antes de deliberar-se sobre algo é recomendável analisar bem a situação para agir. Mas algumas vezes se faz necessário agir rapidamente e, para que a ação não seja precipitada, a prudência requer uma virtude chamada sagacidade. Em latim *solertia*, palavra derivada de *solers*, hábil, engenhoso.

Para Tomás de Aquino, a sagacidade diz respeito a discernir sobre o futuro imediato. Nas palavras de Pieper:

Solertia olertia futuro imediato. Nas palavras de Pieper, a prudência pede um conselho, mas não para qualquer um, e sim para os inteligentes a quem se deve consultar. Mas os anciãos seriam mais inteligentes em que? Na prudência. Pois, como justiça, da cobardia, da intemperança. Sem esta virtude da ‘objectividade na situação crítica’, não é possível a prudência perfeita¹⁶⁷.

A sagacidade coincide com prudência, assim como a boa deliberação (*eubulia*), mas sob outro aspecto. A boa deliberação busca encontrar o meio conveniente para determinada ação. A sagacidade é um hábito que encontra o conveniente de modo rápido, repentino. Ou melhor: a boa deliberação diz respeito apenas ao bem, ao passo que a sagacidade pode ser boa ou má, pois depende mais do talento do que do hábito. Se a sagacidade é usada negativamente chama-se astúcia¹⁶⁸.

O artigo 5 examina se a razão é parte da prudência. De fato, a deliberação requer uma investigação (*inquisitio*), passando de um juízo a outro, o que é próprio da razão. Observemos que a razão aqui não é tomada como potência cognoscitiva, mas como deliberação que faz parte da prudência. Diz Tomás de Aquino: “A deliberação é uma investigação que, partindo de certos dados, passa para outros. Isto é obra da razão”¹⁶⁹.

Esta deliberação da razão prática é comparada diversas vezes com a demonstração (*demonstratio*), o raciocínio da razão teórica. Na razão prática, a deliberação (*consilium*) opera a descoberta ou a investigação (*inventio vel inquisitio*), “porque implica uma

¹⁶⁷ PIEPER, 1960, p. 26-27.

¹⁶⁸ *Ibid.*, p. 64-65.

¹⁶⁹ *S. theol.* II^a-II^a. q. 49, a. 5.

comparação dos meios como bens em vista de um fim”¹⁷⁰. Numa palavra: na razão prática, a deliberação é o requisito “prévio e indispensável” para que a prudência seja exercida¹⁷¹.

Passando em revista os artigos 6, 7 e 8, estes investigam respectivamente se a providência, a circunspecção e a precaução são partes da prudência. O primeiro argumento do artigo 6 cita Isidoro de Sevilha, a saber, “o prudente [*prudens*] é assim chamado porque é semelhante àquele que vê ao longe [*porro videns*]”. É daí que se toma também o nome “providência” (*providentia*), de acordo com Boécio.

O corpo do artigo afirma que “a prudência se refere propriamente aos meios e sua função própria consiste em ordená-los para o fim devido”. Ora, tanto as ações do passado como as do presente são necessárias. As primeiras por já terem sido feitas, e as segundas têm certa necessidade, pois “é necessário que Sócrates esteja sentado enquanto está sentado”. Donde, os contingentes futuros, serem ordenados pela ação do homem, por meio da prudência. O conceito de providência em ambos os sentidos “implica, com efeito, que o olhar se prenda a qualquer coisa distante como a um termo pelo qual devem ser ordenadas as ações presentes. A providência é, pois, uma parte da prudência”¹⁷².

O ad 1m diz que sempre haverá uma ação principal, à qual todas as outras são ordenadas, assim como em cada todo há uma parte formal e dominante, da qual o todo rebebe sua unidade. Por isso, “a providência é a principal entre todas as partes da prudência [...] o próprio termo prudência deriva de providência, como de sua parte principal”.

O ad 2m acrescenta que a providência não é especulativa, pois “a especulação tem como objetivo o universal e o necessário, realidades que, de per si, não estão distantes, mas sim em toda parte e sempre. Elas não são distantes senão em relação a nós, enquanto não chegamos a conhecê-las bem.” Por isso, só há propriamente providência na ação, e não na especulação.

E o ad 3m completa que “na ordenação correta ao fim, incluída na noção de providência, está compreendida a retidão da deliberação, do juízo e do comando, sem os quais não pode haver uma ordem reta em relação ao fim”.

¹⁷⁰ Cf. SELLÉS, 1999, p. 66. “Pero como el *raciocínio* es el último acto del uso racional teórico, la razón toma su nombre, como potencia de él. De ahí que por extensión se tome la razón, aunque convendría concretar que se trata del acto práctico de la *deliberación*, como “parte” de la prudencia”. (*Ibid.*, *loc. cit.*).

¹⁷¹ *Ibid.*, p. 67.

¹⁷² *Ibid.*, *loc. cit.*

A prudência diz respeito propriamente às coisas que visam o fim. Ora, a mesma noção aparece referida à providência: pertence à providência ordenar as coisas em vista do fim¹⁷³. Há uma providência divina e outra angélica, que não serão tratadas aqui, e por fim, uma providência humana, pela qual o homem por seus atos consegue o seu fim, isto, é o fim de suas ações. Mas como consegue o homem tal fim? Formando no intelecto a noção da coisa na medida em que está ordenada ao fim¹⁷⁴.

A prudência ordena as coisas para um determinado fim, sendo esta também a função da providência. Mas então será que ordenar faz parte da providência¹⁷⁵? Todavia, ordenar não é o mesmo que prever, pois ordenar é o efeito próprio da providência. Cabe à providência duas coisas: a determinação da ordem das coisas previstas em função de um fim e a execução dessa ordem, que se chama governar. Tomás de Aquino acrescenta que governar e ordenar são requisitos da providência humana¹⁷⁶.

Se o governar acompanha o ordenar, e é próprio dos sábios ordenar – apesar de nem todos estarem igualmente capacitados para governar, mas em especial aqueles que mais sabem –, em que consiste então o seu saber? Não consiste na sabedoria especulativa, isto é, no hábito da sabedoria, mas na sabedoria prática ou prudência. Como deve governar então um homem prudente? Um homem governa com sua providência ao fazer o bem e evitar o mal, sem que isso consista só no saber como, mas também no fazer¹⁷⁷.

Como vimos, a providência não trata do passado nem do presente, mas do futuro. A prudência requer as memórias das coisas passadas, um conhecimento das coisas presentes e a providência das coisas futuras¹⁷⁸.

A providência humana não consiste em conhecer total e perfeitamente todo o futuro, como a providência divina, mas em prever algo que possa suceder. Pode proceder à antecipação solucionando os problemas que possam surgir. Assim sendo, o prudente é aquele que sabe antecipar-se. A providência, portanto, é parte complementar e formal da prudência¹⁷⁹.

¹⁷³ SELLÉS, 1999, p. 69.

¹⁷⁴ *Ibid.*, p.70

¹⁷⁵ *Ibid.*, p .70. Cf. *Quod.*, XII, 4.

¹⁷⁶ *Ibid.*, p. 70-71.

¹⁷⁷ *Ibid.*, p. 72.

¹⁷⁸ *Ibid.*, p. 73.

¹⁷⁹ *In Sent.* III, d. 33, q. 3, a. 1, *apud* SELLÉS, 1999, p. 75.

Uma vez que a prudência ordena retamente algo para um fim, este fim não é senão algo bom. Ora, mostrar sinais de amor parece ser conveniente para impelir o outro ao amor. Mas “essa demonstração não será conveniente para o fim, se o espírito daquela pessoa for soberbo ou suspeito de adulação. [...] a circumspecção é necessária à prudência a fim de que se compare o que é ordenado ao fim com as circunstâncias”¹⁸⁰. A circumspecção (*circumspectio*)¹⁸¹ não apenas abre os olhos para as circunstâncias que são convenientes para realizar ações justas, mas também para evitar aquilo que é inconveniente. Ser circumspecto significa estar aberto a uma totalidade do real e atento a todas as ações¹⁸².

No que se refere à precaução (*cautio*), como a prudência trata das ações à respeito das coisas contingentes, em que se mistura o verdadeiro e o falso, o bem e o mal, a precaução entra na prudência “para escolher os bens e evitar os males”¹⁸³. Dito de outro modo, “a precaução é certa condição da prudência, pela qual alguém evita os impedimentos nas ações, e esta cautela todos os homens dever ter”¹⁸⁴. A precaução serve para evitar os males que a razão pode prever, e não aqueles outros oriundos do acaso ou que são imprevisíveis, como os males de causa natural, enfermidades, roubos, violências, etc¹⁸⁵. A diferença entre a precaução e a providência consiste em que por providência ou previsão se busca o bem e evita o mal, e por precaução se evitam os obstáculos extrínsecos ao bem.

3.2. Partes subjetivas

A questão 50 da II^a-II^a estuda as partes subjetivas (referentes ao *subiectum* da prudência), que são: a legislativa, a política, a econômica e a militar. Mas antes de prosseguirmos, cabe falar da prudência pessoal. Assim, “*la prudencia personal es aquel aspecto de esta virtud mediante el cual alguien dirige e impera su propios actos*”¹⁸⁶. A prudência pessoal implica, não as nossas potências, mas os seus atos, e os atos se seguem ao ser:

¹⁸⁰ *S.theol.* II^a-II^a, q. 49, a. 7.

¹⁸¹ Do latim *circumspicere*, que significa olhar em volta, olhar ao redor.

¹⁸² SELLÉS, 1999, p. 77.

¹⁸³ *S. theol.* II^a-II^a, q.49, a. 8.

¹⁸⁴ *In Eph.*, c.5, lect. 6.

¹⁸⁵ SELLÉS, 1999, p. 78.

¹⁸⁶ *Ibid.* p .82.

La *prudencia personal* no es, pues, outra cosa que aquello según lo cual se há caracterizado ya a la prudencia *simpliciter*, a saber, el *hábito* adquirido por reiteración de actos rectos, es decir, correctamente ejecutados, de *imperio, mandato o precepto*, actos propios de la razón práctica que versan, a la par, sobre *acciones* humanas y obras *externas*¹⁸⁷.

Posto isto, o artigo 1 questão 50 pergunta se a ciência do governo (legislativa) deve ser considerada parte da prudência. Com efeito, “compete à prudência dirigir e comandar. [...] É evidente, portanto, que naquele que deve governar não somente a si mesmo, mas a comunidade perfeita de uma cidade ou reino, encontra-se uma razão especial e perfeita de governo”. Tomás de Aquino reafirma que a prudência é própria de quem governa. Por isso, a ciência do governo deve ser uma prudência especial.

O artigo 2 examina se a política é considerada uma parte da prudência. A política é distinta da legislativa ou ciência do governo, pois há uma prudência que trata das coisas da cidade e outra que trata de singulares, e que se pode chamar política:

O escravo, é movido pela ordem de seu senhor e o súdito pela de seu chefe [...]. Mas, homens escravos ou súditos, de tal modo são movidos por outros por meio do comando, que eles se movem a si mesmos pelo livre-arbítrio. Por isso, exige-se neles uma certa retidão de governo pela qual eles podem se dirigir a si próprios na obediência que prestam a seus chefes, é nisto que consiste a espécie da prudência que se chama política¹⁸⁸.

É de notar que a prudência também reside nos súditos, não apenas nos governantes. Mais adiante, o artigo 3 analisa se a econômica (da casa ou família) deve ser considerada uma espécie de prudência. De fato, a casa está no meio entre uma pessoa individual e a cidade ou reino. Assim como uma pessoa individual é uma parte da casa, a casa é uma parte da cidade ou reino. E assim como a prudência em geral, que governa uma só pessoa, distingue-se da prudência política, a prudência econômica se distingue de ambas.

O artigo 4, que trata da arte militar como espécie da prudência, observa que a natureza visa dois fins:

Primeiro, governar cada coisa em si mesma; segundo, resistir aos ataques exteriores às causas de destruição [...]. Tudo o que é dirigido pela razão, não

¹⁸⁷ *Ibid.* p. 83.

¹⁸⁸ “Respondeo dicendum quod servus per imperium movetur a domino et subditus a principante. [...] Sed homines servi, vel quicumque subditi, ita aguntur ab aliis per praeceptum quod tamen agunt seipsos per liberum arbitrium. Et ideo requiritur in eis quaedam rectitudo regiminis per quam seipsos dirigant in obediendo principatibus. Et ad hoc pertinet species prudentiae quae politica vocatur”. (*S.theol.* II^a-II^a, q. 50, a. 2).

somente deve haver prudência política [...], mas também a prudência militar, pela qual se repelem os ataques inimigos¹⁸⁹.

Tomás de Aquino considera que as obras da arte e da razão devem ser conformes às obras da natureza, instituídas pela razão divina. Por conseguinte, assim como a natureza deu aos animais a potência concupiscível, pela qual procuram as coisas adaptadas à sua saúde, e a potência irascível, pela qual resistem aos que os atacam, em tudo o que é de acordo com a razão deve haver não apenas a prudência política, pela qual se dispõem as coisas em vista do bem comum, mas também a prudência militar, pela qual se repelem as agressões dos inimigos.

3.3. Partes potenciais

A questão 51 em quatro artigos trata das partes potenciais da prudência, que são os hábitos prévios da prudência. Os atos da razão prática se diversificam, e a causa disso são hábitos diversos inferiores à prudência. Mas por serem hábitos indispensáveis à realização da prudência, são chamados “partes potenciais”.

O artigo 1 considera se a *eubulia* (boa deliberação) é uma virtude. O argumento em sentido contrário (*sed contra*) afirma que a *eubulia*, como diz Aristoteles, é a retidão da deliberação. O corpo do artigo explicita que a noção de virtude humana implica tornar bom o ato humano, e que é próprio do homem deliberar, isto é, investigar pela razão o que diz respeito à ação. Ora, a *eubulia* implica a bondade da deliberação. Donde, a *eubulia* ser uma virtude humana. Entretanto, é possível fazer um mau uso da deliberação, de acordo com o ad 1m:

Ou porque se busca um fim mau ao deliberar, ou porque se encontram vias más para atingir um fim bom. De modo semelhante, na especulação, o raciocínio não é bom, ou porque se tem uma conclusão falsa, ou porque se tem uma conclusão verdadeira a partir de premissas falsas, porque não se emprega

¹⁸⁹ “Primo quidem, ad regendum unamquamque rem in seipsa; secundo vero, ad resistendum extrinsecis impugnantibus et corruptivis. [...] Unde et in his quae sunt secundum rationem non solum oportet esse prudentiam politicam. [...] Sed etiam militarem, per quam hostium insultus repellantur”. (*Ibid.* II^a-II^a, q. 50, a. 4).

o termo apropriado. É por isso, que cada um dos dois casos é contrário à razão da *eubolia*¹⁹⁰.

O ad 2m afirma que, ainda que a virtude seja essencialmente uma perfeição, não significa que tudo o que é matéria de virtude importe em perfeição. Em um primeiro sentido, as virtudes “devem aperfeiçoar toda a vida humana, não somente os atos da razão, entre os quais está a deliberação, mas as paixões do apetite sensível, que são ainda mais imperfeitas”. Em um segundo sentido, pode-se dizer que a virtude humana é uma perfeição “segundo o modo de ser do homem, que não conhece por intuição, as verdades das coisas, menos ainda quando tratando-se das ações que são contingentes”.

O artigo 2 pergunta se a *eubolia* é uma virtude distinta da prudência. O *sed contra* lembra que “a função da prudência é comandar. Ora, isso não convém à *eubolia*. Portanto, a *eubolia* é uma virtude distinta da prudência”. Em seguida, o corpo do artigo endossa a diferença dessas virtudes:

A virtude se ordena propriamente ao ato, tornando-o bom. Por isso, é necessário que, segundo a diferença dos atos as virtudes sejam diferentes [...]. Por isso, deve-se estabelecer como virtudes, distintas a *eubolia*, que faz o homem deliberar bem, e a prudência, que o faz comandar retamente. E, assim como a deliberação se ordena ao comando, como ao ato mais importante, de modo semelhante, a *eubolia* se ordena à prudência como à virtude principal¹⁹¹.

O ad 1m afirma que cabe à prudência bem deliberar, de modo imperativo, e à *eubolia*, de modo executivo. E o ad 2m, que a *eubolia* se ordena à prudência, como uma virtude secundária dirigindo-se à principal.

Cabe agora analisarmos se a *synesis* (juízo) é uma virtude. É o assunto do artigo 3. O argumento em contrário lembra que o juízo é mais perfeito que a deliberação; ora, a *eubolia* é uma virtude; com maior razão a *synesis*, cuja função é julgar retamente, é uma virtude. O corpo do artigo corrobora que a *synesis* seja uma virtude:

A *synesis* implica um juízo reto não nas coisas de ordem especulativa, mas nas ações particulares, que são objeto da prudência [...]. Ora, a diversidade de

¹⁹⁰ “Ad primum ergo dicendum quod non est bonum consilium sive aliquis malum finem sibi in consiliando praestituit, sive etiam ad bonum finem malas vias adinveniat. Sicut etiam in speculativis non est bona ratiocinatio sive aliquis falsum concludat, sive etiam concludat verum ex falsis, quia non iutitur convenienti médio. Et ideo utrumque praedictorum est contra rationem eubuliae”. (*Ibid.* II^a-II^a, q. 51, a. 1, ad 1).

¹⁹¹ “Respondeo dicendum quod, sicut dictum est supra, virtus proprie ordinatur ad actum, quem reddit bonum. Et ideo oportet secundum differentiam actuum esse diversas virtutes. [...] Et ideo oportet aliam esse virtutem eubuliam, per quam homo est bene consiliativus; et aliam prudentiam, per quam homo est bene praeceptivus. Et sicut consiliari ordinatur ad praecipere tanquam ad principalius, ita etiam eubulia ordinatur ad prudentiam tanquam ad principaliores virtutes”. (*Ibid.* II^a-II^a, q. 51, a. 2).

virtudes deve corresponder à diferença de atos que não se reduzem à mesma causa. Com efeito, é evidente que a bondade da deliberação e a bondade do juízo não se reduzem à mesma causa [...]. Por tudo isso, se necessita, além da *eubolia*, de outra virtude que julgue bem, a qual se chama *synesis* ¹⁹².

Aristóteles denominou *synesis* o hábito que aperfeiçoa a razão prática para o juízo prático¹⁹³. Mesmo que a prudência e a *synesis* digam respeito ao que é deliberado, ambas diferem, a saber, a *synesis* capacita para julgar bem sobre as coisas da ação, e a prudência delibera sobre o que deve ser feito. A este respeito, a *Expositio* sobre a *Ética a Nicômaco* (VI, lect. 9, n. 6) assinala que “a prudencia é perceptiva, na medida em que seu fim é determinar o que convém fazer ou não, porém, a *synesis* é apenas judicativa”.

No que se refere às partes potenciais da prudência, o artigo 4 investiga se a *gnome* (perspicácia no juízo) é uma virtude especial. Com efeito, a *gnome* consiste em julgar a respeito de determinados casos segundo princípios mais elevados do que as regras comuns, que são as regras segundo as quais a *synesis* julga:

Os hábitos cognoscitivos distinguem-se segundo princípios mais ou menos elevados; como a sabedoria considera os princípios mais elevados, no âmbito especulativo, do que a ciência. Por isso distinguem entre si. O mesmo deve se dar nas ações [...]. Acontece, às vezes, haver necessidade de fazer algo à margem das regras comuns da ação. Por isso, se deve julgar a respeito desses casos segundo princípios mais elevados do que as regras comuns as quais a *synesis* julga. E, segundo estes princípios mais elevados, exige-se também uma potência justificativa mais elevada: esta chama-se *gnome*, e ela implica uma certa perspicácia no julgamento¹⁹⁴.

A *Expositio* sobre a *Ética a Nicômaco* VI, lect. 9, n. 9 faz a distinção entre *synesis* e *gnome*: “A *synesis* implica o juízo reto acerca das coisas que acontecem na maioria dos casos, mas a *gnome* implica o juízo reto acerca da direção do juízo legal”. Ambas as virtudes versam sobre o singular, bem como a prudência, e antecedem a própria prudência.

¹⁹² “Respondeo dicendum quod *synesis* importat iudicium rectum non quidem circa speculabilia, sed circa particularia operabilia, circa quae etiam est prudentia. [...] Manifestum est utem quod bonitas consilii et bonitas iudicii non reducuntur in eandem causam. [...] Et ideo oportet praeter eubiliam esse aliam virtutem quae est bene iudicativa. Et haec dicitur *synesis*”. (*Ibid.* II^a-II^a, q. 51, a. 3).

¹⁹³ Cf. SELLÉS, 1999, p. 47.

¹⁹⁴ “Respondeo dicendum quod habitus cognoscitivi distinguuntur secundum altiora vel inferiora principia: sicut sapientia in speculativis altiora principia considerat quam scientia, et ideo ab ea distinguitur. Et ita etiam oportet esse in activis. [...] Contingit autem quandoque aliquid esse faciendum praeter communes regulas agendorum: puta cum impugnatori patriae non est depositum reddendum, vel aliquid aliud huiusmodi. Et ideo oportet de huiusmodi iudicare secundum aliqua altiora principia quam sint regulae communes, secundum quas iudicat *synesis*. Et secundum illa altiora principia exigitur altior virtus iudicativa, quae vocatur *gnome*, quae importat quandam perspicacitatem iudicii”. (*S. theol.* II^a-II^a, q. 51.a. 4).

Para concluir, a distinção das partes da prudência em integrantes, subjetivas e potenciais é uma distinção herdada de Alberto Magno. Embora a prudência esteja acompanhada de partes que concorrem para que ela possa realizar-se, a prudência considerada como virtude é uma perfeição simples¹⁹⁵.

A proposta do terceiro capítulo foi expor a importância dada por Tomás das partes integrantes, subjetivas e potenciais na ação prudencial. Pensar que a prudência poderia haver partes movimenta Tomás a querer entender por que denominadas partes e não como um todo. Por fim, Tomás entende como um todo, mas como pertencentes aos homens, podem ser subdividas, pois também são compostas de várias partes assim o como o composto humano¹⁹⁶.

As partes subjetivas de uma virtude são aquelas que demonstram as várias partes da virtude [...]. Já as partes integrais, no que se refere às virtudes, segundo o Doutor Angélico, são aquelas que ocorrem para o ato perfeito da virtude [...]. Já as partes potenciais, são aquelas virtudes anexas que ocorrem ou se dirigem a atos secundários da virtude principal. Eles são como as partes nutritivas ou sensitivas em relação à alma [...]. Contudo, as partes integrais ou quase integrais somente podem ser ditas em sentido metafórico¹⁹⁷.

¹⁹⁵ SELLÉS, 1999, p. 50.

¹⁹⁶ FERREIRA, 2013. p. 98.

¹⁹⁷ *Ibid.*, p. 102-103.

CONSIDERAÇÕES FINAIS

Percebemos a importância dada por Tomás de Aquino à moral e às virtudes. O estudo da conduta humana, levando em conta as virtudes desenvolvidas através de hábitos: “O tratado das virtudes [de Tomás] opera a passagem da análise do agir ético ao discurso sistemático sobre a existência ética”¹⁹⁸. No presente trabalho, analisamos alguns pressupostos do agir humano, a saber, o raciocínio a respeito das ações e como isto se relaciona com as virtudes.

Nossa pesquisa buscou compreender o papel da vontade, do apetite sensível e das paixões no quadro das virtudes morais, e o papel do hábito na formação das virtudes. Uma vez colocada a distinção entre virtudes intelectuais e morais, abordamos a virtude da prudência, descobrindo que ela reside na razão em sua função prática, aplicando os princípios universais aos singulares da ação, encontrando o meio mais adequado para chegar a um fim determinado, operando sobre as virtudes morais.

Todavia, não cabe apenas à razão deliberar sobre os meios de se chegar a um fim, mas sim a vontade deve obedecer à razão, de outro modo, pois não basta saber fazer, é preciso também querer fazer. Aristóteles sinalizava a dificuldade de encontrarmos esse meio-termo, e Tomás reflete sobre esse tópico sabendo das dificuldades de cada operação e circunstância particular, não sendo fácil determinar algo que deve ser feito. Para ele:

A saber, alcançar o meio, é difícil, e maximamente se for considerar as circunstâncias particulares de cada operação particular. De fato, não é fácil determinar de que maneira algo deve ser feito e com respeito a quem e em que caso e por quanto tempo determinado. E mostra o motivo dessa dificuldade, ao dizer que aqueles, por exemplo, se iram menos, às vezes, os louvamos e os chamamos de mansos. E, às vezes, louvamos aqueles que agravam mais, punindo ou resistindo, e os chamamos de viris [...]. Com efeito, alguém poderia se perguntar em que medida o afastamento do meio-termo é censurável ou em que medida não [...]. As coisas desse tipo, que pertencem às operações virtuosas, consistem no particular. E, por causa disso, o juízo dessas coisas consiste no sentido, ainda que não o externo, mas ao menos, o interno,

¹⁹⁸ VAZ, 1999, p. 234.

pelo qual alguém estima o particular, **sentido ao qual pertence o juízo da prudência**¹⁹⁹.

A prudência, por ser a virtude que conecta todas as outras virtudes, tendo sua essência como virtude intelectual, mas seu exercício como virtude moral, tem sido objeto de estudo dos filósofos moralistas. O homem é livre em suas escolhas, mas não nas consequências de seus atos. Mesmo enumeradas às leis existentes (divina, natural e humana), apenas servem como norteadoras das ações, visto que a ação reside no agente e não no exterior. Para Lima Vaz:

A lei [...] exprime um caráter normativo da realidade intencionada pelo agir ético e que define, portanto, a estrutura objetiva da existência ética. [...] A lei significa uma regra ou medida (metron) dos atos, segundo a qual o sujeito deve ou não agir. [...] a lei exprime necessariamente uma relação da realidade com a razão teórica e prática.²⁰⁰

Identificamos nas leis um papel norteador para a ação prudencial. Através da *sindérese*, que através da razão prática conhece os primeiros princípios da ação, a ação prudencial identifica nas leis eternas sua razão de ser, pois o movimento da lei eterna é mover o homem ao bem, sendo toda lei regra e medida dos atos, encontrando-se todas as outras leis na lei eterna, sendo a primeira e a última.

Constatamos que a lei tem seu efeito em tornar bom, pela prática da virtude, todos os homens, desde súditos a governantes, mediados pela prudência. Vê-se que a conexão das virtudes e a chamada lei natural, que será base de toda uma ordem para fins virtuosos tem extrema importância para o homem prudente. É preciso lidar primeiro com o conhecimento dos primeiros princípios do intelecto prático, que é a lei natural, a qual nos fornece a base para a investigação dos estudos das virtudes individuais. A lei é interpretada aqui como elemento de uma educação das virtudes, principalmente da prudência, que deixaremos para um estudo posterior.

A expressão “ética das virtudes” privilegia não o ato praticado, mas o sujeito que o pratica. Põe em foco não o ato bom, mas a natureza e o caráter do agente que está na origem do ato. A noção da lei é fundamental em Tomás de Aquino, pois através dela se pode estipular o que é o agir virtuoso. além disso, é preciso que o agente aprenda não apenas de modo teórico, mas habitual, e uma vez habituado (e bem sucedido no percurso) adquira uma

¹⁹⁹ AQUINO. 2015. p. 255, (*grifo nosso*).

²⁰⁰ VAZ. 1999. p. 235.

percepção moral refinada. O homem prudente é o agente que demonstra uma habilitação em deliberar sobre os meios mais apropriados para a obtenção do seu melhor e próprio fim.

Esperamos ter encaminhado a noção da prudência, sua definição, seu lugar entre as virtudes morais, e como busca o meio-termo da ação, tendo como função, não a busca da verdade, mas de como nos tornamos bons. Para isso, é preciso ter em mente duas investigações: como deliberamos e conhecemos os meios em vista de um fim e como podemos por em prática estes meios.

BIBLIOGRAFIA

Fontes de Tomás de Aquino

- TOMÁS DE AQUINO, Santo. *Suma teológica*. São Paulo: Loyola, 2004-2005, v. II, III, IV e V.
- _____. *Comentário a Ética a Nicômaco de Aristóteles (I-III): o bem e as virtudes*. Trad. Paulo Faitanin e Bernardo Veiga. Rio de Janeiro: Mutuus, 2015.
- _____. *Questões disputadas sobre a alma*. Trad. Luiz Astorga. São Paulo: Folha de S. Paulo, 2015. Coleção Folha. Grandes nomes do pensamento; v.24.
- _____. *As virtudes morais: 'Quaestiones disputatae de virtutibus'*, questões 1 e 5. Trad. Paulo Faitanin e Bernardo Veiga. Campinas: Ecclesiae, 2012.
- _____. *O apetite do bem e a vontade: 'Quaestiones disputatae de veritate'*, questão 22. Trad. Paulo Faitanin e Bernardo Veiga. São Paulo: Edipro, 2015.
- _____. *As paixões da alma: 'Quaestiones disputatae de veritate'*, questão 26. Trad. Paulo Faitanin e Bernardo Veiga. São Paulo: Edipro, 2015.
- _____. *Escritos políticos de Santo Tomás de Aquino*. 2ª ed. Trad. Francisco Benjamin de Souza Neto. Petrópolis: Vozes, 2011 (Coleção Textos Filosóficos).
- _____. *Corpus thomisticum*. <http://www.corpusthomisticum.org/iopera.html> (acesso em: 10/10/2016).
- _____. *St. Thomas Aquinas' Works in English*. <http://dhspriority.org/thomas/> (acesso em: 10/10/2016).
- _____. *Sententia Libi Ethicorum*. http://www.aquinate.com.br/wp-content/uploads/2016/11/F_Traducao_20_1_41-48.pdf (acesso em: 10/10/2016).

Outras fontes

- AGOSTINHO, Santo. *O livre-arbítrio*. Trad. Nair de Assis Oliveira. São Paulo: Paulus, 1995.
- ARISTÓTELES. *Ética a Nicômaco*. Trad. Leonel Vallando e Gerd Bornheim. São Paulo: Ed. Abril, 1973 (Coleção Os Pensadores).
- _____. *De anima*. Trad. Maria Cecília Gomes dos Reis. São Paulo: Editora 34, 2006.

Estudos

- ABBA, G. “A filosofia moral como investigação sobre a melhor vida a se conduzir. Exposição breve e completa sobre o enfoque ético no pensamento de Aristóteles e Tomás de Aquino.” Trad. Frederico Bonaldo (2008). *Aquinate*, nº 6, Roma: LAS, 1996, p. 1-44, www.aquinate.net/artigos.
- ABBAGNANO, N. *Dicionário de Filosofia*. Trad. Alfredo Bossi. São Paulo: Martins Fontes, 2007.
- AUBENQUE, P. *A prudência em Aristóteles*. Trad. Marisa Lopes. São Paulo: Discurso Editorial, 2003.
- BELLOY, C. de. “La verité de l’agir selon Saint Thomas d’Aquin.” *Revue Thomiste*, 104, 2004, p. 103-125. Trad. Ana Resente. *Scintilla*, Curitiba, vol. 13, n. 1. p. 43-70, jan/jun. 2016.
- CATECISMO DA IGREJA CATÓLICA (CIC). São Paulo: Edições Loyola, 2014.
- ENRÍQUEZ, T. De la decisión a la acción. Estudio sobre el imperium em Tomás de Aquino. In: *Reason and Normativity*. Edited by Ana Marta Gonzáles and Alejandro G. Vigo. Georg Olms Verlag, 2011.
- FELIPE, C. V. do A. “Reta razão aplicada ao agir: apropriações da virtude ético-política da prudência.” *História da historiografia*, nº 9, Ouro Preto, 2012, p. 145-165.
- FERREIRA, Anderson D’Arc. *Sobre a prudência: os três atos da prudência em Tomás de Aquino*. João Pessoa: Editora da UFPB, 2013.
- GARDEIL, H.-D. *Iniciação à filosofia de são Tomás de Aquino: psicologia, metafísica*. Trad. Cristiane Negreiros A. Ayoub, Carlos Eduardo de Oliveira. São Paulo: Paulus, 2013 (Coleção Filosofia Medieval).

- GRABMANN, M. *Introdução à Suma teológica de São Tomás de Aquino*. Trad. Francisco Lage Pessoa. Rio de Janeiro: Vozes, 1944.
- HOBUSS, J. *Virtude e mediedade em Aristóteles*. Pelotas: Ed. da UFPel, 2009.
- HOFFE, O. *Aristóteles*. Trad. Roberto Hofmeister Pich. Porto Alegre: Artmed, 2008.
- KEENAN, J. F. “The Virtue of Prudence (IIa-IIae, qq. 47-56).” In: POPE, S. J. (Ed.). *The Ethics of Aquinas*. Washington: Georgetown University Press, 2002, p. 259-271.
- LAUAND, J. *As virtudes cardeais revisadas*, <http://www.hottopos.com/isle11/95-101Pieper.pdf> (acesso em: 17/01/2017).
- _____. *A arte de decidir: a virtude da prudência em Tomás de Aquino*, <http://www.hottopos.com/videtur15/jean.htm> (acesso em: 17/01/2017).
- MARITAIN, J. *A filosofia moral*. Trad. Alceu Amoroso Lima. Rio de Janeiro: Agir, 1964.
- MORA, J. F. *Dicionário de Filosofia*. Tomo IV. São Paulo: Loyola, 2001.
- NASCIMENTO, C. A. R. do. *Um mestre no ofício: Tomás de Aquino*. São Paulo: Paulus, 2011.
- _____. “A prudência segundo Santo Tomás de Aquino.” *Revista Síntese Nova Fase*, Belo Horizonte, v. 20, n. 62, 1993, p. 365-385.
- PAVIANI, J.; SANGALLI, I. J. “Ética das virtudes.” In: TORRES; J. C. B. (Org.). *Manual de ética: questões de ética teórica e aplicada*. Petrópolis: Vozes; Caxias do Sul: BNDES, 2014.
- PICH, R. H. *Tomás de Aquino: ética e virtude*. In: HOBUSS, J. *Ética das virtudes*. Florianópolis: Editora da UFSC, 2011, p. 109-156.
- PICHLER, N. A. “A natureza da alma intelectual em Tomás de Aquino.” *Intuitio*. Porto Alegre. v.1, n.2, 2008, p. 257-273.
- PIEPER, J. *Virtudes fundamentais*. Trad. Narino e Silva e Beckert da Assumpção. Lisboa: Editora Aster, Editora exclusiva do Brasil, Editora Herder, 1960, <http://alexandriacatolica.blogspot.com.br/2014/09/as-virtudes-fundamentais-colecao-efeso.html>.
- RAMPAZZO, L; NAHUR, M. T. M. *Princípios jurídicos e éticos em Tomás de Aquino*. São Paulo: Paulus, 2015 (Coleção Filosofia do Direito).
- REALE, G. *História da filosofia*. Trad. Ivo Storniolo. São Paulo: Paulus, 2003, v.1.
- _____. *Historia da filosofia*. Trad. de Ivo Storniolo. São Paulo: Paulus, 2003, v.2.
- SELLÉS, J. F. *La virtud de la prudencia según Tomás de Aquino*. Cuadernos de Anuario Filosófico, nº 90. Navarra: Universidade de Navarra, 1999.

- TORRELL, J, P. *Iniciação a Santo Tomás de Aquino: Sua pessoa e obra*. São Paulo: Loyola, 2004.
- VAZ. H. C. de L. “Introdução à Ética filosófica 1.” In: *Escritos de filosofia IV*. São Paulo: Loyola, 1999.
- _____. “Introdução à Ética Filosófica 2.” In: *Escritos de Filosofia V*. São Paulo: Loyola, 2000.
- VERGNIÈRES, S. *Ética e política em Aristóteles: physis, ethos, nomos*. Trad. Constança Marcondes Cesar. São Paulo: Paulus, 1998 (Ensaio Filosófico).